

COMPENDIUM THEOLOGIAE¹

BREF RÉSUMÉ DE LA FOI CHRÉTIENNE

PAR SAINT THOMAS D'AQUIN, DOCTEUR DES DOCTEURS DE L'EGLISE

Opuscule n° II

Rédigé de 1260 à 1272, cette petite somme de théologie est une oeuvre de maturité du Maître. Elle reste inachevée, suite à une extase mystique qui lui fit cesser tout travail d'écriture.

CHAPITRE 1: PRÉAMBULE	8
PREMIÈRE PARTIE: LA FOI.....	8
PREMIER TRAITÉ: DIEU ET L'HOMME.....	8
CHAPITRE 2: PLAN DE LA DOCTRINE SUR LA FOI.....	8
A — Dieu (Chapitres 3 à 67)	9
1°) Dieu et le Père (ch. 3 à 36).....	9
CHAPITRE 3: QUE DIEU EST	9
CHAPITRE 4: NE SE MEUT PAS.....	9
CHAPITRE 5: DIEU EST ÉTERNEL	9
CHAPITRE 6: L'EXISTENCE DE DIEU S'IMPOSE D'ELLE-MÊME	9
CHAPITRE 7: DIEU EST TOUJOURS	10
CHAPITRE 8: IL N'Y A PAS DE SUCCESSION EN DIEU.....	10
CHAPITRE 9: DIEU EST SIMPLE.....	10
CHAPITRE 10: DIEU EST SON ESSENCE.....	11
CHAPITRE 11: L'ESSENCE EN DIEU N'EST PAS AUTRE QUE SON ÊTRE	11
CHAPITRE 12: DIEU N'EST PAS UNE ESPÈCE SOUS UN GENRE	11
CHAPITRE 13: DIEU NE PEUT ÊTRE GENRE DE QUELQUE CHOSE	11
CHAPITRE 14: DIEU N'EST PAS UNE ESPÈCE ATTRIBUABLE A DE NOMBREUX INDIVIDUS	12
CHAPITRE 15: IL EST NÉCESSAIRE DE DIRE QUE DIEU EST UN	12
CHAPITRE 16: DIEU N'EST PAS UN CORPS	12
CHAPITRE 17: IL EST IMPOSSIBLE QU'IL SOIT FORMÉ D'UN CORPS OU VERTU DANS UN CORPS	12
CHAPITRE 18: DIEU EST INFINI SELON SON ESSENCE.....	13
CHAPITRE 19: L'INFINIE PUISSANCE DE DIEU	13
CHAPITRE 20: L'INFINI DE DIEU NE CONTIENT AUCUNE IMPERFECTION	14
CHAPITRE 21: EN DIEU SE TROUVENT LES PERFECTIONS DES CHOSES D'UNE MANIÈRE ÉMINENTE	14
CHAPITRE 22: TOUTES LES PERFECTIONS EN DIEU SONT UNE SEULE ET MÊME CHOSE ..	14
CHAPITRE 23: EN DIEU NE SE TROUVE AUCUN ACCIDENT	15
CHAPITRE 24: LA MULTITUDE DES NOMS DONNÉS A DIEU NE S'OPPOSE PAS A SA SIMPLICITÉ.....	15
CHAPITRE 25: LES NOMS DIVERS DONNÉS A DIEU NE SONT PAS SYNONYMES.....	15
CHAPITRE 26: LE SENS DE CES MÊMES NOMS NE DÉFINIT PAS CE QUE EST DIEU	16
CHAPITRE 27: LES NOMS ET AUTRES CHOSES AU SUJET DE DIEU NE SONT PAS TOUT A FAIT UNIVOQUES NI ÉQUIVOQUES.....	16
CHAPITRE 28: DIEU EST INTELLIGENT	16
CHAPITRE 29: L'INTELLIGENCE EN DIEU N'EST NI UNE POTENTIALITÉ, NI UNE HABITUDE, MAIS UN ACTE	16
CHAPITRE 30: DIEU NE PENSE QUE PAR SON ESSENCE ET NON PAR IMAGE INTELLECTUELLE	17
CHAPITRE 31: EST CE QU'IL PENSE?	17
CHAPITRE 32: DIEU EST VOLONTÉ	17
CHAPITRE 33: CETTE VOLONTÉ EN DIEU NE DIFFÈRE PAS DE SON INTELLIGENCE	17
CHAPITRE 34: LA VOLONTÉ EN DIEU EST SON VOULOIR MÊME	18
CHAPITRE 35: TOUT CE QUI A ÉTÉ DIT PLUS HAUT EST CONTENU DANS UN SEUL ARTICLE DE FOI.....	18
CHAPITRE 36: TOUT CE QUI PRÉCÈDE SE TROUVE DÉJÀ CHEZ LES PHILOSOPHES.....	18

¹ Traduction du père Kreit, 1985.

2°) Le Verbe (ch. 37 à 45)	18
CHAPITRE 37: QU'ENTEND-ON PAR VERBE DANS LES CHOSES DIVINES?	18
CHAPITRE 38: EN LE VERBE EST CONÇU	19
CHAPITRE 39: COMMENT LE VERBE EST-IL COMPARÉ AU PÈRE?	19
CHAPITRE 40: COMMENT FAUT-IL COMPRENDRE LA GÉNÉRATION EN DIEU ?	19
CHAPITRE 41: LE VERBE OU FILS A LE MÊME ÊTRE ET LA MÊME ESSENCE QUE LE PÈRE	19
CHAPITRE 42: CATHOLIQUE ENSEIGNE CES CHOSES	19
CHAPITRE 43: EN IL N'Y A PAS DE DIFFÉRENCE DU VERBE ET DU PÈRE SELON LE TEMPS, L'ESPÈCE OU LA NATURE	19
CHAPITRE 44: CONCLUSION DES PRÉMISSSES	20
CHAPITRE 45: DIEU EST EN LUI-MÊME COMME L'AIMÉ DANS L'AMANT	20
3°) L'Esprit Saint (ch. 46 à 49).....	20
CHAPITRE 46: L'AMOUR EN DIEU S'APPELLE ESPRIT	20
CHAPITRE 47: L'ESPRIT QUI EST EN EST SAINT	21
CHAPITRE 48: L'AMOUR EN N'INTRODUIT AUCUN ACCIDENT	21
CHAPITRE 49: L'ESPRIT SAINT PROCÈDE DU PÈRE ET DU FILS	21
4°) Les relations divines (ch. 50 à 67)	22
CHAPITRE 50: LA TRINITÉ EN NE RÉPUGNE PAS À SON UNITÉ	22
CHAPITRE 51: IL SEMBLE QU'IL Y AIT RÉPUGNANCE À UNE TRINITÉ DES PERSONNES EN DIEU	22
CHAPITRE 52: RÉPONSE A L'OBJECTION: IL N'Y A DE DISTINCTIONS EN QUE LES RELATIONS	22
CHAPITRE 53: LES RELATIONS PAR LESQUELLES SE DISTINGUENT LE PÈRE ET LE FILS ET L'ESPRIT SAINT SONT RÉLLES ET PAS SEULEMENT DE RAISON	24
CHAPITRE 54: CES RELATIONS NE SONT PAS DES ACCIDENTS	24
CHAPITRE 55: CES RELATIONS PRODUISENT EN UNE DISTINCTION PERSONNELLE	24
CHAPITRE 56: IL N'Y A QUE TROIS PERSONNES EN DIEU	24
CHAPITRE 57: DES PROPRIÉTÉS OU NOTIONS EN ET COMBIEN SONT-ELLES DANS LE PÈRE?	25
CHAPITRE 58: DES PROPRIÉTÉS DU FILS ET DE L'ESPRIT SAINT: QUELLES SONT-ELLES ET COMBIEN?	25
CHAPITRE 59: POURQUOI CES PROPRIÉTÉS SONT-ELLES DITES NOTIONS?	25
CHAPITRE 60: BIEN QUE LES RELATIONS SUBSISTANTES EN SOIENT AU NOMBRE DE QUATRE, IL N'Y A CEPENDANT QUE TROIS PERSONNES	26
CHAPITRE 61: SI PAR LA PENSÉE ON ÉCARTE LES PROPRIÉTÉS PERSONNELLES IL N'Y A PLUS D'HYPOSTASES	27
CHAPITRE 62: ÉCARTANT EN ESPRIT LES PROPRIÉTÉS PERSONNELLES L'ESSENCE DIVINE DEMEURE	27
CHAPITRE 63: DU RAPPORT DES ACTES PERSONNELS AUX PROPRIÉTÉS PERSONNELLES	27
CHAPITRE 64: CE QUE SIGNIFIE LA GÉNÉRATION POUR LE PÈRE ET POUR LE FILS	28
CHAPITRE 65: LES ACTES NOTIONNELS NE DIFFÈRENT DES PERSONNES QUE SELON LA RAISON	28
CHAPITRE 66: LES PROPRIÉTÉS RELATIVES SONT L'ESSENCE MÊME DE DIEU	29
CHAPITRE 67: LES RELATIONS NE SONT PAS QUELQUE CHOSE AJOUTÉ DE L'EXTÉRIEUR, COMME LE PRÉTENDENT LES DISCIPLES DE GILBERT DE LA PORRÉE	29
B — Les oeuvres de Dieu: la Création (ch. 68 à 94)	29
1°) En général (ch. 68 à 70)	29
CHAPITRE 68: L'ÊTRE, EFFET PREMIER DE LA DIVINITÉ	29
CHAPITRE 69: EN CRÉANT N'A PAS UTILISÉ DE MATIÈRE	30
CHAPITRE 70: DIEU SEUL PEUT CRÉER	30
2°) Les choses matérielles (ch. 71 à 74)	30
CHAPITRE 71: LA DIVERSITÉ DE LA MATIÈRE N'EST PAS CAUSE DE LA DIVERSITÉ DES CHOSES	30
CHAPITRE 72: COMMENT PRODUIT LES DIVERSES CHOSES ET QUELLE EST LA CAUSE DE LEUR PLURALITÉ	31
CHAPITRE 73: DE LA DIVERSITÉ, DU DEGRÉ, DE L'ORDRE DES CHOSES	31
CHAPITRE 74: PARMIS LES CRÉATURES IL Y EN A QUI SONT PLUS EN PUISSANCE QU'EN ACTE, POUR D'AUTRES C'EST LE CONTRAIRE	31
3°) Les créatures spirituelles (ch. 75 à 94).....	32

a) Les anges (ch. 75 à 78)	32
CHAPITRE 75: LES ÉTRES SUPÉRIEURS A LA MATIÈRE ONT EN PROPRE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE	32
CHAPITRE 76: DE TELLES SUBSTANCES SONT LIBRES D'ARBITRE	32
CHAPITRE 77: DANS CES SUBSTANCES EXISTE UN ORDRE ET DES DEGRÉS SELON LA PERFECTION DE LEUR NATURE	33
CHAPITRE 78: COMMENT ENTENDRE ORDRE ET DEGRÉ DANS LEUR ACTE INTELLIGENT?	33
b) Les hommes (ch. 79-94)	33
CHAPITRE 79: LA SUBSTANCE QUI FAIT L'HOMME INTELLIGENT EST LA MOINDRE PARMIS LES INTELLECTUELLES	33
CHAPITRE 80: DIFFÉRENCE DANS L'INTELLECT ET LE MODE DE PENSER	34
CHAPITRE 81: L'INTELLECT POSSIBLE DE L'HOMME REÇOIT LES FORMES INTELLIGIBLES A PARTIR DES CHOSES SENSIBLES	34
CHAPITRE 82: L'HOMME A BESOIN POUR PENSER DE PUISSANCES SENSITIVES	34
CHAPITRE 83: IL EST NÉCESSAIRE D'ADMETTRE L'EXISTENCE D'UN INTELLECT AGENT	35
CHAPITRE 84: L'ÂME HUMAINE EST INCORRUPTIBLE	35
CHAPITRE 85: N'Y A-T-IL QU'UN INTELLECT POSSIBLE?	36
CHAPITRE 86: L'INTELLECT AGENT N'EST PAS UNIQUE POUR TOUS	38
CHAPITRE 87: L'INTELLECT POSSIBLE ET L'INTELLECT AGENT S'ENRACINENT DANS L'ESSENCE DE L'ÂME	38
CHAPITRE 88: COMMENT CES DEUX PUISSANCES SE TROUVENT DANS UNE MÊME ESSENCE DE L'ÂME	38
CHAPITRE 89: TOUTES LES PUISSANCES ONT LEUR RACINE DANS L'ÂME	39
CHAPITRE 90: UNE SEULE ÂME EN UN SEUL CORPS	39
CHAPITRE 91: LES RAISONS QUI SEMBLERAIENT INDIQUER QU'IL Y AURAIT PLUSIEURS ÂMES DANS L'HOMME	40
CHAPITRE 92: SOLUTION DE CES DIFFICULTÉS	40
CHAPITRE 93: L'ÂME RATIONNELLE N'EST PAS PRODUITE PAR TRANSMISSION NATURELLE	42
CHAPITRE 94: L'ÂME RATIONNELLE N'EST PAS DE SUBSTANCE DIVINE	42
C — Les créatures et leur relation à Dieu (ch. 95 à 147).....	42
1°) En général (ch. 95 à 104)	42
CHAPITRE 95: DIEU EST L'AUTEUR IMMÉDIAT DE CES CHOSES QUI SONT DITES EXISTER PAR UN POUVOIR EXTERNE	42
CHAPITRE 96: N'AGIT PAS PAR NÉCESSITÉ NATURELLE MAIS VOLONTAIREMENT	43
CHAPITRE 97: DANS SON ACTION EST IMMUEBLE	43
CHAPITRE 98: MOTIF EN FAVEUR D'UN MOUVEMENT ÉTERNEL ET LA SOLUTION	43
CHAPITRE 99: LA MATIÈRE AURAIT-ELLE EXISTÉ ÉTERNELLEMENT AVANT LA CRÉATION DU MONDE?	44
CHAPITRE 100: DIEU FAIT TOUTES CHOSES POUR UNE FIN	45
CHAPITRE 101: LA BONTÉ DIVINE EST LA FIN DERNIÈRE DE TOUTES LES CHOSES	46
CHAPITRE 102: LA DIVINE RESSEMBLANCE EST CAUSE DE LA DIVERSITÉ DES CHOSES ..	46
CHAPITRE 103: EN PLUS DE LA CAUSALITÉ DES CHOSES, LA BONTÉ DIVINE EST LA CAUSE DE LEUR MOUVEMENT ET DE LEUR ACTIVITÉ	47
CHAPITRE 104: IL Y A DANS LES CHOSES UNE DOUBLE PUISSANCE A LAQUELLE CORRESPOND UN DOUBLE INTELLECT ET DE LA FIN DE LA CRÉATURE INTELLECTUELLE	48
2°) La fin de l'homme (ch. 105 à 110).....	49
CHAPITRE 105: COMMENT LA FIN DERNIÈRE DE LA CRÉATURE INTELLECTUELLE EST DE VOIR PAR ESSENCE ET COMMENT CELA EST POSSIBLE	49
CHAPITRE 106: LE DÉSIR NATUREL S'APAISE DANS LA VISION DIVINE PAR ESSENCE, EN QUOI CONSISTE LA BÉATITUDE	49
CHAPITRE 107: QUE LE MOUVEMENT VERS POUR LA POSSESSION DE LA BÉATITUDE S'APPARENTE AU MOUVEMENT NATUREL ET QUE LA BÉATITUDE CONSISTE DANS UN ACTE DE L'INTELLIGENCE	49
CHAPITRE 108: DE L'ERREUR DE CEUX QUI METTENT LEUR FÉLICITÉ DANS LES CRÉATURES	50
CHAPITRE 109: QUE SEUL EST BON ESSENTIELLEMENT ET LES CRÉATURES PAR PARTICIPATION	50
CHAPITRE 110: DIEU NE PEUT PAS PERDRE SA BONTÉ	51

3°) Le mal dans les créatures (ch. 111 à 122)	51
CHAPITRE 111: LA CRÉATURE PEUT PERDRE SA BONTÉ	51
CHAPITRE 112: COMMENT LES CRÉATURES PERDENT LEUR BONTÉ PAR LEURS OPÉRATIONS	51
CHAPITRE 113: D'UN DOUBLE PRINCIPE D'ACTION ET COMMENT OU CHEZ QUI IL PEUT Y AVOIR DÉFECTION	51
CHAPITRE 114: QU'ENTEND-ON PAR BIEN OU MAL DANS LES CHOSES?	52
CHAPITRE 115: IL EST IMPOSSIBLE QUE LE MAL CONSTITUE UNE NATURE	52
CHAPITRE 116: COMMENT LE BIEN ET LE MAL SONT DES DIFFÉRENCES DE L'ÊTRE, DES CONTRAIRES ET DES GENRES DE CONTRAIRES	52
CHAPITRE 117: RIEN N'EST ESSENTIELLEMENT MAUVAIS OU TRES MAUVAIS MAIS EST UNE CORRUPTION DU BIEN	53
CHAPITRE 118: LE MAL S'APPUIE SUR LE BIEN COMME SON SUJET	54
CHAPITRE 119: IL Y A DEUX SORTES DE MAUX	54
CHAPITRE 120: DE TROIS SORTES D' ACTIONS ET DE LA CULPABILITÉ	54
CHAPITRE 121: QU'UN MAL REVÊT UN CARACTÈRE DE PEINE NON DE FAUTE	55
CHAPITRE 122: TOUTE PEINE NE CONTRAIRE PAS LA VOLONTÉ DE LA MÊME MANIÈRE	55
4°) De la divine providence (ch. 123 à 147)	55
CHAPITRE 123: TOUT EST SOUMIS A LA PROVIDENCE DIVINE	55
CHAPITRE 124: PAR LES CRÉATURES SUPÉRIEURES RÉGIT LES INFÉRIEURES	56
CHAPITRE 125: LES SUBSTANCES INTELLECTUELLES SUPÉRIEURES RÉGISSENT LES INFÉRIEURES	56
CHAPITRE 126: DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE	57
CHAPITRE 127: LES CORPS SUPÉRIEURS AGISSENT SUR LES CORPS INFÉRIEURS NON SUR L'INTELLIGENCE DE L'HOMME	58
CHAPITRE 128: LES PUISSANCES SENSITIVES QUI PERFECTIONNENT INDIRECTEMENT L'INTELLECT HUMAIN FONT QUE CELUI-CI EST AUSSI INDIRECTEMENT SOUMIS AUX CORPS CÉLESTES	58
CHAPITRE 129: SEUL MEUT LA VOLONTÉ DE L'HOMME ET NON LA CRÉATURE	59
CHAPITRE 130: GOUVERNE TOUTES LES CHOSES ET IL EN MEUT CERTAINES PAR LES CAUSES SECONDES	60
CHAPITRE 131: DIEU DISPOSE TOUT DIRECTEMENT SANS PRÉJUDICE DE SA SAGESSE	60
CHAPITRE 132: RAISONS QUI PARAISSENT MONTRER QUE NE S'OCCUPE PAS DES CHOSES PARTICULIÈRES	61
CHAPITRE 133: SOLUTION DE CES DIFFICULTÉS	61
CHAPITRE 134: SEUL CONNAIT EN PARTICULIER LES FUTURS CONTINGENTS	62
CHAPITRE 135: SE TROUVE PARTOUT PAR SA PUISSANCE, SON ESSENCE ET SA PRÉSENCE, IL DISPOSE DE TOUT DIRECTEMENT	62
CHAPITRE 136: IL EST JUSTE QUE FASSE DES MIRACLES	62
CHAPITRE 137: DES CHOSES QUI SONT FORTUITES OU ACCIDENTELLES	63
CHAPITRE 138: LE DESTIN EST-IL UNE NATURE ET QU'EST-IL?	63
CHAPITRE 139: QU'EST-CE-QUE LA CONTINGENCE?	64
CHAPITRE 140: LA DIVINE PROVIDENCE ÉTANT MAINTENUE BEAUCOUP DE CHOSES SONT CONTINGENTES	64
CHAPITRE 141: CETTE CERTITUDE N'EXCLUT PAS LE MAL	64
CHAPITRE 142: SI DIEU PERMET LE MAL, AUCUNE ATFEINTE N'EST FAITE A SA BONTÉ .	65
CHAPITRE 143: C'EST PAR SA GRACE QUE DIEU EXERCE SA PROVIDENCE ENVERS L'HOMME	65
CHAPITRE 144: DIEU PAR DES DONS GRATUITS REMET LES PÉCHÉS MÊME CEUX QUI TUENT LA GRÂCE	66
CHAPITRE 145: LES PÉCHÉS SONT RÉMISSIBLES	66
CHAPITRE 146: DIEU SEUL PEUT REMETFRE LES PÉCHÉS	67
CHAPITRE 147: ARTICLES DE FOI QUI TRAITENT DES EFFETS DU GOUVERNEMENT DIVIN	67
D — La consommation des siècles (ch. 148 à 162).....	67
1°) L 'homme est la fin des êtres (ch. 148 à 153)	67
CHAPITRE 148: TOUT A ÉTÉ FAIT POUR L'HOMME	67
CHAPITRE 149: QUELLE EST LA FIN DERNIÈRE DE L'HOMME?	68
CHAPITRE 150: COMMENT L'HOMME PARVIENT-IL A L'ÉTERNITÉ COMME EN SON ACHÈVEMENT?	68
CHAPITRE 151: POUR JOUIR DE LA PARFAITE BÉATITUDE L'ÂME DOIT ÊTRE UNIE AU CORPS	68

CHAPITRE 152: CETTE SÉPARATION EST EN PARTIE NATURELLE ET EN PARTIE CONTRE NATURE.....	69
CHAPITRE 153: L'ÂME REPRENDRA ABSOLUMENT LE MÊME CORPS ET NON D'UNE AUTRE NATURE.....	69
2°) Notre résurrection (ch. 154 à 162).....	69
CHAPITRE 154: PAR LA SEULE VERTU DIVINE, L'ÂME REPRENDRA UN MÊME CORPS IDENTIQUE.....	69
CHAPITRE 155: NOUS NE RESSUSCITERONS PAS AU MÊME MODE DE VIE.....	71
CHAPITRE 156: APRÈS LA RÉSURRECTION L'USAGE DE LA NOURRITURE ET DE LA GÉNÉRATION CESSERA.....	71
CHAPITRE 157: CEPENDANT TOUS NOS MEMBRES RESSUSCITERONT.....	72
CHAPITRE 158: NOUS RESSUSCITERONS SANS AUCUN DÉFAUT LA CONSOMMATION DES SIÈCLES.....	72
CHAPITRE 159: L'HOMME RESSUSCITERA DANS LA SEULE VÉRITÉ DE SA NATURE.....	72
CHAPITRE 160: DIEU SUPPLÉERA TOUT DANS LE CORPS AINSI RÉFORMÉ ET TOUT CE QUI MANQUE A LA MATIÈRE.....	72
CHAPITRE 161: SOLUTION DE QUELQUES OBJECTIONS.....	73
CHAPITRE 162: L'ARTICLE DU SYMBOLE CONCERNANT LA RÉSURRECTION DES MORTS.....	73
E — La vie future (ch. 163 à 184).....	74
CHAPITRE 163: QUELLE SERA L'ACTIVITÉ DES RESSUSCITÉS.....	74
CHAPITRE 164: SERA VU DANS SON ESSENCE ET NON PAR SIMILITUDE.....	74
CHAPITRE 165: VOIR DIEU EST LA SUPRÊME PERFECTION ET JOUISSANCE.....	74
CHAPITRE 166: QUE TOUT CE QUI VOIT EST CONFIRMÉ DANS LE BIEN.....	75
CHAPITRE 167: LE CORPS SERA ENTIÈREMENT SOUMIS A L'ÂME.....	75
CHAPITRE 168: DES PRIVILÈGES ACCORDÉS AUX CORPS GLORIFIÉS.....	75
CHAPITRE 169: L'HOMME SERA ALORS RENOUELÉ ET TOUTE LA CRÉATURE CORPORELLE.....	76
CHAPITRE 170: QUELLES CRÉATURES SERONT RENOUELÉES ET QUELLES CRÉATURES DEMEURERONT?.....	76
CHAPITRE 171: LES CORPS CÉLESTES CESSERONT LEUR MOUVEMENT.....	77
CHAPITRE 172: DE LA RÉCOMPENSE OU DU MALHEUR DE L'HOMME SELON SES ŒUVRES.....	78
CHAPITRE 173: LA RÉCOMPENSE ET LE CHÂTIMENT VIENNENT DANS L'AUTRE VIE.....	78
CHAPITRE 174: LE CHÂTIMENT DE L'HOMME QUANT A LA PEINE DU DAM.....	79
CHAPITRE 175: LES PÉCHÉS MORTELS NE SONT PAS REMIS APRÈS CE VIE, MAIS BIEN LES VÉNIELS.....	80
CHAPITRE 176: LES CORPS DES DAMNÉS SOUFFRIRONT ET DEMEURERONT INTACTS SANS LES DONS.....	80
CHAPITRE 177: LES CORPS DES DAMNÉS QUOIQUE SOUFFRANT DEMEURERONT INCORRUPTIBLES.....	80
CHAPITRE 178: LE CHÂTIMENT DES DAMNÉS EXISTE AVANT MÊME LA RÉSURRECTION.....	81
CHAPITRE 179: LA PEINE DES DAMNÉS EST CORPORELLE ET SPIRITUELLE.....	81
CHAPITRE 180: L'ÂME PEUT-ELLE SOUFFRIR DU FEU?.....	81
CHAPITRE 181: APRÈS CETTE VIE IL Y A DES PEINES PURIFICATRICES NON ÉTERNELLES POUR EXPIER LES PEINES DUES AUX PÉCHÉS MORTELS NON SATISFAITES EN CETTE VIE.....	82
CHAPITRE 182: LES PÉCHÉS VÉNIELS DOIVENT AUSSI AVOIR LEUR PURIFICATION.....	82
CHAPITRE 183: POUR UNE FAUTE TEMPORELLE, RÉPUGNE-T-IL A LA JUSTICE DIVINE QU'ON SUBISSE UNE PEINE ÉTERNELLE?.....	82
CHAPITRE 184: CE QU'ON A DIT PRÉCÉDEMMENT CONVIENT AUSSI AUX AUTRES SUBSTANCES SPIRITUELLES COMME AUX ÂMES.....	83
SECOND TRAITÉ: L'HUMANITE DU CHRIST.....	83
CHAPITRE 185: DE LA FOI DANS L'HUMANITÉ DU CHRIST.....	83
A — Le règne du péché (ch. 186 à 198).....	83
CHAPITRE 186: DES PRÉCEPTES DONNÉS AU PREMIER HOMME ET DE LA PERFECTION DE CELUI-CI EN SON PREMIER ÉTAT.....	83
CHAPITRE 187: CE PARFAIT ÉTAT AVAIT NOM: JUSTICE ORIGINELLE, ET DE L'ENDROIT OÙ L'HOMME FUT PLACÉ.....	84
CHAPITRE 188: DE L'ARBRE DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL ET DU PREMIER PRÉCEPTÉ DONNÉ A L'HOMME.....	84
CHAPITRE 189: LE DIABLE SÉDUIT ÈVE.....	85
CHAPITRE 190: QU'EST-CE QUI A SÉDUIT LA FEMME.....	85

CHAPITRE 191: COMMENT LE PÉCHÉ PARVINT JUSQU'À L'HOMME	85
CHAPITRE 192: CONSÉQUENCE DE LA FAUTE: RÉBELLION DES FORCES INFÉRIEURES À LA RAISON.....	85
CHAPITRE 193: DE LA PEINE PORTÉE QUANT À LA NÉCESSITÉ DE MOURIR.....	86
CHAPITRE 194: DES AUTRES DÉFAUTS CONSÉCUTIFS DANS L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ.....	86
CHAPITRE 195: COMMENT CES DÉFAUTS SE SONT TRANSMIS À LA POSTÉRITÉ	86
CHAPITRE 196: LA PRIVATION DE LA JUSTICE ORIGINELLE ENTRAÎNE T-ELLE UNE CULPABILITÉ CHEZ LES DESCENDANTS?	86
CHAPITRE 197: TOUS LES PÉCHÉS NE SONT PAS TRANSMIS AUX DESCENDANTS.....	87
CHAPITRE 198: LE MÉRITE D'ADAM NE FUT PAS UTILE À SES DESCENDANTS POUR LA RÉPARATION.....	87
B — Le mystère de l'incarnation (ch. 199 à 220).....	87
1° Les motifs (ch. 199 à 201)	87
CHAPITRE 199: LA RÉPARATION DE LA NATURE HUMAINE PAR LE CHRIST	87
CHAPITRE 200: C'EST PAR SEUL INCARNÉ QUE LA NATURE A DÛ ÊTRE RÉPARÉE.....	88
CHAPITRE 201: DES AUTRES MOTIFS DE L'INCARNATION DU FILS DE DIEU.....	88
2° Les erreurs théologiques (ch. 202 à 208)	88
CHAPITRE 202: DE L'ERREUR DE PHOTIN AU SUJET DE L'INCARNATION.....	88
CHAPITRE 203: L'ERREUR DE NESTORIUS AU SUJET DE L'INCARNATION ET SA RÉPROBATION	89
CHAPITRE 204: L'ERREUR D'ARIUS AU SUJET DE L'INCARNATION ET SA RÉFUTATION ...	89
CHAPITRE 205: DE L'ERREUR D'APOLLINAIRE ET SA RÉFUTATION AU SUJET DE L'INCARNATION.....	90
CHAPITRE 206: DE L'ERREUR D'EUTYCHÈS QUI POSE UNE UNION DE NATURE.....	91
CHAPITRE 207: CONTRE L'ERREUR MANICHÉENNE QUI DIT QUE LE CHRIST N'EUT PAS DE CORPS MAIS SEULEMENT UNE APPARENCE.....	91
CHAPITRE 208: CONTRE VALENTIN: LE CHRIST EUT UN VRAI CORPS QUI N'ÉTAIT PAS DU CIEL.....	92
3° Qu'est-ce que l'Incarnation ? (ch. 209 à 212).....	92
CHAPITRE 209: QUE DIT AU SUJET DE L'INCARNATION?	92
CHAPITRE 210: IL N'Y A PAS EN LUI DEUX HYPOSTASES	93
CHAPITRE 211: DANS LE CHRIST IL N'Y A QU'UN SUPPÔT ET QU'UNE PERSONNE.....	94
CHAPITRE 212: DE CE QUI EST DIT DANS LE CHRIST UN OU MULTIPLE	95
4° La grâce du Christ (ch. 213 à 216).....	97
CHAPITRE 213: IL FALLAIT QUE LE CHRIST FÛT PARFAIT EN GRÂCE ET EN SAGESSE DE VÉRITÉ.....	97
CHAPITRE 214: LA PLÉNITUDE DE GRÂCE DU CHRIST	97
CHAPITRE 215: LA GRÂCE DU CHRIST EST INFINIE.....	99
CHAPITRE 216: DE LA PLÉNITUDE DE LA SAGESSE DU CHRIST.....	100
5° La nature humaine du Christ et sa conception (ch. 217 à 226).....	102
CHAPITRE 217: DE LA MATIÈRE DU CORPS DU CHRIST	102
CHAPITRE 218: LA FORMATION DU CORPS DU CHRIST N'EST PAS SÉMINALE	103
CHAPITRE 219: QU'EST-CE QUI A FORMÉ LE CORPS DU CHRIST?	103
CHAPITRE 220: EXPOSITION DE L'ARTICLE DU SYMBOLE SUR LA CONCEPTION ET LA NAISSANCE DU CHRIST.....	104
CHAPITRE 221: IL CONVENAIT QUE LE CHRIST NAQUIT D'UNE VIERGE.....	104
CHAPITRE 222: LA BIENHEUREUSE VIERGE EST LA MÈRE DU CHRIST.....	105
CHAPITRE 223: L'ESPRIT SAINT N'EST PAS LE PÈRE DU CHRIST	105
CHAPITRE 224: DE LA SANCTIFICATION DE LA MÈRE DU CHRIST.....	106
CHAPITRE 225: DE LA PERPÉTUELLE VIRGINITÉ DE LA MÈRE DE DIEU	107
C- La passion du Christ (Ch 226-235).....	108
CHAPITRE 226: DES DÉFECTUOSITÉS DU CHRIST.....	108
CHAPITRE 227: POURQUOI LE CHRIST A-T-IL VOULU MOURIR?.....	109
CHAPITRE 228: DE LA MORT DE LA CROIX	110
CHAPITRE 229: LA MORT DU CHRIST.....	111
CHAPITRE 230: LA MORT DU CHRIST A ÉTÉ VOLONTAIRE.....	111
CHAPITRE 231: DE LA PASSION DU CHRIST QUANT À SON CORPS.....	112
CHAPITRE 232: L'ÂME SOUFFRANTE DU CHRIST	113
CHAPITRE 233: LA PRIÈRE DU CHRIST À L'AGONIE	114
CHAPITRE 234: LA SÉPULTURE DU CHRIST	114

CHAPITRE 235: LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS	115
D- La résurrection et l'ascension (ch. 236 à 240)	115
CHAPITRE 236: LA RÉSURRECTION ET LE TEMPS DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST	115
CHAPITRE 237: DE LA QUALITÉ DU CHRIST RESSUSCITÉ.....	116
CHAPITRE 238: Y A-T-IL DES PREUVES CONVAINCANTES DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST?.....	116
CHAPITRE 239: DES DEUX VIES RESTAURÉES EN L'HOMME PAR LE CHRIST	117
CHAPITRE 240: DE LA DOUBLE RÉCOMPENSE DE L'HUMILIATION DU CHRIST, C'EST-À-DIRE LA RÉSURRECTION ET L'ASCENSION	118
E — Le jugement (ch. 241 à 245).....	119
CHAPITRE 241: LE CHRIST JUGERA SELON SA NATURE HUMAINE.....	119
CHAPITRE 242: CELUI QUI CONNAÎT L'HEURE A REMIS LE JUGEMENT AU FILS	119
CHAPITRE 243: TOUS SERONT-ILS JUGÉS?	121
CHAPITRE 244: L'EXAMEN LORS DU JUGEMENT NE VIENT PAS DE CE QUE LE CHRIST DEVRAIT ÊTRE INFORMÉ. LA MANIÈRE ET LE LIEU DU JUGEMENT	122
CHAPITRE 245: LES SAINTS JUGERONT.....	123
F — Répartition des articles du symbole (ch. 246).....	123
CHAPITRE 246: COMMENT SE RÉPARTISSENT LES ARTICLES DU SYMBOLE D'APRÈS CE QUI A ÉTÉ DIT PLUS HAUT.....	123
DEUXIÈME PARTIE: L'ESPÉRANCE	124
A — En général (ch. 1 à 4)	124
CHAPITRE 1: LA VERTU D'ESPÉRANCE EST NÉCESSAIRE À LA PERFECTION DE LA VIE CHRÉTIENNE	124
CHAPITRE 2: C'EST AVEC RAISON QU'UNE PRIÈRE A ÉTÉ PRESCRITE QUI NOUS FAIT OBTENIR CE QUE NOUS ESPÉRONS DE DIFFÉRENCE ENTRE LA PRIÈRE ADRESSÉE A ET AUX HOMMES.....	124
CHAPITRE 3: POUR LA PERFECTION DE NOTRE ESPÉRANCE, IL CONVENAIT QUE LE CHRIST NOUS APPRENNE LA MANIÈRE DE PRIER	125
CHAPITRE 4: POURQUOI CE QUE NOUS ESPÉRONS NOUS DEVONS LE DEMANDER A DANS LA PRIÈRE	125
B — La prière du pater (ch. 5 à 10)	127
CHAPITRE 5: A QUI NOUS DEMANDONS CE QUE NOUS ESPÉRONS EN PRIANT DOIT ÊTRE APPELÉ PAR CELUI QUI PRIE: "NOTRE PERE" ET NON PAS MON PERE	127
CHAPITRE 6: QUE NOTRE PÈRE QUE NOUS PRIONS PUISSE NOUS ACCORDER CE QUE NOUS ESPÉRONS C'EST CE QUE DISENT LES MOTS: QUI ES AUX CIEUX.....	127
CHAPITRE 7: DES CHOSES QU'IL FAUT ESPÉRER DE ET DE LA NATURE DE L'ESPÉRANCE	128
CHAPITRE 8: DE LA PREMIÈRE DEMANDE OÙ NOUS DÉSIRONS QUE LA CONNAISSANCE DE COMMENCÉE EN NOUS SE PERFECTIONNE ET DE SA POSSIBILITÉ	129
CHAPITRE 9: LA SECONDE DEMANDE EST QUE NOUS FASSE PARTICIPER A LA GLOIRE	130
CHAPITRE 10: IL EST POSSIBLE D'OBTENIR LE RÊGNE: LA VISION DE DIEU	136
Ici s'achève le Compendium. Suite à une extase pendant la messe, le frère Thomas s'est refusé à poursuivre sa dictée, disant: "Face à ce que j'ai vu, tout ce que j'ai écrit est paille." La suite est une compilation de Frère Réginald.	136
TROISIÈME PARTIE: LA CHARITÉ.....	139
ARTICLE 1: EST-ELLE QUELQUE CHOSE DE CRÉÉ DANS L'AME ?.....	139
ARTICLE 2: LA CHARITÉ EST-ELLE UNE VERTU?.....	140
ARTICLE 3: LA CHARITÉ EST-ELLE FORME DES VERTUS?	141
ARTICLE 4: LA CHARITÉ EST-ELLE UNE UNIQUE VERTU?.....	142
ARTICLE 5: LA CHARITÉ EST-ELLE UNE VERTU SPÉCIALE DISTINCTE DES AUTRES?	143
ARTICLE 6: LA CHARITÉ PEUT-ELLE EXISTER AVEC LE PÉCHÉ MORTEL?.....	144
ARTICLE 7: LA NATURE RATIONNELLE PEUT-ELLE ÊTRE AIMÉE PAR CHARITÉ?	145
ARTICLE 8: L'AMOUR DES ENNEMIS EST-IL DE LA PERFECTION DE CONSEIL?	146
ARTICLE 9: Y A-T-IL UN CERTAIN ORDRE DANS LA CHARITÉ?	147
ARTICLE 10: LA CHARITÉ PEUT-ELLE ÊTRE PARFAITE EN CETTE VIE?	147
ARTICLE 11: TOUT LE MONDE EST-IL TENU A LA CHARITÉ PARFAITE?	149
ARTICLE 12: LA CHARITÉ UNE FOIS ACQUISE PEUT-ELLE SE PERDRE?	149
ARTICLE 13: LA CHARITÉ SE PERD-ELLE PAR UN SEUL PÉCHÉ MORTEL?	151

CHAPITRE 1: PRÉAMBULE

Le verbe du Père éternel, embrassant toutes choses en son immensité, afin de rétablir l'homme, amoindri par le péché, en la grandeur de la gloire divine, voulut se faire petit en assumant notre petitesse sans abandon de sa majesté. Et pour que personne ne trouve excuse de ne pas devoir acquérir l'enseignement de la divine parole qu'il avait transmise abondamment et clairement à l'intention des studieux en divers livres de la Sainte Ecriture, pour ceux qui étaient trop occupés, il enferma la doctrine du salut de l'homme sous un court résumé.

En effet le salut de l'homme consiste 1° d'abord dans la connaissance de la vérité pour que diverses erreurs n'obscurcissent pas l'intelligence humaine ; 2° ensuite dans la recherche de la fin nécessaire, de peur qu'en poursuivant des fins étrangères on ne manque la vraie félicité ; 3° enfin dans l'observance de la justice, pour échapper à la souillure des vices.

1° FOI: Or cette connaissance nécessaire au salut de l'homme, le Verbe l'a condensée en quelques brefs articles de foi. D'où cette parole de l'Apôtre aux Romains: «En raccourci, la parole du Seigneur va retentir sur la terre» (9, 28) et «C'est le verbe de la foi que nous prêchons» (10, 8).

2° ESPERANCE: La recherche humaine, il l'a rectifiée en une courte prière, dans laquelle il nous apprend à prier et où il nous montre à quoi doivent tendre notre volonté et notre espérance.

3° CHARITE: L'humaine justice qui consiste dans l'observance de la loi, il la porte à sa perfection dans l'unique précepte de la charité" en effet la plénitude de la loi est la charité" (Rom 13, 10).

D'où l'Apôtre enseigne que dans la foi, l'espérance et la charité, comme en un résumé de notre salut, consiste toute la perfection de la vie présente. Et il dit : "Maintenant demeurent la foi, l'espérance et la charité" (1 Cor 13, 13). C'est donc par ces trois choses, dit saint Augustin (Ench. ch. 3), que nous honorons Dieu.

Afin donc de te donner un abrégé de la doctrine au sujet de la religion chrétienne, mon très cher fils Reginald, et pour que tu puisses l'avoir sous les yeux, toute mon intention dans le présent ouvrage se tournera vers ces trois choses : d'abord la foi, ensuite l'espérance, enfin la charité. C'est cet ordre que suit l'Apôtre et que la droite raison réclame. Car l'amour pour être droit doit proposer à l'espérance une fin qui lui est dûment proposée, ce qui ne peut être sans la connaissance de la vérité.

D'abord donc nécessité de la foi qui te fera connaître la vérité. Ensuite l'espérance qui dirigera ton intention vers la fin. Enfin nécessité de la charité qui réglera entièrement ton coeur.

PREMIÈRE PARTIE: LA FOI

PREMIER TRAITÉ: DIEU ET L'HOMME

CHAPITRE 2: PLAN DE LA DOCTRINE SUR LA FOI

La foi est l'avant-goût de cette connaissance qui doit nous rendre heureux dans le siècle futur. L'Apôtre dit qu'" elle est la substance des choses qu'on doit espérer" (Hébreux 11, 1). C'est comme si elle faisait subsister en nous et en son commencement la future béatitude. Cette connaissance béatifiante, nous enseigne le Seigneur, peut se ramener à deux points: la divine Trinité et l'humanité du Christ. D'où sa prière au Père: "Ceci est la vie éternelle : qu'ils te connaissent toi le vrai Dieu et celui que tu as envoyé le Seigneur Jésus" (Jean 17, 3).

Autour de ces deux points se concentre toute la connaissance de foi. Ce qui n'est pas étonnant car l'humanité du Christ est la voie qui conduit au Père. Il faut donc tant qu'on est en voyage connaître la voie par laquelle/on peut arriver au but ; et dans la patrie divine on ne pour rait dignement rendre grâce sans avoir connu la voie par laquelle on est sauvé. D'où ces paroles du Sauveur à ses Apôtres : "Et vous savez où je vais et vous en connaissez la voie." (Jean 14, 4)

Sur la divinité, il faut connaître trois choses : l'unité d'essence, la Trinité des personnes, les oeuvres de la divinité.

A — Dieu (Chapitres 3 à 67)

1°) Dieu et le Père (ch. 3 à 36)

CHAPITRE 3: QUE DIEU EST

A propos de l'unité de l'essence divine, la première chose à croire est que Dieu est ; ce qui peut être manifesté par la raison. Nous voyons en effet que toutes les choses qui sont mues le sont par d'autres, les inférieures par les supérieures comme les éléments par les corps célestes. Et dans les éléments, le plus fort meut ce qui est plus faible; et aussi dans les corps célestes, les inférieurs sont sous la motion des supérieurs. Or il est impossible de remonter à l'infini. En effet puisque tout ce qui est mû par quelque chose est comme l'instrument d'un premier moteur, s'il n'y a pas de premier moteur, toutes les choses qui meuvent seront des instruments. Or si on procède à l'infini dans ce qui meut et ce qui est mû, il n'y aura pas de premier moteur; alors les réalités en nombre infini qui meuvent et qui sont mues seront des instruments. N'est-il pas ridicule même pour des ignorants, d'affirmer que des instruments ne sont pas mus par quelque agent principal? En effet cela est semblable à celui qui, pour la construction d'un coffre ou d'un lit, ferait intervenir la scie ou la hachette sans l'opération même du menuisier. Il faut donc qu'un premier moteur existe, qui soit au-dessus de tous, et ce premier moteur nous l'appelons Dieu.

CHAPITRE 4: NE SE MEUT PAS

Il faut donc admettre que Dieu ne se meut pas lui qui meut tout le reste. Comme il est le premier moteur, s'il était en mouvement, il devrait se mouvoir lui-même ou l'être par un autre. Il ne peut être mû par un autre avant lui puisqu'il est le premier moteur. S'il se meut lui-même, il y a deux hypothèses: ou qu'il soit en même temps mû et moteur ou qu'une partie de lui-même soit mue et l'autre la meuve. Dans le premier cas puisque tout ce qui est mû, comme tel, est en puissance et que ce qui meut est en acte, s'il est moteur et à la fois mû, il serait à la fois puissance et acte ; ce qui est impossible. Dans le second cas, il y aurait une partie qui meut et l'autre mue et il ne serait plus en lui-même le premier moteur mais seulement en fonction de la partie qui meut. Or ce qui est par soi-même existe avant ce qui n'est pas par soi. Il ne peut donc pas être le premier moteur si en raison seule ment de sa partie cela lui convient. Il faut donc que le premier moteur soit totalement immobile. On peut faire la même constatation dans tout ce qui meut et est mû. En effet tout mouvement provient de quelque chose qui est immobile, c'est-à-dire qui n'est pas mû selon cette sorte de mouvement. Il en est ainsi des altérations, des générations, des corruptions dans le domaine des choses inférieures ; celles-ci sont ramenées comme à leur premier moteur à un agent céleste qui lui non plus n'est pas mû selon cette sorte de mouvement mais qui est sans génération, sans corruption et sans altération. Ce qui donc est le premier principe de tout mouvement doit être absolument immobile.

CHAPITRE 5: DIEU EST ÉTERNEL

Ceci nous amène à conclure que Dieu est éternel. En effet, tout ce qui commence ou cesse d'exister, l'est par mouvement ou par mutation. Seul le mouvement, seul le changement ont un commencement et une fin. Or nous avons montré que Dieu est absolument immobile; il est donc éternel.

CHAPITRE 6: L'EXISTENCE DE DIEU S'IMPOSE D'ELLE-MÊME

On en conclut aussi que l'existence de Dieu est de soi nécessaire. En effet tout ce qui peut être ou ne pas être est changeant. Or nous avons établi que Dieu ne peut absolument pas changer; donc il n'est pas possible que Dieu soit et ne soit pas. Tout ce qui est et qui ne peut pas ne pas être doit

nécessairement être par lui-même. Car être nécessairement et ne pouvoir ne pas être c'est la même chose. Il est donc nécessaire que Dieu soit.

De même tout ce qui peut être ou n'être pas exige qu'un autre le fasse exister ; car quant à lui-même il y est indifférent. Or ce qui fait que quelque chose est, lui est antérieur. Donc à ce qui peut être ou n'être pas il y a quelque chose d'antérieur. Or rien n'est antérieur à Dieu. Donc il ne lui est pas possible d'être ou de n'être pas mais il est nécessaire qu'il soit. Et comme il y a des choses nécessaires qui ont une cause à leur nécessité et qui leur est antérieure, Dieu lui qui est le premier de toutes choses n'a pas de cause à sa nécessité. D'où il est nécessaire que Dieu soit de lui-même.

CHAPITRE 7: DIEU EST TOUJOURS

Par là il est manifeste que Dieu est toujours. En effet tout ce qui est nécessairement est toujours ; car ce qui ne peut n'être pas il est impossible qu'il ne soit pas et ainsi il est toujours. Mais il est nécessaire que Dieu soit, comme on l'a montré (ch. 6). Dieu est donc toujours.

De plus rien ne commence ni ne cesse que par mouvement et changement. Or Dieu est absolument immuable, comme on l'a montré (ch. 4). Il est donc impossible qu'Il ait commencé ou cesse d'exister. De même ce qui ne fut pas toujours, s'il commence à exister a besoin d'un autre qui le fasse exister. Rien en effet ne peut passer de soi-même de la puissance à l'acte ou du non-être à l'être. Or Dieu ne peut avoir une cause puisqu'Il est l'être premier. En effet la cause est antérieure à ce qui est causé. Il est donc nécessaire que Dieu ait toujours été.

De plus ce qui convient à quelqu'un non en vertu d'une cause extérieure lui appartient essentiellement. Que Dieu existe ne lui vient pas d'une cause extérieure, car alors cette cause lui serait antérieure. Dieu a donc de lui-même son être. Mais les choses qui sont par elles-mêmes, sont de toujours et de nécessité. Dieu est donc depuis toujours.

CHAPITRE 8: IL N'Y A PAS DE SUCCESSION EN DIEU

Par là aussi il est manifeste qu'il n'y a pas de succession en Dieu, mais que tout son être est en une fois : la succession en effet n'existe qu'en ceux qui en quelque manière sont sujets au mouvement; en effet l'avant et l'après du mouvement sont la cause de la succession dans le temps. Or Dieu n'est pas sujet au mouvement, comme on l'a montré; il n'y a donc en Dieu aucune succession mais son être tout entier est en même temps.

De même : si l'être de quelque chose n'est pas tout entier en même temps c'est que quelque chose en lui vient à disparaître et que quelque chose lui advient. Disparaît en effet ce qui passe et ce qui lui advient est une chose à venir. Or pour Dieu rien ne dépérit ni ne s'accroît car il est immobile ; donc son être est tout entier à la fois. Or ces deux choses sont propres à l'éternité. Cela en effet est proprement éternel qui est depuis toujours et dont l'être est tout entier et à fois, selon ce que dit Boèce : "L'éternité est la possession parfaite, toute à la fois, d'une vie sans fin" (Consol. Phil. 5. 6).

CHAPITRE 9: DIEU EST SIMPLE

De là aussi il apparaît que le premier moteur doit être simple. Car en toute composition il faut deux choses: qu'ils soient mutuellement l'une par rapport à l'autre puissance et acte. Dans le premier moteur, s'il est tout à fait immobile, on ne peut y trouver la potentialité avec l'actuation, car tout ce qui est en puissance est mobile : il est donc impossible que le premier moteur soit composé.

De plus: pour tout composé il faut nécessairement que quelque chose lui soit antérieur, car ses composants sont naturellement antérieurs au composé ; celui donc qui est le premier de tous les êtres ne peut être composé. Nous constatons aussi dans l'ordre des choses composées que les plus simples existent d'abord, car leurs éléments sont naturellement antérieurs aux corps mixtes. De même aussi parmi les éléments, le feu est premier à cause de sa très grande simplicité. Plus antérieurs encore sont les corps célestes parce que constitués d'une plus grande simplicité étant purs de toute contrariété. Il reste donc que de tous les êtres le premier doit être absolument simple.

CHAPITRE 10: DIEU EST SON ESSENCE

Il s'en suit ultérieurement que Dieu est son essence. En effet l'essence de chaque chose est ce que signifie sa définition. Or ce dont on donne la définition est identique à ce qu'il est en réalité, à moins que par accident cette définition se voie affectée de ce qui n'est pas son être ; qu'un homme soit blanc cela est étranger à son être rationnel et mortel; d'où animal rationnel et mortel est même chose qu'homme mais n'est pas identique à homme blanc en tant que blanc. En toute chose donc où ne se trouve pas de dualité où l'un est par soi et l'autre par accident, il faut que l'essence lui soit absolument identique. Or en Dieu comme Il est simple on ne trouve pas de dualité dont l'un est par soi et l'autre par accident ; il faut donc que son essence soit absolument identique à lui-même.

De même en toute essence il n'y a pas absolue identité avec la chose dont elle est l'essence ; on y trouve quelque chose par manière de puissance et quelque chose par manière d'acte car l'essence se rapporte formellement à la chose dont elle est l'essence comme l'humanité pour l'homme; or en Dieu on ne trouve ni puissance ni acte, mais il est acte pur ; il est lui-même sa propre essence.

CHAPITRE 11: L'ESSENCE EN DIEU N'EST PAS AUTRE QUE SON ÊTRE

Ensuite il s'impose que l'essence de Dieu ne soit pas autre que son être. En toute chose en effet où autre est l'essence et autre est son être, il faut que ce qu'elle est, soit autre que ce en quoi elle est ; car par son être on dit de toute chose qu'elle est, par son essence on dit ce en quoi elle est. D'où la définition qui signifie l'essence montre ce en quoi une chose est. Or en Dieu autre n'est pas ce qui est et autre ce en quoi quelque chose est, puisqu'il n'y a pas en lui de composition, comme on l'a montré (ch. 9). Chez lui donc son essence n'est autre que son être.

De même. On a montré (ch. 4 et 9) que Dieu est acte pur sans mélange de puissance. Il faut donc que son essence soit l'acte dernier, car un acte qui est vers ce qui est dernier est en puissance à l'acte dernier. Or l'acte dernier est l'être lui-même. En effet, comme tout mouvement est sortie de la puissance vers l'acte, cela doit être l'acte dernier ce vers quoi tend tout le mouvement; et comme le mouvement naturel tend vers ce qui est naturellement désiré, cela sera l'acte dernier ce que toutes les choses désirent. Et c'est l'être. Il faut donc que l'essence divine qui est l'acte pur et dernier soit l'être même.

CHAPITRE 12: DIEU N'EST PAS UNE ESPÈCE SOUS UN GENRE

D'où il appert que Dieu n'est pas dans un genre tel une espèce. Car la différence ajoutée au genre constitue l'espèce; donc l'essence de n'importe quelle espèce ajoute quelque chose au genre. Mais l'être même qui est l'essence de Dieu ne contient rien en soi qui s'ajoute à un autre. Dieu donc n'est pas espèce de quelque genre.

De même. Puisque le genre a la possibilité de contenir des différences, dans tout ce qui est constitué de genre et de différences se trouve un acte mêlé de puissance. Or on a montré (ch. 4 et 9) que Dieu est acte pur sans mélange aucun de puissance. Son essence n'est donc pas constituée de genre et de différences ; et ainsi Il n'est pas dans un genre.

CHAPITRE 13: DIEU NE PEUT ÊTRE GENRE DE QUELQUE CHOSE

Ultérieurement il faut montrer qu'il n'est pas non plus possible que Dieu soit un genre. Le genre en effet ne fait pas qu'une chose est, mais ce qu'elle est. Car c'est par les différences spécifiques qu'une chose est constituée en son être propre. Mais cela qui est Dieu c'est l'être même. Il est donc impossible qu'Il soit un genre.

De même. Tout genre se répartit en plusieurs espèces. Or on ne doit pas accepter de différences de l'être lui-même; les différences en effet ne participent pas à un genre, si ce n'est accidentellement en tant que les espèces constituées par leur différence spécifique participent à un genre: or toute différence doit participer à l'être parce que le non-être n'est pas différence de quelque chose'. Il est donc impossible que Dieu soit un genre qu'on attribuerait à de nombreuses espèces.

1. Par ex. ce qui est dit inanimé n'est pas quelque chose ; c'est un concept qui veut exprimer le contraire de ce qui est animé.

CHAPITRE 14: DIEU N'EST PAS UNE ESPÈCE ATTRIBUABLE A DE NOMBREUX INDIVIDUS

Et il n'est pas non plus possible qu'Il soit comme une espèce attribuable à beaucoup d'individus. En effet ceux-ci sont communs à une même essence et se distinguent par autre chose qui n'est pas de leur essence spécifique; comme les hommes ont en commun l'humanité, mais ils se distinguent entre eux par quelque chose d'autre que leur humanité ; or cela ne peut arriver en Dieu, car Dieu lui-même est son essence, comme on l'a montré (ch. 10). Il est donc impossible que Dieu soit une espèce qui soit attribuée à plusieurs individus.

De même. Plusieurs individus contenus sous une même espèce ont chacun leur propre existence bien qu'ils soient de la même essence. Partout donc où il y a plusieurs individus sous une seule espèce, il faut qu'autre soit l'être et autre l'essence spécifique. Or en Dieu l'être et l'essence sont la même chose, comme on l'a montré (ch. 11). Il est donc impossible que Dieu constitue une espèce attribuable à plusieurs.

CHAPITRE 15: IL EST NÉCESSAIRE DE DIRE QUE DIEU EST UN

De ceci aussi il appert qu'il est nécessaire qu'il n'y ait qu'un seul Dieu Car supposons qu'il y ait beaucoup de dieux, on le dira dans un sens équivoque ou dans un sens univoque. Équivoque, ce sens n'est ici d'aucun secours:

En effet rien n'empêche que ce que nous appelons pierre, d'autres l'appellent Dieu ; univoque, il faut qu'ils aient en commun ou le genre ou l'espèce. Or on a montré (ch. 13 et 14) que Dieu ne : peut être ni genre ni espèce attribuables à plusieurs. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux.

De même. Ce par quoi une essence commune s'individualise ne peut convenir à plusieurs: d'où, bien qu'il puisse y avoir plusieurs hommes, cependant cet homme (donné) ne sera jamais que cet homme unique. Si donc une essence vient à être individualisée en elle-même et non en vertu d'autre chose il ne sera pas possible qu'elle convienne à plusieurs. Mais l'essence divine est par elle-même individualisée parce qu'en Dieu l'essence n'est pas autre que l'être ; on a montré en effet que Dieu est son essence (ch. 10). Il est donc impossible que Dieu ne soit pas unique.

De même. Il y a deux manières pour qu'une forme soit multiple : d'une part par ses différences, comme la forme générale, comme la couleur en diverses espèces de couleurs ; d'autre part par le sujet, soit la blancheur. Donc toute forme qui ne se multiplie pas par ses différences, si elle n'est pas une forme existant en un sujet, il est impossible qu'elle se multiplie, comme la blancheur qui subsisterait hors d'un sujet serait alors unique. Or l'essence divine est l'être même où il n'y a pas place pour des différences comme on l'a montré (ch. 11 et 13). Comme donc l'être même divin est une forme subsistait par elle-même en ce que Dieu est à soi l'être, il n'est pas possible que l'essence divine soit autre qu'une seule. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux.

1. Plusieurs sujets blancs.

CHAPITRE 16: DIEU N'EST PAS UN CORPS

Il est de plus évident que Dieu ne peut être un corps. Car en tout corps se trouve quelque composition; tout corps en effet est fait de parties. Donc ce qui est tout à fait simple ne peut être un corps.

De même toute l'expérience nous apprend qu'aucun corps ne meut que s'il n'est lui-même. Si donc le premier moteur est tout à fait immobile il est impossible qu'il soit un corps.

CHAPITRE 17: IL EST IMPOSSIBLE QU'IL SOIT FORMÉ D'UN CORPS OU VERTU DANS UN CORPS

De même il n'est pas possible qu'Il soit forme d'un corps ou vertu dans un corps. En effet comme tout corps est mobile, s'il est mû, tout ce qui est de lui doit de même être mobile au moins par accident. Or le premier moteur ne peut être mû ni par soi ni par accident, puisqu'il doit être lui-même tout à fait immobile, comme on l'a montré (ch. 4). Donc il est impossible qu'il soit forme ou vertu² dans un corps.

De même. Pour mouvoir, tout moteur doit être maître de la chose qu'il meut. Nous constatons en effet que plus la vertu motrice excède la vertu du mobile, plus aussi est rapide le mouvement. Celui donc qui est le premier moteur parmi tous les autres doit maîtriser au maximum les choses mises en mouvement ; or cela ne serait pas passible s'il était un tant soit peu lié au mobile ; ce qui serait le cas s'il en était la forme ou la force. Il faut donc que le premier moteur ne soit pas un corps, ni une force dans un corps, ni une forme dans un corps. Anaxagore en a tiré la conclusion d'une intelligence indépendante qui puisse commander et mouvoir toutes choses.

CHAPITRE 18: DIEU EST INFINI SELON SON ESSENCE

On peut de là en inférer qu'Il est infini : il ne s'agit pas de l'infini par privation qui est une passion de la quantité, c'est-à-dire d'après ce qu'on dit infini, ce qui de sa nature a une fin à cause de son genre, mais n'en a pas'. Mais il s'agit de l'infini par négation selon que ce qui est dit infini n'est en aucune manière fini. Aucun acte en effet n'est fini que par la puissance qui est une aptitude réceptive. Nous constatons en effet que les formes sont limitées selon la potentialité de la matière³. Si donc le premier moteur est un acte sans mélange de potentialité, car il n'est pas forme d'un corps ni une vertu dans un corps, il est nécessaire qu'il soit lui-même infini.

C'est aussi ce que démontre l'ordre même que l'on rencontre dans les choses : car parmi les êtres ceux qui sont plus élevés sont aussi plus importants à leur manière. Parmi les éléments en effet ceux qui sont supérieurs sont plus importants par la quantité, comme aussi en simplicité; ce que démontre leur genèse, comme par dilatation le feu naît de l'air, celui-ci de l'eau et l'eau de la terre. Or le corps céleste apparaît manifestement excéder toute la quantité des éléments. Ce qui donc parmi tous les êtres est premier et que rien d'autre ne peut précéder, doit être à sa manière d'une infinie grandeur.

Quoi d'étonnant si ce qui est simple et exempt de quantité corporelle soit tenu pour infini et dépasse par son immensité toute quantité corporelle ; c'est aussi le cas pour notre intelligence qui est simple et incorporelle parce qu'elle connaît, elle surpasse toute quantité corporelle et elle embrasse tout. A bien plus forte raison donc celui qui est le premier de tous les êtres surpasse-t-il par son immensité tout l'univers et tout ce qu'il renferme.

CHAPITRE 19: L'INFINIE PUISSANCE DE DIEU

D'où il apparaît aussi que Dieu possède une puissance infinie. En effet la puissance d'une chose vient de son essence. Car tout ce qui est, agit selon son mode d'être. Si donc Dieu selon son essence est infini, sa puissance doit être aussi infinie.

Ceci apparaît de même si l'on considère attentivement l'ordre des choses. Car tout ce qui est en puissance, l'est selon la vertu passive qu'il a de recevoir; et selon qu'il est actué il possède une vertu active. Ce qui est donc uniquement en puissance, soit la matière première, possède un pouvoir

² Vertu = pouvoir, faculté.

³ La matière n'est pas infinie elle est, dit s. Jean Damascène, limitée (donc privée) par le lieu et le temps ou ce qu'on peut lui attribuer, tandis que Dieu est infini par ce qu'on ne peut pas le limiter (négativement) ni quant au temps, ni quant au lieu, ni quant à toute autre qualité ou propriété comme sa puissance, sa sagesse, etc.

infini de réception mais elle ne participe en rien au pouvoir d'acte. Et au-dessus de la matière première, plus une chose a de formalité, plus aussi est grand son pouvoir d'action. C'est pourquoi le feu est parmi tous les éléments actifs le plus actif. Dieu donc qui est acte pur sans aucun mélange de potentialité jouit d'une infinie puissance d'action par-dessus toutes choses.

CHAPITRE 20: L'INFINI DE DIEU NE CONTIENT AUCUNE IMPERFECTION

L'infini que nous découvrons dans les quantités comporte de l'imperfection; cependant quand on dit que Dieu est infini on veut dire qu'en lui se trouve la plus haute perfection. En effet l'infini des quantités ressortit à la matière d'après qu'elle n'a pas de fin⁴. Or l'imperfection d'une chose lui vient selon que la matière inclut une privation; et toute perfection vient de la forme. Puis donc que Dieu est infini parce qu'il est forme ou acte sans mélange aucun de matière ni de potentialité son infini atteint à la suprême perfection.

On peut aussi le constater par analogie des choses habituelles ; car bien que dans une et même chose, qui est amenée de l'imparfait au parfait, vienne d'abord l'imparfait avant le parfait, comme par exemple l'enfant avant l'homme fait, cependant toute imperfection tire son origine de ce qui est parfait. En effet l'enfant ne peut naître que de l'homme fait: toute semence vient d'un animal ou d'une plante. Donc celui qui est à l'origine de toutes choses et qui les meut ne peut ne pas être infiniment parfait.

CHAPITRE 21: EN DIEU SE TROUVENT LES PERFECTIONS DES CHOSES D'UNE MANIÈRE ÉMINENTE

De là aussi il apparaît que toutes les perfections de toutes les choses doivent se trouver originairement et en surabondance en Dieu. Car tout ce qui meut une autre vers sa perfection, possède déjà cette perfection qu'il veut produire, tel le maître qui possède la science avant de la communiquer au disciple. Dieu donc qui est le premier moteur et dirige toutes les choses vers leur perfection doit nécessairement posséder déjà toutes leurs perfections et d'une manière éminente.

De même. Tout ce qui possède quelque perfection sans les avoir toutes est limité sous un genre ou une espèce. Car par la forme qui est perfection d'une chose, toute chose se trouve sous un genre ou une espèce ; une telle chose ne peut pas être d'une essence infinie ; car la toute dernière différence qui la situe dans une espèce met un terme à son essence ; c'est pourquoi le concept qui fait connaître l'espèce est dit définition ou fin.

Si donc la divine essence est infinie, il est imposé qu'elle ait la perfection seulement d'un genre ou des espèce et soit privée des autres ; mais il faut que les imperfections de tous les genres et de toutes les espèces existent en elle.

CHAPITRE 22: TOUTES LES PERFECTIONS EN DIEU SONT UNE SEULE ET MÊME CHOSE

En conclusion des choses dites plus haut, il est manifeste que Dieu possède toutes les perfections comme une seule et même chose. On a montré plus haut (ch. 9) que Dieu est simple ; mais ce qui est simple ne peut être diversifié selon les choses qui s'y trouvent. Si donc en Dieu se trouvent les perfections de toutes choses, il est impossible qu'elles soient diverses en lui. Il reste donc que toutes sont une en lui.

Cela est manifeste quand on considère ce qui se passe dans les facultés de connaissance. Car une force supérieure, en un seul et même acte, connaît toutes les choses que connaissent les forces inférieures selon leur diversité en effet tout ce que la vue, l'ouïe et les autres sens perçoivent, l'intelligence les distingue d'une unique et simple vertu. Il en va de même dans les sciences. Car

⁴ L'infini, qui est dans les quantités, signifie le désir insatisfait de la matière vers sa détermination.

comme les sciences inférieures sont multiples selon les divers genres de choses au sujet desquelles elles appliquent leur effort cependant leur est supérieure une unique science qui embrasse tout et qu'on appelle philosophie première.

Il en est de même chez les puissances de ce monde. Car dans le pouvoir royal, qui est un, sont inclus tous les pouvoirs qui sont répartis en diverses charges sous la souveraineté du royaume. Ainsi donc les perfections qui sont multiples dans les choses inférieures selon leur diversité même doivent se réunir au sommet des choses, c'est-à-dire en Dieu.

CHAPITRE 23: EN DIEU NE SE TROUVE AUCUN ACCIDENT

De là aussi apparaît qu'en Dieu ne peut exister aucun accident. En effet si en lui toutes les perfections sont une et que la perfection c'est d'être, de pouvoir et d'agir et le reste, il est nécessaire que tout soit en lui comme l'être identique à son essence. Aucune de ces choses donc n'est en lui un accident.

De même, il est impossible d'être infini en perfection si à cette perfection peut s'y ajouter quelque chose. Or si quelque chose doit sa perfection à un accident et comme tout accident s'ajoute à l'essence, il faut que cette perfection soit ajoutée à son essence. On ne trouve donc pas en son essence une perfection infinie. Or on a montré (ch. 18 et 20) que Dieu selon son essence est d'une infinie perfection. En lui donc ne peut se trouver aucune perfection accidentelle, mais tout ce qui est en lui est sa substance. C'est aussi ce qu'on peut déduire de sa suprême simplicité, et de ce qu'il est l'acte pur et le premier de tous les êtres. Entre l'accident et son sujet existe en effet une sorte de composition. De même un sujet ne peut être acte pur puisque l'accident est une certaine forme ou acte du sujet. Toujours aussi ce qui est par soi-même est antérieur à l'accident. De tout ce qui précède il ressort à l'évidence que rien d'accidentel ne peut exister en Dieu.

CHAPITRE 24: LA MULTITUDE DES NOMS DONNÉS A DIEU NE S'OPPOSE PAS A SA SIMPLICITÉ

Par là apparaît la raison des nombreux noms dont Dieu est appelé, bien qu'en lui-même il soit absolument simple. Comme en effet notre intelligence ne suffit pas à saisir son essence même, elle arrive à le connaître par les choses qui nous entourent où se trouve les diverses perfections dont la racine unique et l'origine sont en Dieu, comme on l'a montré (ch. 22). Et comme nous ne pouvons nommer que ce que nous saisissons par l'intelligence — les noms en effet sont les signes des idées — nous ne pouvons nommer Dieu que par les perfections que nous trouvons dans les choses, dont l'origine est en lui. Et parce que ces perfections sont multiples on doit bien donner à Dieu des noms multiples.

Si nous pouvions voir son essence même, la multitude des noms ne serait pas nécessaire ; cette connaissance serait très simple, comme simple est son essence. C'est ce que nous attendons dans la gloire, selon ce que dit le prophète Zacharie: "En ce jour-là il y aura un seul Seigneur et unique sera son nom (14, g). "

CHAPITRE 25: LES NOMS DIVERS DONNÉS A DIEU NE SONT PAS SYNONYMES

De ce qui vient d'être dit nous pouvons considérer trois choses, dont la première est que les noms divers donnés à Dieu ne sont cependant pas des synonymes. En effet pour que des noms soient synonymes, ils doivent signifier une même chose et représenter le même concept dans l'intelligence. Que si une même chose est conçue sous divers aspects, soit les saisies que l'intelligence en a, ce ne sont pas des noms synonymes ; car ce n'est pas tout à fait la même signification puisque les noms signifient directement des concepts de l'intelligence et qui sont des similitudes des choses.

Et donc les divers noms que l'on donne à Dieu signifient diverses conceptions que notre intelligence en a ; ils ne sont pas synonymes, bien qu'ils s'appliquent absolument à la même chose.

CHAPITRE 26: LE SENS DE CES MÊMES NOMS NE DÉFINIT PAS CE QUE EST DIEU

La seconde chose est que notre intelligence ne pouvant saisir parfaitement l'essence divine selon quelqu'une de ces conceptions que signifient les noms qu'on lui applique, il est impossible de définir ce qu'est Dieu, comme la sagesse ne définit pas la puissance de Dieu et de même quant aux autres noms. Ce qui est évident aussi d'une autre manière. En effet toute définition est faite de genre et d'espèce ; aussi ce qui est proprement défini c'est l'espèce. Or on a montré (ch. 12 et 14) que l'essence divine n'est pas comprise sous quelque genre ni sous quelque espèce; d'où elle ne peut être sous quelque définition.

CHAPITRE 27: LES NOMS ET AUTRES CHOSES AU SUJET DE DIEU NE SONT PAS TOUT À FAIT UNIVOQUES NI ÉQUIVOQUES

La troisième chose au sujet des noms donnés à Dieu est qu'ils ne sont pas tout à fait univoques ni équivoques. Ils ne sont pas univoques : car ce qui est dit de la créature n'est pas la définition de ce qu'on dit de Dieu. Or il faut une même définition quand il s'agit de noms univoques. De même ils ne sont pas tout à fait équivoques. Dans les choses en effet qui sont fortuitement équivoques, un même nom est donné à une chose sans aucun rapport avec une autre de sorte qu'on ne peut raisonner de l'une à l'autre. Les noms qui sont donnés à Dieu et aux choses sont attribués à Dieu selon un certain rapport qu'il a avec elles et dans lesquelles notre intelligence considère leur signification; et donc nous pouvons raisonner au sujet de Dieu par d'autres choses. Il n'y a donc pas équivoque totale comme c'est le cas des équivoques fortuites. On s'exprime donc par analogie, c'est-à-dire selon une proportion commune à Dieu et à la créature'. En effet de ce que nous rapportons les choses à Dieu, comme à leur première origine, ces noms qui signifient les perfections des autres choses nous les attribuons à Dieu. Bien que ces noms conviennent d'abord à la créature, du fait que des créatures l'intelligence impose un nom pour monter vers Dieu, en réalité cependant ces noms sont dits de Dieu par priorité, duquel les perfections descendent vers les choses.

1. Par exemple, être sage pour l'homme a quelque rapport avec la sagesse en Dieu.

CHAPITRE 28: DIEU EST INTELLIGENT

Il faut ultérieurement montrer que Dieu est intelligent. Or on a montré (ch. 21) qu'en lui préexistent toutes les perfections de tous les êtres de façon surabondante. Or parmi toutes les perfections des êtres, la pensée excelle puisque les choses intellectuelles sont supérieures à toutes les autres ; il faut donc que Dieu soit intelligent.

De même: on a montré plus haut (ch. 4 et 9) que Dieu est acte pur sans mélange de potentialité, la matière étant un être en puissance. Dieu doit donc être tout à fait exempt de matière ; or cette exemption de matière est la cause de l'intellectualité ; la preuve en est que les formes matérielles deviennent effectivement intelligibles parce que nous les séparons par abstraction de la matière et des conditions matérielles. Dieu est donc intelligent.

De même: on a montré que Dieu est premier moteur (ch. 5). Ce qui est le propre de l'intelligence ; car l'intelligence se sert de toutes les autres choses comme d'instruments d'action. D'où l'homme utilise au moyen de son intelligence, comme d'instruments, les animaux, les plantes et les choses inanimées. Il faut donc que Dieu qui est le premier moteur soit intelligent.

CHAPITRE 29: L'INTELLIGENCE EN DIEU N'EST NI UNE POTENTIALITÉ, NI UNE HABITUDE, MAIS UN ACTE

Nous avons vu qu'en Dieu rien n'est en puissance mais uniquement en acte (ch. 4 et 9); il faut donc aussi que son intelligence exclue toute potentialité ou habitude quelconque, mais soit seulement acte. Il ressort de là qu'il ne supporte aucune succession dans ce qu'il pense. Lorsqu'en effet notre intelligence pense beaucoup de choses successivement il faut bien, pendant qu'elle pense une chose

en acte qu'une autre pensée reste en puissance. En effet simultanéité et succession sont contradictoires. Si donc Dieu ne pense rien en puissance son intelligence ne connaîtra pas de succession. D'où il suit que tout ce qu'il pense, il le pense en une fois et qu'il ne revient pas sur sa pensée. Car l'intellect qui pense derechef fut d'abord pensant en puissance. Il faut aussi que son intellect ne pense pas discursivement de sorte qu'il en arriverait à penser une chose, puis une autre comme c'est le cas pour nous qui subissons la loi du raisonnement. En effet, un tel discours se trouve dans l'intelligence en ce qu'elle va du connu à l'inconnu, ou que nous ne considérons pas d'abord en acte ; toutes choses qui dans l'intellect divin ne peuvent se produire.

CHAPITRE 30: DIEU NE PENSE QUE PAR SON ESSENCE ET NON PAR IMAGE INTELLECTUELLE

Il ressort de ce qu'on a dit que Dieu ne pense pas par un autre concept que son essence. En effet toute intelligence pense par concepts autres qu'elle-même ; elle est à ces concepts comme la puissance à l'acte puisque le concept est ce qui la perfectionne la faisant penser en acte.

Puis donc qu'en Dieu rien n'est en puissance, mais qu'il est acte pur, il faut bien qu'il ne pense pas par un autre concept que sa propre essence : d'où il suit que ce qu'il pense directement et principalement c'est lui-même. En effet l'essence d'une chose ne conduit pas proprement et directement en la connaissance de quelque chose sinon de cette même essence ; ainsi définir l'homme c'est proprement connaître l'homme, définir le cheval c'est savoir ce qu'est un cheval. Si donc Dieu pense par son essence il faut que ce qu'il pense soit directement et principalement Dieu lui-même. Et comme lui-même est son essence il s'en suit que chez lui celui qui pense, et ce par quoi il pense et ce qui est pensé sont tout une et même chose.

CHAPITRE 31: EST CE QU'IL PENSE?

Il faut aussi que Dieu lui-même soit sa propre pensée. Penser est un acte second comme par ex. considérer (le premier acte en effet est l'intellect ou le savoir) tout intellect qui n'est pas sa pensée se compare à ce qu'il pense comme la puissance à l'acte. Car toujours dans le domaine des puissances et des actes ce qui est d'abord est en puissance du suivant et le dernier est achèvement, entendons d'une et même chose, bien que dans les choses diverses on ait l'inverse, car le moteur et l'agent sont à ce qui est mû ou agi comme l'agent à la puissance. Or en Dieu comme il est acte pur il n'y a rien qui puisse être comparé à autre chose comme la puissance à l'acte. Il faut donc que Dieu lui-même soit sa propre pensée.

De même : l'intelligence est à la pensée comme l'essence à l'être ; mais Dieu est la pensée par essence ; or son essence est son être; donc son être est sa pensée, et ainsi parce qu'il est intelligent on ne trouve en lui aucune composition, puisqu'en lui l'intelligence, la pensée et le concept sont identiques. Et ceux-ci ne sont autres que son essence.

CHAPITRE 32: DIEU EST VOLONTÉ

Il en résulte ultérieurement que Dieu est nécessairement volontaire. En effet il se pense lui-même qui est le bien parfait, comme il est clair par ce qu'on a dit (ch. 20, 21, 30). Or le bien qui est pensé on l'aime nécessairement, ce qui se fait par la volonté ; il est donc de nécessité que Dieu soit volontaire.

De même : on a vu plus haut (ch. 3) que Dieu est premier moteur; or l'intelligence ne peut mouvoir qu'au moyen d'un appétit ; or l'appétit qui suit l'intelligence est la volonté. Il faut donc que Dieu soit volontaire.

CHAPITRE 33: CETTE VOLONTÉ EN DIEU NE DIFFÈRE PAS DE SON INTELLIGENCE

Cette volonté en Dieu ne diffère pas de son intelligence. En effet, le bien saisi par l'intelligence étant l'objet de la volonté, meut la volonté et est son acte et sa perfection; or en Dieu le moteur et ce qui est mû, l'acte et la puissance, perfection et perfectible s'identifient comme on l'a montré (ch. 4 et 9); il faut donc que la volonté divine soit le bien saisi par l'intelligence. Or intelligence divine et

essence divine sont identiques ; donc la volonté en Dieu est identique à l'intelligence divine et à son essence.

De même : parmi toutes les perfections des choses, les principales sont l'intelligence et la volonté dont le signe est qu'on les trouve dans les natures plus nobles ; or les perfections de toutes les choses sont une en Dieu et c'est son essence (ch. 22 et 23). L'intelligence et la volonté en Dieu sont donc identiques à son essence.

CHAPITRE 34: LA VOLONTÉ EN DIEU EST SON VOULOIR MÊME

D'où il apparaît aussi que la volonté divine est son vouloir même. On vient de voir (ch. 33) que la volonté en Dieu s'identifie au bien voulu par lui ; or cela suppose que son vouloir est identique à sa volonté puisque vouloir appartient à la volonté de par l'objet voulu; donc la volonté en Dieu est son vouloir.

De même : la volonté de Dieu est identique à son intelligence et à son essence ; or son intelligence est sa pensée et son essence, son être ; il faut donc que la volonté soit son vouloir. Et ainsi il est clair que la volonté en Dieu ne répugne pas à sa simplicité.

CHAPITRE 35: TOUT CE QUI A ÉTÉ DIT PLUS HAUT EST CONTENU DANS UN SEUL ARTICLE DE FOI

De tout ce qui a été dit auparavant nous pouvons conclure à l'unité de Dieu, à sa simplicité, à sa perfection et qu'il est infini, intelligent et volontaire. Et tout cela est compris dans un court article du Symbole de Foi, lorsque nous professons "Croire en un seul Dieu tout-puissant ". En effet comme le mot vient du mot grec "theos", lequel a sa racine en "theasthai" qui veut dire "voir" ou "considérer", dans le nom même de Dieu il ressort qu'il est intelligent et par conséquent volontaire. En disant qu'il est "un", on exclut toute pluralité des dieux et toute composition ; en effet n'est simplement un sinon celui qui est simple. En disant "Tout-puissant", on exprime son infinie vertu à laquelle rien n'échappe, en quoi est indu qu'il est et infini et parfait, car la vertu d'une chose est consécutive à la perfection de son essence.

CHAPITRE 36: TOUT CE QUI PRÉCÈDE SE TROUVE DÉJÀ CHEZ LES PHILOSOPHES

Ces choses qui dans ce qui précède ont trait à Dieu, les philosophes païens les ont dites de façon très subtile, bien que d'aucuns aient erré sur certains points. Et ceux qui ont dit la vérité ne purent y parvenir que par une longue et laborieuse recherche.

Or il y a dans la religion chrétienne révélée par Dieu des vérités qu'ils n'ont pu connaître et que notre sens humain ne peut nous enseigner. Et c'est ceci : alors que Dieu est un et simple, comme on l'a vu, Dieu est cependant Dieu le Père, et Dieu le Fils, et Dieu le Saint-Esprit et ces trois ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu. C'est ce que, dans la mesure de nos possibilités, nous allons tenter de considérer.

2°) Le Verbe (ch. 37 à 45)

CHAPITRE 37: QU'ENTEND-ON PAR VERBE DANS LES CHOSES DIVINES?

De ce qui a été dit plus haut on en tire que Dieu se pense et s'aime lui-même (ch. 30, 32, 33). De même sa pensée et son vouloir ne sont autres que son être. Parce que Dieu se pense et que toute pensée est en celui qui pense, il s'en suit que Dieu doit être en lui-même comme la pensée dans le pensant. Selon que la pensée est en celui qui pense cette pensée est verbe de l'intelligence.

Ce qu'en effet nous signifions par le verbe extérieur est ce que nous comprenons par l'intellect intérieurement. Les vocables sont, selon le Philosophe, les signes de nos pensées. Ils sont donc mettre en Dieu son propre Verbe.

CHAPITRE 38: EN LE VERBE EST CONÇU

Ce qu'est contenu dans l'intelligence comme verbe intérieur s'appelle selon l'usage commun une conception de l'intelligence. Car on dit conçu selon le corps ce qui est formé dans un animal par une force vitale sous l'action du mâle et la passion de la femelle, de sorte que la chose conçue appartient à la nature de l'un et de l'autre et comme conforme selon l'espèce. Or e que comprend l'intellect est formé en lui : l'intelligible en guise d'agent et l'intellect en guise de patient. Et cela même que l'intellect comprend, existant dans l'intellect, est con forme tant à l'intelligible qui meut dont il est une similitude qu'à l'intellect patient selon qu'il possède l'être intelligible. Ainsi ce que l'intelligence comprend s'appelle à bon droit conception de l'intelligence.

CHAPITRE 39: COMMENT LE VERBE EST-IL COMPARÉ AU PÈRE?

Mais ici il y a une distinction à faire. Car comme ce que conçoit l'intelligence est la ressemblance de la chose qui est saisie, représentation de son espèce, c'est un peu comme sa progéniture. Lors donc que l'intelligence saisit autre chose qu'elle-même, la chose qu'elle saisit est comme le père du verbe conçu en elle et l'intelligence fait plutôt fonction de mère puisque la conception y a lieu. Mais quand l'intelligence se saisit elle-même, le verbe qui est conçu est à celui qui saisit, comme la progéniture au père. Comme donc nous parlons du Verbe selon que Dieu se saisit lui-même il faut que le Verbe lui-même soit à Dieu, dont il est verbe, comme le fils est au père.

CHAPITRE 40: COMMENT FAUT-IL COMPRENDRE LA GÉNÉRATION EN DIEU ?

De là vient que dans la règle de la foi catholique, on nous apprend à confesser le Père et le Fils en Dieu lorsqu'on dit : Je crois en Dieu le Père et en son Fils. Et pour qu'en entendant les noms de Père et de Fils on ne soupçonne pas une génération charnelle, comme lorsque nous disons père et fils, Jean l'évangéliste, à qui ont été révélés les secrets célestes, au lieu de Fils a mis "Verbe" pour qu'on reconnaisse une génération intelligible.

CHAPITRE 41: LE VERBE OU FILS A LE MÊME ÊTRE ET LA MÊME ESSENCE QUE LE PÈRE

Il est à considérer que comme en nous l'être naturel est autre que la pensée, il faut que le verbe conçu en notre esprit, et qui est un être intelligible seulement, soit autre que notre esprit qui a une existence naturelle. Or en Dieu l'être et la pensée sont identiques. Le Verbe donc de Dieu et qui est en Dieu dont il est le Verbe selon, l'être intelligible a le même être que Dieu dont il est le Verbe. Et par là il faut qu'il soit de même nature et essence avec lui et que tout ce qui est dit de Dieu lui convienne.

CHAPITRE 42: CATHOLIQUE ENSEIGNE CES CHOSES

De là vient que dans la règle de foi catholique nous confessons le Fils "consubstantiel au Père". Deux choses sont ainsi exclues. D'abord qu'on n'entende pas Père et Fils selon la génération de la chair qui serait comme une séparation de la substance d'un fils à partir d'un père, de sorte que le Fils ne serait pas consubstantiel au Père. Ensuite aussi pour que nous n'entendions pas le Père et le Fils selon une génération intelligible comme le verbe est conçu dans notre esprit, survenant quasi accidentellement à l'intelligence et n'étant pas de son essence.

CHAPITRE 43: EN IL N'Y A PAS DE DIFFÉRENCE DU VERBE ET DU PÈRE SELON LE TEMPS, L'ESPÈCE OU LA NATURE

Chez ceux qui sont identiques dans l'essence aucune différence n'est possible selon l'espèce, le temps ou la nature. Parce que le Verbe est consubstantiel, il s'en suit nécessairement qu'il n'y a pas de différence avec le Père selon ces trois choses. Et vraiment selon le temps, car ce Verbe est en Dieu du fait que Dieu se pense lui-même, se concevant à lui-même un verbe intelligible. Or s'il fut un temps où le Verbe de Dieu n'était pas, Dieu aurait cessé de penser. Or Dieu s'est pensé depuis toujours puisque sa pensée est son essence ; toujours donc fut aussi son Verbe : et c'est pourquoi dans la règle de foi catholique nous disons : "Né du Père avant tous les siècles."

Selon l'espèce, il est impossible que le Verbe diffère comme moindre que le Père puisque Dieu ne se pense pas moins qu'il n'est. Or le Verbe est d'une espèce parfaite parce que ce dont il est Verbe cela est parfaitement pensé.

Il faut donc que le Verbe de Dieu soit absolument parfait selon l'espèce divine.

On trouve des choses qui procèdent des autres et qui n'ont pas la parfaite espèce de ce dont elles procèdent. D'une part comme dans les générations équivoques : le soleil en effet n'engendre pas le soleil, mais un animal'. Donc pour exclure une telle imperfection dans la génération divine nous professons : "Dieu, né de Dieu." D'autre part ce qui procède de quelque chose en diffère par défaut de pureté; comme à partir de ce qui est simple et pur, car ce qui est appliqué à une matière extérieure, est quelque chose de déficient par rapport à son modèle : comme la maison qui est dans l'esprit de l'architecte et qui devient une maison dans la matière; ou la lumière reçue dans un corps limité qui se change en couleur; ou le rayon rencontrant un obstacle devient ombre. Pour exclure cela de la génération en Dieu on ajoute: "Lumière née de la lumière."

Enfin ce qui procède d'un autre n'en a pas l'espèce, par manque de vérité, parce qu'il n'en reçoit pas la nature mais seulement sa ressemblance comme l'image dans le miroir, ou une peinture, ou une sculpture, ou la ressemblance d'une chose dans l'intelligence ou les sens.

En effet l'image d'un homme n'est pas un vrai homme mais une ressemblance; et la pierre n'est pas dans mon âme, comme dit Aristote, mais son image. Pour exclure ces choses de la génération divine, on ajoute : "Dieu né du vrai Dieu."

Aussi selon la nature, le Verbe ne peut différer de Dieu puisqu'il est naturel à Dieu de se penser. En effet toute intelligence possède certaines choses qu'elle pense naturellement, comme notre intelligence des premiers principes. Dieu donc à plus forte raison dont la pensée est son être se pense-t-il naturellement. Son Verbe donc vient de lui naturellement, non pas comme ces choses qui procèdent non d'une origine naturelle, comme le sont chez nous les choses artificielles, que nous faisons ; mais celles qui procèdent de nous naturellement sont dites engendrées, comme le fils. Afin donc qu'on ne comprenne pas que le Verbe de Dieu ne procéderait pas naturellement de Dieu, mais selon quelque pouvoir de sa volonté, on ajoute: "Engendré non pas créé. "

1. On doit l'entendre de l'action solaire non sur la génération, mais comme une condition de la vie animale (2 Th I, 91, 2 ad 2).

CHAPITRE 44: CONCLUSION DES PRÉMISSSES

Puis donc qu'il est clair de ce qui précède (ch. 41 et 43) que toutes les conditions de la susdite génération divine font conclure à la consubstantialité du Fils avec le Père, on ajoute donc en résumé de tout cela: "Consubstantiel au Père."

CHAPITRE 45: DIEU EST EN LUI-MÊME COMME L'AIMÉ DANS L'AMANT

De même que la pensée est en celui qui pense en tant qu'elle est pensée, ainsi celui qui est aimé doit être dans celui qui l'aime en tant qu'il est aimé. En effet celui qui aime est en quelque sorte mê par celui qui est aimé comme par un mouvement intérieur. D'où comme ce qui meut est en contact avec ce qui est mê, il est nécessaire que celui qui est aimé soit intérieur à celui qui aime. Or de même que Dieu se pense ainsi faut-il qu'Il s'aime lui-même. En effet le bien pensé est en lui-même aimable. Dieu est donc en lui-même comme l'aimé dans l'amant.

3°) L'Esprit Saint (ch. 46 à 49)

CHAPITRE 46: L'AMOUR EN DIEU S'APPELLE ESPRIT

Comme ce qui est pensé est dans celui qui pense et celui qui est aimé dans celui qui aime, diverse étant leur façon d'être dans l'autre, il faut considérer de part et d'autre ce qu'il en est. Car comme penser se fait par assimilation du penseur à la chose pensée, celle-ci doit nécessairement être dans le penseur selon qu'il y a en lui une ressemblance. Mais l'amour est produit selon un mouvement de

l'amant à partir de l'aimé. Celui-ci en effet tire après lui l'amant. Il n'y a donc pas dans l'amour une similitude de l'aimé, comme dans la pensée est reproduite la ressemblance⁵ de la chose pensée; mais il y a une attraction de celui qui aime vers l'aimé.

La transmission de la ressemblance principale se fait par génération univoque selon laquelle chez les vivants celui qui engendre est père et l'engendré fils. Chez eux aussi le mouvement premier se produit selon leur espèce. De même donc que dans les choses divines la manière par laquelle Dieu est en Dieu comme la pensée dans le pensant s'exprime en notre langage en disant Fils qui est le Verbe de Dieu, ainsi la manière par laquelle Dieu est en Dieu comme l'aimé dans l'amant nous l'exprimons posant là l'Esprit qui est l'amour de Dieu; et voilà pourquoi selon la règle de la foi catholique devons-nous croire dans l'Esprit.

CHAPITRE 47: L'ESPRIT QUI EST EN EST SAINT

Il faut considérer que puisque le bien qu'on aime a sa fin et que de la fin le mouvement volontaire est rendu bon ou mauvais, il est nécessaire que l'amour du bien suprême qui est Dieu obtienne une bonté éminente, qu'on exprime du nom de sainteté, soit que par saint on entende pur, en grec, parce qu'en Dieu est la bonté toute pure, préservée de toute déficience; soit qu'on entende 'ferme' en latin parce qu'en Dieu est la bonté immuable c'est pour cela que tout ce qui a rapport à Dieu est dit saint, comme le temple et les vases du temple et tout ce qui est affecté au culte divin. L'esprit par lequel l'amour en nous s'insinue et par lequel Dieu s'aime lui-même est à juste titre appelé Esprit Saint. D'où la règle de la foi catholique appelle saint cet esprit en disant "Je crois au Saint-Esprit."

CHAPITRE 48: L'AMOUR EN N'INTRODUIT AUCUN ACCIDENT

De même que la pensée en Dieu est son être ainsi aussi est son amour. Dieu donc ne s'aime pas lui-même selon quelque chose survenant à son essence, mais selon son essence. Donc comme il s'aime lui-même selon ce qu'il est en lui-même, comme l'aimé dans l'amant, il n'est pas Dieu aimé en Dieu qui s'aime par manière d'accident, comme les choses aimées sont en nous qui les aimons de façon accidentelle, mais Dieu est en lui-même comme l'aimé dans l'amant substantiellement. Donc l'Esprit Saint lui-même par qui nous est insinué l'amour divin n'est pas quelque chose d'accidentel en Dieu, mais il est réellement subsistant dans l'essence divine, comme le sont le Père et le Fils. Et donc dans la règle de foi catholique on montre qu'il doit être adoré et glorifié..., en même temps que le Père et le Fils.

CHAPITRE 49: L'ESPRIT SAINT PROCÈDE DU PÈRE ET DU FILS

Il faut aussi considérer que la pensée procède du pouvoir de l'entendement selon quoi, lorsqu'il pense, ce qu'il pense est en lui. Ce qui donc procède du pouvoir de l'entendement et lui est immanent nous l'avons appelé verbe (ch. 37). De même aussi ce qui est aimé est dans l'amant qui l'aime en acte. Or que quelque chose soit aimé en acte cela procède du pouvoir d'aimer de l'amant et du bien aimable pensé en acte. Donc le fait que l'aimé est dans l'amant procède de deux choses c'est-à-dire du principe qui aime (l'amant) et de l'intelligible appréhendé qui est le verbe conçu de la chose aimable.

Comme donc en Dieu qui se pense lui-même et qui s'aime, le Verbe est Fils, et que celui dont est le Verbe, est Père du Verbe, comme on l'a vu (ch. 39), il est nécessaire que l'Esprit Saint, qui appartient à l'amour selon que Dieu est en lui-même comme l'aimé dans l'amant, procède du Père et du Fils; d'où on dit dans le Symbole: "procède du Père et du Fils."

⁵ Ressemblance principale c'est-à-dire du père et du fils, en opposition à la ressemblance éloignée qui existe entre la pensée d'une oeuvre et son exécution, par exemple le plan d'une maison et sa réalisation.

4°) Les relations divines (ch. 50 à 67)

CHAPITRE 50: LA TRINITÉ EN NE RÉPUGNE PAS À SON UNITÉ

De tout ce qui a été dit (ch. 37 à 49) nous devons conclure à une trinité dans la divinité qui cependant ne répugne pas à l'unité ni à la simplicité de l'essence. En effet on doit admettre un Dieu comme existant en sa nature et qui se connaît et qui s'aime lui-même. Cependant cela se passe en Dieu autrement qu'en nous. Car en effet dans sa nature l'homme est une substance mais sa pensée et son amour ne sont pas de sa substance; considéré dans sa nature il est une chose subsistante, mais selon ce qui est en son intellect il n'est pas chose subsistante, et semblablement selon ce qui est en lui comme l'aimé dans l'amant. Ainsi donc en l'homme on peut considérer trois choses: l'homme existant en sa nature, l'homme existant en son intelligence, et l'homme existant dans l'amour : et cependant ces trois choses ne sont pas une, parce que sa pensée n'est pas son être et ainsi de l'amour et de ces trois une seule est subsistante, l'homme existant en sa nature. Or en Dieu sont identiques son être, la pensée et l'amour. Dieu donc existant en son être naturel, et Dieu existant dans sa pensée, et Dieu existant dans son amour sont un, cependant chacune de ces choses est subsistante. Et parce que les choses subsistant dans une nature intellectuelle ont été appelées selon les Latins des PERSONNES et selon les Grecs des HYPOSTASES, voilà pour quoi en Dieu les Latins disent trois personnes et les Grecs trois hypostases, c'est-à-dire le Père, le Fils et l'Esprit Saint.

CHAPITRE 51: IL SEMBLE QU'IL Y AIT RÉPUGNANCE À UNE TRINITÉ DES PERSONNES EN DIEU

Il semble qu'après ce qui a été dit (ch. 37 à 50) certaines difficultés surgissent. Si en effet un nombre ternaire est introduit en Dieu, ce nombre comme tout nombre vient d'une division. Il faudra donc introduire en Dieu une différence qui distingue les trois personnes entre elles et donc en Dieu il n'y aura pas leur suprême simplicité. Car si les trois conviennent en quelque chose et diffèrent par ailleurs, nécessairement il y a composition, ce qui contredit ce qu'on a vu plus haut (ch. 9).

D'autre part, s'il est nécessaire qu'il n'y ait qu'un seul Dieu, comme on l'a montré plus haut (ch. 13 à 15) et qu'aucune chose unique ne puisse se produire ou procéder d'elle-même, il paraît impossible que Dieu soit engendré ou procédant. C'est donc à tort que l'on introduit en Dieu le nom de Père, et celui de Fils, et celui d'Esprit qui procède.

CHAPITRE 52: RÉPONSE A L'OBJECTION: IL N'Y A DE DISTINCTIONS EN QUE LES RELATIONS

Pour résoudre ce doute il faut poser en principe que selon la diversité des natures il y a en diverses choses un mode différent de naître d'un autre ou d'en procéder. En effet dans les choses qui n'ont pas la vie parce qu'elles ne se meuvent pas d'elles-mêmes mais seulement peuvent l'être extérieurement, l'une naît de l'autre comme altérée et changée extérieurement ainsi le feu produit le feu et l'air produit l'air.

Dans les êtres vivants, dont le propre est de se mouvoir eux-mêmes, quelque chose est engendré chez celui qui engendre comme le fœtus chez l'animal et le fruit dans la plante. Or il faut considérer un mode différent de procession selon leurs différents pouvoirs et processions.

Chez eux en effet il y a des pouvoirs dont les opérations ne s'étendent qu'aux corps en tant qu'ils sont matériels, comme cela est clair dans l'âme végétative: pouvoirs nutritifs, de croissance et de génération; et selon ce genre de pouvoirs de l'âme, ne peut provenir que du corporel distinct corporellement, et cependant d'une certaine façon conjoint à ce dont il procède dans les vivants.

Il y a des forces qui, bien que leurs opérations ne dépassent pas le corps, s'étendent cependant aux espèces des corps et qui les reçoivent sans la matière, comme c'est le cas dans l'âme sensitive. En effet le sens perçoit les impressions (des choses) sans leur matérialité, comme le dit Aristote. Si l'opération est immatérielle, elle ne se fait pas cependant sans un organe corporel. Si donc on trouve

quelque procession dans les forces de telle âme, ce qui en procède ne sera pas quelque chose de corporel ou corporellement distinct, ou uni à ce dont il procède, mais d'une certaine façon, incorporel et immatériel bien que non tout à fait privé de l'aide d'un organe corporel. Ainsi en effet proviennent chez les animaux les formes imaginaires des choses, elles sont sans doute dans l'imagination non comme un corps dans le corps, mais d'une certaine manière spirituelle. D'où chez saint Augustin la vision imaginaire est-elle appelée spirituelle.

Si selon l'opération de l'imagination quelque chose en procède non selon un mode corporel, combien à plus forte raison cela arrivera-t-il pour l'opération de la partie intellectuelle qui aussi n'a pas besoin d'un organe corporel, mais son opération est tout à fait immatérielle. En effet le verbe procède selon l'opération de l'intellect comme existant dans l'intellect de celui qui le dit, non contenu localement ni séparé corporellement mais existant en lui selon un ordre d'origine; et on peut en dire autant de la procession qui se fait selon l'opération de la volonté en tant que la chose aimée est en celui qui aime, comme on l'a vu plus haut (ch. 45).

Bien que les forces intellectuelles et sensibles selon leur propre nature soient plus nobles que les végétatives cependant chez les hommes et les animaux par procession de leurs parties imaginative ou sensitive rien de subsistant ne procède en leur nature spécifique ; mais cela se fait seule ment par procession selon l'opération de l'âme végétative ; et cela parce que dans tous les composés de matière et de forme la multiplication des individus dans la même espèce se fait par division de la matière. D'où chez les hommes et les animaux, comme ils sont composés de matière et de forme les individus sont multipliés selon la même espèce par division de la matière ; et ceci a lieu pour l'opération de l'âme végétative mais non pour les autres opérations de l'âme Parmi les choses qui ne sont pas composées de matière et de forme on ne trouve pas de distinction sinon formelle seulement. Mais si la forme dont on considère la distinction est la substance de la chose il faut que cette distinction soit celle de choses subsistantes ; mais non pas si cette forme n'est pas substance (sujet) de la chose. Il est donc commun à tout intellect, comme il ressort de ce qu'on vient de dire, que ce qu'il conçoit procède en quelque sorte de celui qui pense en tant qu'il pense et il en est en quelque sorte distinct par sa procession... comme la conception de l'intellect qui est image intellectuelle, se distingue de l'intellect qui pense. Et semblablement il faut que l'affection de l'amant par laquelle l'aimé est dans l'amant procède de la volonté de l'amant en tant que tel.

Mais ceci est propre à l'intelligence divine, sa pensée étant son être même, que la conception de l'intellect qui est image intellectuelle soit sa substance et semblablement en est-il de l'affection en le même Dieu qui aime. Il reste donc que l'image intellectuelle divine et qui est son Verbe, ne se distingue pas de celui qui la produit en ce qu'elle est l'être selon la substance, mais seulement (s'en distingue) selon la manière de procéder l'un de l'autre ; et semblablement en est-il de l'affection amoureuse en Dieu qui aime et qui appartient à l'Esprit Saint.

Ainsi donc est-il clair que rien n'empêche que le Verbe de Dieu, qui est le Fils, soit un avec le Père selon la substance et cependant soit distinct selon la relation de procession, comme on l'a dit (ch. 41 à 44 et 49). D'où aussi est-il manifeste qu'une même chose ne naît ni ne procède d'elle-même ; car le Fils selon qu'il procède du Père en est distinct et il en est de même pour l'Esprit Saint comparé au Père et au Fils.

1. Gen ad litt. 12, 6.

2. En bref, la partie intellectuelle et la partie sensible, d'une part chez l'homme, d'autre part dans l'animal, ne se multiplient pas à l'instar de la partie corporelle.

3. Les formes de connaissance et de désir chez les créatures, formes fondant la distinction de ce qui engendre et de ce qui est engendré: du côté du premier est l'être de la substance; du côté du second l'être de ce qui est connu et désiré. Mais ce dernier dans les créatures est présent d'une existence accidentelle. Il n'y a donc pas distinction de choses subsistantes.

CHAPITRE 53: LES RELATIONS PAR LESQUELLES SE DISTINGUENT LE PÈRE ET LE FILS ET L'ESPRIT SAINT SONT RÉELLES ET PAS SEULEMENT DE RAISON

En effet ces relations-là sont de raison seulement qui ne résultent pas de quelque chose de naturel, mais de quelque chose qui est seulement dans une appréhension de l'esprit, comme la droite et la gauche d'une pierre ne sont pas des relations réelles, mais seulement de raison, parce qu'elles ne résultent pas de quelque faculté réelle existant dans la pierre mais seulement selon le point de vue de celui qui saisit la pierre comme étant à gauche, parce qu'elle est à gauche de quelqu'animal; mais la gauche et la droite dans l'animal sont des relations réelles qui résultent de certaines réalités qui se trouvent être des parties déterminées d'un animal. Comme les relations susdites qui distinguent le Père et le Fils et l'Esprit Saint existent réellement en Dieu, de telles relations doivent être réelles et non pas seulement de raison.

CHAPITRE 54: CES RELATIONS NE SONT PAS DES ACCIDENTS

Il n'est pas possible qu'elles soient des accidents dont elles, les personnes divines, sont affectées soit parce que les relations qui en sont l'origine sont la substance même de Dieu soit parce que comme on l'a montré (ch. 23) en Dieu il ne peut y avoir d'accident. Si donc ces relations sont en Dieu réellement, elles ne peuvent être accidentelle ment inhérentes, mais subsistantes. On a vu plus haut comment ce qui est accident dans les autres choses peut être en Dieu substantiellement (ch. 22 et 23).

.

CHAPITRE 55: CES RELATIONS PRODUISENT EN UNE DISTINCTION PERSONNELLE

Or comme en choses divines il y a distinction par relations non accidentelles mais subsistantes et qu'en toute nature intellectuelle ce qui est subsistant constitue la distinction de personne il faut nécessairement qu'en Dieu en vertu des dites relations soit constituée une distinction personnelle. Donc le Père et le Fils et l'Esprit Saint sont trois personnes, et également trois hypostases⁶ car l'hypostase signifie quelque chose de complet et de subsistant.

CHAPITRE 56: IL N'Y A QUE TROIS PERSONNES EN DIEU

Qu'il y ait plus de trois personnes en Dieu c'est impossible, comme il n'est pas possible que soient multipliées les personnes par divisions de la substance divine; mais seulement par relation de procession, ni de n'importe quelle procession mais telle qu'elle ne se termine pas à quelque chose d'extérieur. Car dans ce cas, ce quelque chose n'aurait pas la nature divine et donc ne pourrait pas être une personne ou hypostase divine. Or une procession en Dieu si elle ne se termine pas à l'extérieur, ne peut être qu'une opération intellectuelle, telle la procession du verbe, ou une opération de la volonté telle celle de l'amour, comme on l'a dit (ch. 52). Il n'est donc pas possible qu'une personne divine procède sinon comme verbe que nous appelons Fils, ou comme amour que nous appelons Esprit Saint.

De plus, étant donné -que Dieu d'un seul regard de son intelligence embrasse tout et que d'un seul acte de sa volonté il aime tout ce qui est, il ne peut y avoir en Dieu plusieurs verbes ni plusieurs amours. Si donc le Fils procède en tant que verbe et l'Esprit Saint en tant qu'amour il ne peut y avoir en Dieu plusieurs Fils ni plusieurs Esprits Saints.

De même. Parfait est ce hors duquel rien n'est. Ce qui donc en dehors de soi suppose un autre de son genre n'est pas simplement parfait. A cause de cela les choses qui sont parfaites de leur nature ne se multiplient pas, tels Dieu, le soleil et la lune, etc. Il faut donc que le Fils et l'Esprit Saint

⁶ Hypo: en dessous; stase: ce qui est debout; ce qui se tient en dessous.

soient parfaits simplement puisque l'un et l'autre sont Dieu, comme on l'a montré (ch. 41 et 48). Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs Fils ou plusieurs Esprits Saints.

En outre, ce par quoi quelque chose qui subsiste est ce quelque chose, et distinct des autres ne peut être multiplié numériquement, car l'individuel ne peut être attribué à plusieurs. Mais par sa filiation le Fils est cette personne divine en soi subsistante et distincte des autres, comme par des principes individuants Socrate est cette personne humaine. De même que les principes individuants qui, font que Socrate est cet homme ne peuvent convenir qu'à lui seul, ainsi aussi dans les choses divines la filiation ne peut convenir qu'à un seul; et on peut en dire autant de la relation du Père et de l'Esprit Saint. Il n'y a donc pas en Dieu plusieurs pères, ni plusieurs fils, ni plusieurs esprits saints.

Enfin: les choses qui sont une selon la forme ne se multiplient numériquement que par la matière, comme la couleur appliquée à plusieurs objets; donc tout ce qui est un par l'espèce et la forme en Dieu ne peut être multiplié numériquement: telles la paternité, la filiation et la procession de l'Esprit Saint. Il est donc impossible qu'en Dieu il y ait plusieurs pères, ou fils, ou esprits saints.

CHAPITRE 57: DES PROPRIÉTÉS OU NOTIONS EN ET COMBIEN SONT-ELLES DANS LE PÈRE?

Après avoir fixé le nombre des personnes en Dieu, il faut savoir par quelles propriétés elles diffèrent entre elles et leur nombre. Il y en a trois qui conviennent au Père:

une par laquelle il se distingue du Fils seul et c'est la paternité; une seconde qui le distingue des deux autres soit le Fils et l'Esprit Saint et c'est l'innascibilité parce le Père n'est pas un Dieu procédant d'un autre, or le Fils et l'Esprit Saint procèdent du Père; une troisième (propriété) par laquelle le Père lui-même avec le Fils est distinct de l'Esprit Saint: et c'est la spiration commune. Il n'y a pas de propriété par laquelle le Père est distinct du Saint Esprit seul, parce que le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit Saint comme on l'a montré (ch. 49).

CHAPITRE 58: DES PROPRIÉTÉS DU FILS ET DE L'ESPRIT SAINT: QUELLES SONT-ELLES ET COMBIEN?

Deux (propriétés) conviennent nécessairement au Fils: celle où il se distingue du Père et c'est la filiation et celle où avec le Père il se distingue de l'Esprit Saint et c'est la spiration commune. Mais il ne faut pas lui assigner de propriété qui le distingue de l'Esprit Saint, parce que comme on vient de le voir (ch. 57) le Fils et le Père sont un unique principe de l'Esprit Saint. De même aussi ne faut-il pas assigner une propriété par laquelle l'Esprit Saint et le Fils sont ensemble distincts du Père. Le Père en effet est distinct de ceux-ci par une propriété, c'est-à-dire l'innascibilité en tant qu'il n'est pas procédant. Mais comme le Fils et l'Esprit Saint ne procèdent pas d'une seule procession, mais de plusieurs, ils se distinguent du Père par deux propriétés. Le Saint-Esprit n'a qu'une propriété par laquelle il est distinct du Père et du Fils et on l'appelle procession. Qu'il ne puisse y avoir de propriété par laquelle l'Esprit Saint est distinct du seul Père ou du seul Fils cela est clair par ce qu'on a dit (ch. 57 et 58).

Elles sont donc cinq qui sont attribuées : c'est à dire l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration et la procession.

CHAPITRE 59: POURQUOI CES PROPRIÉTÉS SONT-ELLES DITES NOTIONS?

On peut parler de cinq notions parce qu'elles nous permettent de distinguer en Dieu des personnes. Cependant des cinq ne peuvent pas être dites propriétés dans le sens que "propre" voudrait dire ce qui convient à un seul; car une commune spiration convient au Père et au Fils. Mais selon la manière que quelque chose est dit propre à quelques-uns par rapport à un autre comme bipède à l'homme et à l'oiseau par rapport aux quadrupèdes, ainsi rien n'empêche de dire aussi comme propriété leur commune spiration.

Mais comme ce sont les relations seules qui distinguent les personnes divines et que les notions, elles, nous font connaître comment sont ces relations, il est nécessaire que les notions soient quelque peu des relations ; mais celles-là seules sont des relations vraies qui se rapportent aux personnes divines l'une envers l'autre et il y en a quatre. La cinquième notion est une négation de relation soit l'innascibilité; car les négations peuvent se ramener au genre des affirmations et les privations au genre des habitus comme ne pas être homme se rapporte au genre homme et n'être pas blanc au genre blancheur.

On doit savoir cependant que parmi les relations qui font se rapporter les personnes divines entre elles, certaines ont un nom, telles: paternité et filiation, qui proprement signifient des relations ; d'autres n'ont pas de noms : celles -par lesquelles le Père et le Fils se rapportent à l'Esprit Saint et celui-ci à eux; mais au lieu de relations nous nous servons de noms d'origine. Il est évident en effet que la spiration et la procession signifient une origine, mais ne disent rien des relations qui résultent de l'origine.

On peut s'en rendre compte aux relations de père et de fils. La génération exprime une origine active dont on tire la relation de paternité; la naissance exprime au contraire, le côté passif de l'origine chez le fils, d'où la relation de filiation. Semblablement la commune spiration est en conséquence une relation, comme aussi la procession.

Mais parce que ces relations n'ont pas de nom approprié nous employons à leur place le nom de leurs activités'.

1. Les relations sont constituées par une opposition. Le Père, le Fils, le Saint-Esprit forment trois réalités distinctes entre elles à cause de la relation de chacune avec les autres.

Bien que paternité et filiation soient une même chose en réalité avec l'essence divine, cependant la paternité et la filiation impliquent dans leurs raisons propres, des rapports qui s'opposent. C'est pourquoi elles se distinguent l'une de l'autre.

Il y a quatre relations, deux pour chaque procession: Paternité et Filiation pour la procession de l'intelligence; Spiration et Procession pour la procession de la volonté.

CHAPITRE 60: BIEN QUE LES RELATIONS SUBSISTANTES EN SOIENT AU NOMBRE DE QUATRE, IL N'Y A CEPENDANT QUE TROIS PERSONNES

Bien que les relations subsistantes en Dieu soient les personnes divines elles-mêmes, comme on l'a vu (ch. 55) cependant il n'y a pas quatre ou cinq personnes selon le nombre des relations.

Le nombre en effet suppose une distinction. De même en effet que l'unité est indivise et indivisible, ainsi la pluralité est divisible et divisée. Pour la pluralité des personnes il est requis que les relations tirent leur distinction sous forme d'opposition; car il n'y a de distinction formelle que par opposition. Or si nous examinons les dites relations, la paternité et la filiation ont entre elles une opposition de relation, d'où elles ne sont pas compatibles dans un seul sujet; à cause de cela il faut que la paternité et la filiation soient deux personnes subsistantes. L'innascibilité s'oppose à la filiation, mais non à la paternité et donc la paternité et l'innascibilité peuvent convenir à une et même personne. De même la commune spiration ne s'oppose ni à la paternité, ni à la filiation, ni aussi à l'innascibilité. D'où rien n'empêche que la commune spiration, se trouve tant chez le Père que chez le Fils. Or la procession comporte une opposition relative à la commune spiration. D'où comme la commune spiration vient au Père et au Fils, il faut que cette procession soit une personne autre que le Père et le Fils.

D'où il est clair que Dieu n'est pas dit "cinq" suite au nombre cinq des notions mais trine de par la trinité des personnes. Car les cinq notions ne sont pas cinq choses subsistantes, mais les trois personnes sont trois choses subsistantes. Si même à une seule personne conviennent plusieurs notions ou propriétés une seule cependant constitue la personne. La personne en effet n'est pas ainsi, constituée de propriétés multiples mais de ce que la propriété même de relation subsistante est une personne. Si l'on figurait plusieurs propriétés comme subsistantes séparément, il y aurait alors

plusieurs personnes et non une seule. Il faut donc comprendre que de plusieurs propriétés ou notions qui conviennent à une personne, c'est celle qui procède selon l'ordre de nature qui constitue la personne, les autres sont inhérentes à la personne déjà constituée. Or il est manifeste que l'innascibilité ne peut pas être la première notion de Père et puisse constituer une personne; car d'abord rien n'est constitué par négation, ensuite l'affirmation prime la négation naturellement. La commune spiration selon l'ordre naturel présuppose la paternité et la filiation, comme la procession d'amour la procession du verbe. D'où la commune spiration ne peut être la première notion du Père ni du Fils.

Il reste donc que la première notion du Père est la paternité, celle du Fils la filiation, quant au Saint-Esprit sa seule notion est la procession. Il y a donc en tout trois notions constituant les personnes. Et ces notions sont nécessairement des propriétés. Ce qui en effet constitue la personne doit convenir à cette seule personne. Car les principes d'individuation ne peuvent s'appliquer à plusieurs. Ces trois notions sont donc dites propriétés personnelles, constituant trois personnes, comme nous l'avons dit. Les autres propriétés, ou notions des personnes ne sont pas personnelles ne constituant pas de personne.

CHAPITRE 61: SI PAR LA PENSÉE ON ÉCARTE LES PROPRIÉTÉS PERSONNELLES IL N'Y A PLUS D'HYPOSTASES

Il ressort de cela que si par la pensée on écarte les propriétés personnelles il n'y a plus d'hypostases. En effet dans l'abstraction qui se fait dans l'intelligence, la forme étant écartée, le sujet de la forme demeure, de même que en écartant la blancheur, la surface demeure ; cette dernière écartée reste la substance, dont si l'on retire la forme reste la matière première; mais si l'on supprime le sujet plus rien ne reste. Or les propriétés personnelles sont les personnes elles-mêmes subsistantes et elles ne constituent pas des personnes comme quelque Chose s'ajoutant à des sujets préexistants. Car dans les personnes divines ce qui est absolu ne peut être distinct mais seulement ce qui est relatif. Il reste donc que si l'on retire par l'intelligence les propriétés personnelles, il n'y a plus d'hypostases distinctes ; quant aux autres notions non personnelles, même retirées, les hypostases restent distinctes.

CHAPITRE 62: ÉCARTANT EN ESPRIT LES PROPRIÉTÉS PERSONNELLES L'ESSENCE DIVINE DEMEURE

Si quelqu'un s'enquerrait, une fois écartées par la pensée les propriétés personnelles, si l'essence divine demeure rait, il faut distinguer. Car l'intelligence peut abstraire de deux manières'. On peut abstraire la forme de la matière et l'on va ainsi de ce qui est plus formel à ce qui est plus matériel ; car ce qui est d'abord sujet, reste en dernier lieu; mais la forme ultime est d'abord enlevée. L'abstraction ensuite peut se faire de l'universel à partir du parti culier, ce qui est en quelque sorte l'ordre contraire. Car d'abord sont écartées les conditions matérielles individuanes pour obtenir ce qui est commun.

Bien qu'en Dieu il n'y ait ni matière ni forme, ni l'universel ni le particulier, il y a cependant ce qui est commun et ce qui est propre, et le sujet d'une commune nature (ch. 10). En effet les personnes sont à l'essence, selon notre mode de penser, comme les individus à la nature commune. Et donc selon la première abstraction qui écarte les propriétés personnelles, et qui sont les personnes subsistantes, il n'y a plus de nature commune; mais bien dans le second cas

CHAPITRE 63: DU RAPPORT DES ACTES PERSONNELS AUX PROPRIÉTÉS PERSONNELLES

De ce qui a été dit on voit clairement quel rapport existe, selon l'intelligence, entre les actes personnels et les propriétés personnelles. En effet les propriétés personnel les sont des personnes subsistantes : or une personne subsistante quelque soit sa nature agit en communiquant sa

1. Il y a deux sortes d'abstraction: la formelle dégage une détermination d'un être de ce qu'il est: par exemple la blancheur du mur blanc, ou la mobilité du corps en mouvement (cf. ch. 61) ; la totale

dégage l'universel du singulier, où demeure un tout après l'abstraction, qu'est (ce tout) composé d'un sujet et d'une forme : par exemple si je fais abstraction chez Socrate de la matière constituante, il reste "l'homme" (être vivant doué de raison) ; si je dégage de l'homme la différence spécifique "doué de raison", il reste "le vivant". Si l'abstraction appauvrit le contenu il y a compensation par une plus grande profondeur de la connaissance: l'essentiel est rendu visible et dégage du concret.

2. En d'autres termes, Dieu est intrinsèquement "un", c'est-à-dire qu'il n'y a pas trois Dieu, mais un seul.

nature en vertu même de sa nature, car la forme spécifique est le principe de la génération du semblable selon l'espèce. Comme donc les actes personnels appartiennent à la communication de la nature divine, il faut que la personne subsistante communique une nature commune en vertu de la nature même.

On peut en tirer une double conclusion: dont une est : que le pouvoir générateur du Père est la nature divine elle-même. Car tout pouvoir d'agir est le principe de ce qui est fait. La seconde conclusion est que l'acte personnel, c'est-à-dire, la génération, d'après notre mode de penser, présuppose et la nature divine et la propriété personnelle du Père et qui est son hypostase même, quoique une telle propriété en tant que relation vienne après l'acte. D'où en considérant dans le Père la personne subsistante on peut dire qu'il est Père parce qu'il engendre. Mais si on considère la relation il faudra dire au contraire que parce qu'il engendre il est Père⁷.

CHAPITRE 64: CE QUE SIGNIFIE LA GÉNÉRATION POUR LE PÈRE ET POUR LE FILS

Il faut entendre d'une autre façon la génération active à partir de la paternité et d'une autre façon la génération passive, soit la naissance en relation avec la filiation. La génération active présuppose naturellement existante la personne qui engendre; mais la génération passive ou la naissance précède naturellement la personne engendrée parce que celle-ci a l'être de par sa naissance. Ainsi donc, d'après notre mode de penser, la génération active, pré suppose la paternité, selon qu'elle est constitutive de la personne du Père tandis que la naissance ne présuppose pas la filiation selon qu'elle est constitutive de la personne du Fils, mais selon notre manière de penser elle la précède de deux façons, c'est-à-dire selon qu'elle est constitutive de la personne et selon qu'elle signifie une relation. Et semblablement doit-on l'entendre des choses qui concernent la procession de l'Esprit Saint.

CHAPITRE 65: LES ACTES NOTIONNELS NE DIFFÈRENT DES PERSONNES QUE SELON LA RAISON

Selon l'ordre assigné entre les actes notionnels et les propriétés notionnelles nous n'entendons pas que les actes notionnels diffèrent réellement des propriétés personnelles mais seulement selon le mode de penser. En effet de même que penser, en Dieu c'est Dieu lui-même qui pense, ainsi aussi la génération chez un père est identique au géniteur, le père, quoique de signification différente.

De même, bien qu'une personne possède plusieurs notions, cependant il n'y a chez elle aucune composition. L'innascibilité étant une propriété négative il n'y a pas de composition possible. Quant aux deux relations, chez le Père, de paternité et de commune spiration, elles sont une et même chose dans le réel en tant qu'elles se rapportent à la personne du Père. Car de même que la paternité est le Père, ainsi la commune spiration est le Père en tant qu'elle est dans le Père et elle est

⁷ La relation comme telle n'a pas de quoi subsister ou faire subsister; cela en effet ressortit à la substance seule. Les relations distinguent comme relations: ainsi comportent-elles une apposition. Donc la paternité en tant qu'elle constitue la personne du Père — ce qu'il a en tant qu'il est la même que la substance divine —, est antécédente à la génération; selon qu'elle distingue, la génération est antécédente à la paternité (Pot 8, 3 ad 7).

le Fils en tant qu'elle est dans le Fils. Elles diffèrent entre elles sans doute dans la mesure où elles signifient une relation différente ; car par la paternité le Père se trouve en relation avec le Fils et par la commune spiration avec le Saint-Esprit. Et semblablement le Fils par la filiation se rapporte au Père, par la commune spiration au Saint-Esprit.

CHAPITRE 66: LES PROPRIÉTÉS RELATIVES SONT L'ESSENCE MÊME DE DIEU

Les propriétés qui définissent une relation constituent nécessairement la divine essence. Elles sont déjà identiques aux personnes subsistantes ; or en Dieu une personne subsistante ne peut être autre que la divine essence (ch. 10). La divine essence est Dieu lui-même. D'où il suit que les propriétés de relation sont en réalité identiques à Dieu.

De même ce qui s'ajoute à l'essence de quelque chose est comme un accident; or en Dieu, comme on l'a vu, tout est son être (ch. 23). Donc les propriétés relatives en Dieu ne sont pas autre chose que son essence.

CHAPITRE 67: LES RELATIONS NE SONT PAS QUELQUE CHOSE AJOUTÉ DE L'EXTÉRIEUR, COMME LE PRÉTENDENT LES DISCIPLES DE GILBERT DE LA PORRÉE

On ne peut pas dire que les dites propriétés n'existent pas dans les personnes divines mais elles leur seraient, extérieures, comme disent les disciples de Gilbert de la Porrée. En effet dans les choses qui sont en relation, 'relations doivent être réelles. Ce qui est manifeste dans créatures où les relations réelles en elles sont comme accidents dans leurs sujets. Or ces relations qui distinguent les personnes en Dieu sont des relations réelles comme on l'a vu (ch. 53). Il faut donc qu'elles soient dans les personnes divines non comme des accidents; car les autres choses qui sont des accidents dans les créatures transférées en Dieu perdent leur condition d'accidents, telles la sagesse, la justice et autres, comme on l'a montré. (ch. 23).

En outre, en Dieu il ne peut se trouver de distinction ce n'est au moyen des relations; car tout ce qui est absolument est commun aux trois personnes. Si donc les relations sont ajoutées de l'extérieur aux personnes, il ne restera rien qui distingue les personnes. Il y a donc des propriétés relatives dans les personnes et qui sont les personnes elles-mêmes, comme aussi la sagesse et la bonté sont en Dieu et sont Dieu lui-même et son essence, comme on l'a exposé.

B — Les oeuvres de Dieu: la Création (ch. 68 à 94)

1°) En général (ch. 68 à 70)

CHAPITRE 68: L'ÊTRE, EFFET PREMIER DE LA DIVINITÉ

Après avoir étudié ce qui a trait à Dieu et à la Trinité des personnes il reste à traiter des oeuvres de la Trinité. La première oeuvre de Dieu dans les choses est l'être lui-même que toutes les autres oeuvres présupposent et sur lequel elles sont fondées. Il est nécessaire que ce qui est de quelque manière soit de Dieu. Dans les choses qui ont un ordre on trouve ceci communément que ce qui est premier et le plus parfait dans cet ordre, est la cause de ce qui en cet ordre vient après comme le feu, qui est très chaud, cause la chaleur dans les autres corps chauds. Toujours en effet ce qui est imparfait a son origine en ce qui est parfait, telles les semences des animaux et des plantes. Or on a vu plus haut (ch. 3, 18, 20 et 21) que Dieu est le premier être et le plus parfait ; d'où il faut qu'il soit la cause de l'être de tout ce qui est.

Encore: tout ce qui possède quelque chose par participation doit être ramené à ce qui est par essence, comme en son principe et sa cause, comme le fer en fusion partage sa propriété nouvelle à partir de ce qui est le feu par essence. Or on a montré plus haut (ch. 11) que Dieu est l'être même et dont l'être est son essence tandis que tout le reste tient son être par participation. Car aucune essence des choses n'est leur être; l'être absolu et subsistant par lui-même ne peut être qu'un seul, comme on l'a vu (ch. 15). Dieu est donc nécessairement la cause de tout ce qui est.

CHAPITRE 69: EN CRÉANT N'A PAS UTILISÉ DE MATIÈRE

Ceci nous fait admettre que Dieu comme créateur n'a pas été soumis à quelque matière préexistante pour en façonner quelque chose. Car aucun agent ne préexige pour son action ce qu'il produit par cette action, mais seulement ce qu'il ne peut produire par Son action. En effet un constructeur a besoin au préalable de pierre et de bois pour son travail parce qu'il ne peut lui-même s'en produire. Il faut donc qu'aussi la matière soit produite par Dieu, puisque nous avons montré (ch. 68) que tout ce qui est de quelque façon a Dieu comme cause de son existence. Il reste donc qu'en agissant Dieu n'a pas utilisé de matière.

Encore : l'acte de sa nature est avant la puissance d'où lui revient d'abord d'être le principe. Et tout principe qui dans la création en suppose un autre n'a que par après d'être principe. Puisque Dieu est le principe des choses comme leur acte premier et la matière comme l'être en puissance, il ne convient pas que Dieu dans son action présuppose une matière.

De même. Plus une cause est universelle, plus universel est son effet. Car les causes particulières adaptent à quel que chose de déterminé l'action des causes universelles; cette détermination est à l'effet universel comme l'acte à la puissance. Donc toute cause qui fait être quelque chose en acte, étant présupposé ce qui est en puissance à cet acte, est une cause particulière par rapport à une cause plus universelle. Ce qui ne peut être en Dieu puisqu'il est cause première comme on l'a montré (ch. 3 et 68). La matière donc ne préexiste pas à son action. A lui donc appartient de produire l'être du néant, ce qui est proprement créer. Et voilà pourquoi la foi catholique reconnaît qu'il est Créateur.

CHAPITRE 70: DIEU SEUL PEUT CRÉER

Ceci est aussi évident : Dieu seul a le pouvoir de créer. Car créer suppose chez son auteur qu'il n'est pas conditionné par une autre cause plus universelle. Et c'est ce qui se vérifie en Dieu, comme on vient de le voir. Il est donc seul créateur.

De même. Plus une puissance est éloignée de l'acte, plus aussi doit être grand le pouvoir qui la réduit en acte.

Mais quelque grande que soit la distance de la puissance à l'acte elle reste toujours plus grande si la puissance elle-même lui est soustraite. Donc créer quelque chose de rien requiert un pouvoir infini. Mais Dieu seul possède un pouvoir infini puisqu'il possède une essence infinie. Dieu seul donc peut créer.

2°) Les choses matérielles (ch. 71 à 74)

CHAPITRE 71: LA DIVERSITÉ DE LA MATIÈRE N'EST PAS CAUSE DE LA DIVERSITÉ DES CHOSES

Ce qui vient d'être dit montre à l'évidence que la cause de la diversité des choses n'est pas la diversité de la matière. On a montré en effet (ch. 69) qu'aucune matière ne conditionne l'action divine qui produit l'être des choses. Mais la cause de la diversité des choses ne vient pas de la matière pour autant qu'elle est préexigée à leur production c'est-à-dire selon que par sa diversité des formes diverses seraient produites. Donc la matière n'est pas la cause de la diversité des choses que Dieu produit.

Encore. Selon que les choses ont l'être ainsi ont-elles pluralité et unité, car toute chose selon qu'elle est un être, est aussi une. Mais les formes n'ont pas l'être à cause de la matière mais plutôt les matières à cause des formes; car l'acte vaut plus que la puissance et ce pourquoi quelque chose est doit prévaloir. Et donc les formes ne sont pas diverses pour convenir aux matières, mais les matières sont diverses pour convenir à des formes diverses.

CHAPITRE 72: COMMENT PRODUIT LES DIVERSES CHOSES ET QUELLE EST LA CAUSE DE LEUR PLURALITÉ

Si les choses sont ainsi à l'unité et à la multitude comme elles sont à l'être, et comme tout être des choses dépend de Dieu, comme on l'a montré (ch. 68 et 69), il faut aussi que la cause de cette pluralité vienne de Dieu. Ce qui peut se montrer comme suit: il est nécessaire en effet que tout agent produise quelque chose de semblable à soi-même autant que possible; or il n'était pas possible à Dieu de produire des choses qui reproduisent sa boni... selon la simplicité qui est en lui. Il fallut donc que celui qui est un et simple fut représenté dans les choses produites de diverses manières et différemment. Il fut donc nécessaire que la diversité existât dans les choses produites par Dieu pour qu'à leur manière elles imitent la perfection divine.

De même: tout ce qui a une cause est fini; Dieu seul possède une essence infinie, comme on l'a vu (ch. 18). Tout ce qui est fini peut grandir par ajout d'un autre. Il était donc plus opportun que parmi les choses créées intervienne la diversité pour qu'ainsi il y eut plusieurs biens plutôt qu'un seul genre de choses que Dieu aurait créées. Celui qui est le meilleur devait donc produire les meilleures choses. Il convenait donc que Dieu produisit la diversité des choses.

CHAPITRE 73: DE LA DIVERSITÉ, DU DEGRÉ, DE L'ORDRE DES CHOSES

La multiplicité des choses exigeait aussi qu'un ordre y fut instauré en sorte qu'il y en eut de plus excellentes. Il convient en effet à l'abondante bonté de Dieu de communiquer une ressemblance de sa bonté aux choses dont il est la cause, dans la mesure du possible. Dieu n'est pas seulement bon en lui-même, il dépasse infiniment les autres choses en bonté et il leur communique sa bonté.

Pour rendre plus parfaite avec Dieu la ressemblance des choses créées, il était nécessaire que certaines soient mieux gratifiées et que d'autres agissent sur d'autres pour les amener à la perfection. La diversité fondamentale des choses consiste principalement dans la diversité des formes ; ce qui donne les contraires. Le genre en effet se partage en espèces diverses par des différences contraires. Or dans ces contraires il faut un certain ordre, car un contraire est toujours plus parfait qu'un autre (voir ch. 116, fin). Il a donc fallu que la diversité des choses soit établie par Dieu dans un certain ordre, c'est-à-dire que certaines soient placées au-dessus des autres.

CHAPITRE 74: PARMI LES CRÉATURES IL Y EN A QUI SONT PLUS EN PUISSANCE QU'EN ACTE, POUR D'AUTRES C'EST LE CONTRAIRE

Toute chose est d'autant plus noble et parfaite qui se rapproche davantage de la ressemblance divine. Or Dieu est l'acte pur sans mélange de potentialité. Il est donc nécessaire que les êtres suprêmes soient davantage en acte et moins en puissance tandis que les inférieurs sont davantage en puissance. Qu'entend-on par là?

Puisque Dieu est éternel et immuable en son être celles-là sont les moindres parmi les choses en tant qu'ayant moins de la ressemblance divine; elles sont sujettes à la génération et à la corruption ; elles sont pour un temps puis ne sont plus. Et parce que l'être est en fonction de la forme, de telles choses existent quand elles ont leur forme et elles cessent d'être quand elles en sont privées. Il faut donc qu'il y ait en elles ce qui fait qu'elles puissent avoir une forme ou de ne pas en avoir et c'est ce que nous appelons la matière. Ces choses donc qui sont les moindres sont nécessairement composées de matière et de forme. Celles qui sont plus nobles se rapprochent au maximum de la ressemblance divine; d'où elles sont libres de toute possibilité de perdre leur existence ; bien plus, de par leur création par Dieu elles ont obtenu une existence sans fin. Or ce qu'est la matière c'est d'être en puissance à l'être qui est par la forme; ces êtres donc qui ne sont pas en puissance à être ou ne pas être ne sont pas composés de matière ni de forme ; bien plus, ce sont de pures formes qui dans leur être reçu de Dieu possèdent en elles mêmes leur subsistance. Il est nécessaire que ces substances incorporelles soient incorruptibles. Dans toutes les choses corruptibles en effet il y a possibilité au non-être. Or en celles-là la potentialité n'entre pas ; elles sont donc incorruptibles.

De même : rien ne se corrompt si ce n'est par séparation de sa forme ; les substances dont il s'agit, étant d formes subsistantes par elles-mêmes, ne sont pas séparables de leur forme et ainsi ne peuvent perdre l'existence elles sont donc incorruptibles.

Il y a d'ailleurs entre ces deux degrés d'être des substances mixtes ; dans lesquelles bien qu'il n'y ait pas de puissance à l'être et au non être, il y a cependant en elles une possibilité de lieu. Ce sont les corps célestes qui eux ne sont pas sujets à génération ni corruption, parce qu'en eux on ne trouve pas de contraires, mais ils se meuvent localement; ainsi en trouve-t-on qui ont mouvement et matière, car "le mouvement est l'actuation d'une puissance en devenir". De tels corps ont une matière qui n'est pas sujette à la corruption comme à la génération, mais seulement au changement local.

1. Aristote : Phys 3. 1 [a 10-15].

3°) Les créatures spirituelles (ch. 75 à 94)

a) Les anges (ch. 75 à 78)

CHAPITRE 75: LES ÊTRES SUPÉRIEURS A LA MATIÈRE ONT EN PROPRE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

Ces substances dont nous avons parlé et qui sont immatérielles sont nécessairement aussi intellectuelles. Est intellectuel en effet ce qui est exempt de matière ; leur mode de penser le prouve. En effet l'intelligible en acte et l'intelligence en acte ne font qu'un. Il est manifeste que quelque chose est intelligible en acte du fait qu'il est séparé de la matière ; car des choses matérielles nous en avons connaissance par abstraction de la matière (Comp. ch. 83). Or on doit faire la même supposition pour l'intelligence c'est-à-dire ce qui est immatériel est aussi intelligent.

De même : les êtres immatériels sont premiers et suprêmes parmi les êtres. Car l'acte est naturellement avant la potentialité. Or l'intelligence apparaît supérieure à toutes les choses ; elle se sert en effet des choses corporelles comme d'instruments. Il faut donc que les substances immatérielles soient intellectuelles.

Encore: plus une chose occupe un rang élevé dans la série des êtres plus grande aussi est sa ressemblance avec Dieu. Il y en a qui n'ont de ressemblance que par le fait : de leur existence, comme les minéraux; d'autres parce qu'ils ont l'être et la vie, comme les plantes ; d'autres parce qu'ils sont sensibles, comme les animaux; au sommet est la connaissance intellectuelle laquelle est suprêmement en Dieu; donc les créatures les plus hautes sont intellectuelles en Dieu. Et parce que parmi toutes les créatures celles-ci sont le plus semblables à Dieu, nous sommes dits "créés à l'image de Dieu ".

CHAPITRE 76: DE TELLES SUBSTANCES SONT LIBRES D'ARBITRE

Par là on démontre qu'elles sont libres d'arbitre. L'intelligence en effet n'agit pas et ne désire pas sans jugement, comme les choses inanimées ; et le jugement de l'intelligence ne vient pas d'une impulsion naturelle comme chez les brutes, mais par propre appréhension car l'intelligence connaît la fin et ce qui conduit à la fin et le rapport de l'une à l'autre ; et donc elle peut être cause de son jugement par lequel elle désire et fait quel que chose pour une fin. Et nous appelons libre ce qui est sa propre cause. L'intelligence donc désire et agit d'un jugement libre et cela est être libre d'arbitre. Donc les substances suprêmes sont libres d'arbitre⁸.

De plus, libre est ce qui n'est pas déterminé à quelque chose d'unique ; or le désir de la substance intellectuelle n'est pas tenu à quelque bien déterminé, car il suit l'appréhension de l'intelligence qui

⁸ Libres de leur décision.

perçoit le bien universellement. Donc le désir de la substance intelligente est libre comme se portant indifféremment vers tout ce qui est bon.

CHAPITRE 77: DANS CES SUBSTANCES EXISTE UN ORDRE ET DES DEGRÉS SELON LA PERFECTION DE LEUR NATURE

De même que ces substances intellectuelles surpassent d'un certain degré les autres substances ainsi aussi ces mêmes substances entre elles doivent se distancer par quelques degrés. Elles ne peuvent en effet différer entre elles par une différence matérielle, comme elles sont exemptes de la matière. Donc s'il s'y trouve une pluralité cela vient nécessairement de leur distinction formelle qui constitue la diversité de l'espèce. Or n'importe où il y a diversité de l'espèce on doit y découvrir un ordre et des degrés; la raison en est que comme dans les nombres l'addition ou la soustraction d'une unité fait varier l'espèce, ainsi par l'addition et la soustraction de leur différence les choses naturelles se trouvent être différentes par l'espèce, comme ce qui est seulement animé diffère de ce qui est animé et sensible, et ce dernier de ce qui est au plus rationnel. Il est donc nécessaire que les dites substances immatérielles soient distinctes selon des degrés et des ordres.

CHAPITRE 78: COMMENT ENTENDRE ORDRE ET DEGRÉ DANS LEUR ACTE INTELLIGENT?

Et parce que le mode substantiel d'une chose détermine son mode d'opération il faut que celles qui sont supérieures pensent plus noblement comme ayant des formes intelligibles et des vertus plus universelles et plus unifiées (celles qui sont inférieures sont de pensée plus débile et elles ont des formes plus nombreuses et moins universelles).

b) Les hommes (ch. 79-94)

CHAPITRE 79: LA SUBSTANCE QUI FAIT L'HOMME INTELLIGENT EST LA MOINDRE PARMIS LES INTELLECTUELLES

Comme il n'existe nulle part de processus à l'infini, de même qu'on trouve des êtres qui approchent très près de Dieu, ainsi en trouve-t-on dans les êtres intellectuels qui se rapprochent très près de la matière. On peut s'en rendre compte de la façon suivante. Penser met l'homme au-dessus des autres animaux. Il est manifeste en effet que seul l'homme considère les choses universellement comme aussi leurs rapports et les choses immatérielles qui ne sont perçues que par la pensée. Or il est impossible que penser soit un acte exercé par un organe corporel, comme la vision qui se sert de l'œil. Il est nécessaire en effet que tout instrument d'une vertu cognitive soit exempt de ce genre de choses par quoi il connaît, comme la pupille par nature n'est pas colorée. Ainsi en effet les couleurs sont connues en tant que leurs images sont reçues dans l'œil; ce qui perçoit doit être dépouillé des choses qu'il reçoit. Or l'intelligence connaît toutes les choses sensibles. Si donc elle connaissait par un organe corporel, il faudrait que cet organe soit dépouillé de toute nature sensible; Ce qui est impossible.

De même, toute faculté de connaissance connaît selon que l'image de la chose connue est en elle car cette image est pour elle principe de connaissance. Or l'intelligence connaît les choses sans la matière, même celles qui de leur nature sont faites de matière, en abstrayant la forme universelle des conditions matérielles individuantes. Il est donc impossible que l'image de la chose connue soit matériellement dans l'intelligence. Donc elle n'est pas reçue dans un organe corporel, car tout organe cor est matériel.

De même : les sens s'affaiblissent et se corrompent si leur objet est trop violent comme l'ouïe par des sons trop stridents ou la vue par des objets trop brillants ; cela arrive parce que les éléments de

l'organe sont atteints dans leur structure. Or l'intelligence se fortifie au contraire par l'excellence des choses intelligibles ; car celui qui saisit des choses plus élevées n'est pas moins capable d'en comprendre d'autres, bien au contraire. Ainsi donc comme l'homme est intelligent et que penser pour lui ne se fait pas par un organe corporel il faut qu'il y ait une substance incorporelle par laquelle l'homme pense. Car ce qui peut opérer par soi-même sans un corps, sa substance aussi ne dépend pas du corps. En effet toutes les facultés et formes qui ne peuvent subsister par elles-mêmes sans un corps ne peuvent avoir d'opération sans un corps. En effet la chaleur ne chauffe pas en elle-même mais un corps qui est chaud donne de la chaleur. Donc cette substance incorporelle par laquelle l'homme pense est la plus humble dans le genre des substances intellectuelles et très proche de la matière.

CHAPITRE 80: DIFFÉRENCE DANS L'INTELLECT ET LE MODE DE PENSER

Comme ce qui est intelligible est au-dessus de ce qui est sensible, tout comme l'intelligence est au-dessus des sens, ceux qui sont inférieurs parmi les êtres imitent autant que possible les êtres supérieurs, tels les corps engendrés et corruptibles qui en quelque sorte imitent le mouvement des corps célestes : il est donc nécessaire que ce qui est sensible soit à sa manière assimilé à ce qui est intelligible et ainsi par analogie nous pouvons des choses sensibles en arriver quelque peu à la connaissance des choses intelligibles. Or dans les choses sensibles il y a quelque chose quasi extrême qui est leur acte ou leur forme et quelque chose d'infime qui est uniquement potentialité soit la matière et il y a quelque chose de mixte soit le composé de matière et de forme. Ainsi aussi faut-il considérer l'être intelligible. Car l'intelligible suprême c'est Dieu qui est l'acte pur. Les autres substances intellectuelles selon l'être intelligible sont en possession d'acte et de potentialité ; la plus humble des substances intelligibles, celle par quoi l'homme pense, est presque uniquement potentialité dans l'être intelligible. La preuve en est aussi que, au début, l'homme ne pense qu'en puissance seulement, et ensuite peu-à-peu il est amené à l'acte ; de là vient que ce par quoi l'homme pense est appelé intellect possible.

CHAPITRE 81: L'INTELLECT POSSIBLE DE L'HOMME REÇOIT LES FORMES INTELLIGIBLES A PARTIR DES CHOSES SENSIBLES

Parce que, comme on l'a vu (ch. 76), plus une intelligence est élevée, plus universelles sont en elles les formes intelligibles, il s'en suit que l'intellect humain, que nous avons qualifié de possible, possédera parmi les autres substances intellectuelles des formes moins universelles, et de là vient qu'il reçoit les formes intelligibles à partir des choses sensibles.

On peut aussi envisager la chose sous un autre aspect. Il faut en effet que la forme soit proportionnée à ce qui la reçoit. De même donc que l'intellect possible de l'homme parmi toutes les substances intellectuelles se trouve plus proche de la matière corporelle, ainsi est-il nécessaire que ses formes intelligibles soient les plus proches des choses matérielles.

CHAPITRE 82: L'HOMME A BESOIN POUR PENSER DE PUISSANCES SENSITIVES

Il faut noter que les formes des choses corporelles sont particulières et ont un être matériel ; mais dans l'intelligence elles sont universelles et immatérielles ; c'est ce que démontre le mode de penser. Nous pensons en effet les choses universellement et immatériellement. Notre mode de penser doit nécessairement correspondre aux espèces intellectuelles par lesquelles nous pensons. Comme on ne passe d'un extrême à l'autre que par un milieu, il faut donc que les formes à partir des choses corporelles parviennent à l'intelligence par des intermédiaires. Or de cette nature sont les puissances sensibles qui reçoivent les formes des choses matérielles sans la matière; l'image de la pierre est dans l'oeil, mais non la matière; cependant les formes des choses sont reçues particulièrement dans les puissances sensibles ; car par celles-ci nous connaissons seulement le particulier. Il faut donc nécessairement que l'homme pour penser ait aussi des sens.

La preuve en est que celui qui est privé d'un de ses sens ne peut connaître les choses sensibles qui sont saisies par ce sens, comme l'aveugle-né ne peut avoir la science des couleurs.

CHAPITRE 83: IL EST NÉCESSAIRE D'ADMETTRE L'EXISTENCE D'UN INTELLECT AGENT

De là ressort manifestement que la connaissance des choses dans notre intellect ne se fait pas par participation ou influx de quelques formes intelligibles en acte et subsistantes par elles-mêmes, comme les Platoniciens et leurs adeptes l'ont prétendu ; mais cette connaissance l'intelligence l'acquiert à partir des choses sensibles par le moyen des sens ; mais comme dans les puissances sensitives les formes des choses sont particulières, comme on l'a dit (ch. 82) elles ne sont pas intelligibles en acte mais seulement en puissance. L'intelligence en effet ne pense que les choses universelles. Or ce qui est en puissance n'est amené à l'acte que par quelqu'agent qui fera que les images des facultés sensitives soient intelligibles en acte. C'est ce que ne peut faire l'intellect possible ; lui en effet est plutôt en puissance aux intelligibles qu'actif à les rendre intelligibles. Il est donc nécessaire d'admettre un autre intellect qui fasse intelligibles en acte les espèces intelligibles en puissance, comme la lumière rend visibles en acte les couleurs visibles en puissance : et cet intellect nous l'appelons agent, qu'il ne faudrait pas poser, si les formes des choses étaient intelligibles en acte, comme le veulent les Platoniciens. Ainsi donc pour penser il faut d'abord un intellect possible capable de recevoir les espèces intelligibles, ensuite un intellect agent qui les fasse intelligibles en acte.

Une fois l'intellect possible en possession des espèces intelligibles, on l'appelle intellect habituel, lorsqu'il possède les espèces ainsi qu'il puisse s'en servir quand il veut, tenant en quelque sorte le milieu entre la pure puissance et l'acte complet. C'est alors qu'il est appelé intellect en acte lorsqu'il possède les espèces complètement en acte... Ainsi en effet il pense les choses en acte quand l'image de la chose sera devenue la forme de l'intellect possible. C'est pourquoi on dit que l'intellect en acte est la pensée en acte.

CHAPITRE 84: L'ÂME HUMAINE EST INCORRUPTIBLE

De ce qu'on vient de dire il est évident que l'intelligence par laquelle l'homme pense est incorruptible. Chaque agent en effet opère selon sa nature ; or l'intelligence agit sans communication avec un corps comme on l'a vu (ch. 79). C'est donc qu'elle agit par elle-même. Elle est donc une substance subsistant en son être. Or on a montré plus haut (ch. 74) que les substances intellectuelles sont incorruptibles ; donc l'intelligence par laquelle l'homme pense est incorruptible.

De plus : le sujet propre de la génération et de la corruption est la matière ; plus donc une chose est éloignée de la corruption, plus elle est éloignée de la matière ; car ce qui est composé de matière et de forme est de soi corruptible ; les formes matérielles sont corruptibles par acquisition et non de soi ; les formes immatérielles, qui excèdent la matière sont absolument incorruptibles. Or l'intelligence selon sa nature s'élève absolument au-dessus de la matière, comme son opération le montre. En effet nous ne pensons rien que nous ne le séparions de la matière ; l'intelligence est donc de sa nature incorruptible.

De même la corruption ne va pas sans son contraire ; rien en effet ne se corrompt que par ce qui lui est contraire, d'où les corps célestes qui eux n'ont pas de contraires sont incorruptibles (ch. 74). Mais la contrariété est étrangère à la nature de l'intelligence en tant que les choses qui sont de soi contraires ne le sont pas dans l'intelligence. En effet il est de la nature des contraires de ne se rapporter qu'à un seul concept, car l'un fait comprendre l'autre. Il est donc impossible que l'intelligence soit corruptible.

1. Dans l'âme intellectuelle il ne peut y avoir de contrariété : elle reçoit en effet selon son mode d'être. Ces choses qu'elle reçoit sont sans contrariété parce que les natures mêmes des contraires dans l'intelligence ne sont pas contraires, mais il n'y a qu'une science des contraires (2 Th I 75, 6).

CHAPITRE 85: N'Y A-T-IL QU'UN INTELLECT POSSIBLE?

Quelqu'un dira peut-être que sans doute l'intelligence est incorruptible mais qu'elle est une pour tous les hommes. Et ce qui reste après la corruption de toute l'humanité ne peut être qu'une seule chose (une seule intelligence). Or qu'il n'y ait qu'un seul intellect pour tous peut être démontré de beaucoup de manières: on nous dira donc d'abord du côté de l'intelligible que si autre est mon intellect et autre le tien, il faudra que soit différente l'image intelligible chez toi et chez moi et par conséquent autre ma pensée et autre la tienne. Le contenu de pensée sera donc multiplié selon le nombre des individus et ainsi il ne sera pas universel mais individuel. D'où il paraît que cette pensée n'est pas en acte mais en puissance ; car les contenus individuels sont intelligibles en puissance, et non pas en acte. Ensuite, comme on l'a montré, l'intelligence est une substance subsistant en son être (ch. 74 et 79) ; or les substances intellectuelles ne sont pas multiples dans une même espèce, comme on l'a montré plus haut (ch. 77) ; il s'en suit que si autre est l'intelligence en moi, et autre en toi numériquement qu'elle est aussi d'une autre espèce et nous ne sommes donc pas de la même espèce. De même: comme dans une même nature spécifique tous les individus communiquent, il faut au-delà de cette nature poser quelque chose qui distingue les individus entre eux. Si donc chez tous les hommes il y a un seul intellect selon l'espèce et plusieurs numériquement, il faut admettre quelque chose qui fasse qu'un intellect diffère d'un autre; or cela ne peut se trouver dans la substance de l'intellect qui n'est pas composé de matière et de forme. D'où il suit que toute différence possible selon la substance est une différence formelle et diversifiant l'espèce. Il reste donc que l'intelligence d'un homme ne peut différer numériquement de l'intelligence d'un autre si ce n'est à cause de la diversité des corps. Donc une fois corrompus il semble bien qu'il ne reste plus plusieurs intelligences, mais une seule.

Que tout cela soit impossible c'est l'évidence même. Pour le montrer il faut procéder comme on le fait avec ceux qui nient les principes, en affirmant une chose qu'on ne peut absolument pas nier. Nous supposons donc que cet homme que voici, Socrate ou Platon, pense; ce que notre objectant ne peut nier que s'il admet la possibilité de nier. Donc tout en niant il admet; car affirmer et nier est le fait de celui qui pense. Si donc cet homme pense il faut que ce qu'il pense formellement soit sa forme, car rien n'agit qu'en étant en acte. Ce que donc l'agent fait est son acte, comme la chaleur est l'acte de ce qui produit la chaleur. Donc l'intelligence par laquelle l'homme pense est la forme de cet homme, comme aussi de l'autre. Or il est impossible que la même forme numériquement le soit de divers numériquement, car ces choses qui sont diverses numériquement n'ont pas le même être ; chacune a son être par sa forme. Il est donc impossible que l'intelligence par laquelle l'homme pense soit la même et unique chez tous.

Se rendant compte de la difficulté de pouvoir y répondre certains tentent d'y échapper. Ils disent en effet que l'intellect possible, dont on a traité plus haut (ch. 81) entre en acte par les espèces intelligibles qu'il reçoit. Or ces espèces sont d'une certaine façon dans des phantasmes. En tant donc que l'image intelligible se trouve dans l'intellect possible, et dans les phantasmes qui sont en nous, par là même il y a un lien direct et une union entre l'intellect possible et nous, de sorte que par lui tous puis sent penser.

Cette réponse est tout à fait nulle. D'abord parce que l'image intelligible selon qu'elle se trouve dans les phantasmes n'est pensée qu'en puissance ; or selon qu'elle est dans l'intellect possible, elle est pensée en acte ; elle n'est donc plus dans les phantasmes mais plutôt abstraite à partir de ceux-ci ; il n'y a donc plus d'union de l'intellect possible avec nous. Ensuite, même s'il y avait quelque union elle ne serait pas capable de nous faire penser. Car de ce que l'image intelligible d'une chose se trouve dans l'intellect il ne s'en suit pas que cette chose se connaisse mais seulement qu'elle est connue ; en effet la pierre ne pense pas, même si son image est dans l'intellect possible. Donc de ce que les images des phantasmes qui sont en nous soient aussi dans l'intellect possible il ne s'en suit pas que nous sommes pensant mais plutôt pensés, ou mieux encore, les phantasmes qui sont en nous. Cela devient encore plus évident si on considère la comparaison d'Aristote au livre 3 "de anima" que l'intellect est aux phantasmes comme la vue aux couleurs. Or il est manifeste de ce que les images des couleurs qui sont sur la muraille sont dans l'oeil que ce n'est pas la muraille qui

voit mais qu'elle est plutôt vue. Donc aussi de ce que les images des phantasmes qui sont en nous se produisent dans l'intellect il ne s'en suit pas que nous sommes pensants mais que nous sommes pensés. De plus si nous pensons formellement par l'intelligence, il faut que la pensée même de l'intelligence soit la pensée de l'homme comme c'est la même chaleur du feu et de qui chauffe. Si donc l'intellect est le même en toi et moi numériquement il s'en suit nécessairement que r rapport au même intelligible ma pensée et la tienne soit la même, c'est-à-dire que nous pensons en même temps même chose ; ce qui est impossible ; en effet de divers agents il n'y a pas d'opération une et même numériquement. Il est donc impossible qu'il y ait un seul pour tous. On en conclut donc que si l'intellect est incorruptible, comme on l'a montré (ch. 84), les corps étant détruits, il reste autant d'intellects numériquement qu'il y a d'hommes.

Ce qu'on apporte de contraire est facilement réfutable. La première raison apportée est plus d'une fois déficiente. D'abord nous voulons bien admettre que tous les hommes pensent de même, j'entends par là l'objet de leur pensée: or cet objet de l'intellect n'est pas l'image intelligible mais la quiddité de la chose, c'est-à-dire ce qu'elle est. En effet toutes les connaissances intellectuelles ne sont pas des espèces intellectuelles, mais elles portent sur la nature des choses, comme aussi l'objet de la vue est la couleur (telle qu'elle existe) et non l'image de la couleur qui est dans l'oeil. Donc bien qu'il y ait plusieurs intellects de divers hommes, il n'y a cependant qu'une chose pensée chez tous, de même qu'il n'y a qu'une seule chose colorée que plusieurs observent.

Ensuite parce qu'il n'est pas nécessaire, si quelque chose est individuel, qu'il soit pensé en puissance et non en acte, mais cela est vrai seulement pour ces choses qui sont individualisées par la matière ; il faut en effet que ce qui est pensé en acte soit immatériel. C'est pourquoi les substances immatérielles bien qu'elles soient des individus existant en soi, sont cependant pensées en acte; d'où les images intelligibles aussi qui sont immatérielles, bien qu'elles soient autres numériquement en moi et en toi, n'en conservent pas moins leur intelligibilité en acte. Mais l'intellect qui par elles pense son objet fait retour sur lui-même pensant sa propre pensée et l'image par laquelle il pense.

Ensuite qu'on y pense bien, même si l'on admet une seule intelligence pour tous les hommes, on est devant la même difficulté. Car la multitude des intellects demeure, puisqu'il y a plusieurs substances séparées qui pensent; et ainsi il s'en suivrait, selon leur raison, que les choses pensées seraient numériquement diverses et par conséquent individuelles et non pas pensées directement en acte. Il est donc clair que la raison invoquée si elle avait quelque nécessité enlèverait tout simplement la pluralité des intelligences et non seulement chez les hommes. Or une telle conclusion est fautive et donc une telle raison ne conclut nullement.

La deuxième raison se résout facilement si l'on considère la différence entre l'âme intellectuelle et les substances séparées. En effet l'âme intellectuelle par sa nature spécifique a d'être unie à un corps comme sa forme. D'où dans sa définition intervient le corps ; et à cause de cela d'après leur relation à divers corps les âmes se diversifient numériquement; ce qui n'est pas le cas pour les substances séparées.

De là doit se résoudre la troisième raison. En effet l'âme intellectuelle de par sa nature spécifique ne fait pas partie avec le corps, mais lui est unie. D'où comme elle peut être unie à divers corps se diversifie-t-elle numériquement ; ce qui aussi subsiste dans les âmes après la destruction des corps. Elles peuvent en effet s'unir à divers corps, bien que non unies en acte.

1. Traduction de l'expression : "Intentio intellecta" que saint Thomas défiait : e ce que l'intellect conçoit en lui-même de la chose saisie ". Laquelle n'est pas en nous la chose elle-même qu'on saisit, ou la substance de l'intellect mais une ressemblance conçue par l'intellect de la chose saisie et que les paroles extérieures signifient d'où "l'intention est appelée le verbe intérieur qui est signifié par le verbe extérieur ". (Cont. Gent 4. 11: cf. Schultz : Thomas Lexikon, p. 422.)

2. Comme sont différents les nombres.

CHAPITRE 86: L'INTELLECT AGENT N'EST PAS UNIQUE POUR TOUS

Il y en a qui tout en ne concédant pas un intellect possible unique pour tous les hommes admettent cependant un intellect agent unique pour tous. Cette opinion quoi que plus admissible que la précédente, peut cependant se réfuter par les mêmes arguments. En effet l'action de l'intellect possible est de recevoir les espèces intelligibles et de les comprendre ; or l'activité de l'intellect agent est d'effectuer les espèces intelligibles en les abstrayant. L'une et l'autre chose conviennent à tel homme, soit Pla ton, soit Socrate ; et il reçoit ce qui est compris, il l'abs trait et il comprend cette abstraction. Il faut donc que tant l'intellect possible que l'intellect agent deviennent la forme de cet homme et que tous deux soient multipliés numériquement pour le nombre d'hommes.

De même. L'agent et le patient doivent se correspondre, comme la matière et la forme, car la matière est actée par la forme; et de la vient que pour toute puissance passive correspond une puissance active du même genre. En effet l'acte et la puissance sont de même genre. L'intellect agent peut se comparer à l'intellect possible comme puissance active, comme on l'a montré (ch. 83). Il faut donc que tous deux soient du même genre. Puis donc que l'intellect possible dans son être n'est pas séparé de nous, mais fait un avec nous comme forme, et est multiplié selon la multitude des hommes, comme on l'a montré (ch. 85), il est aussi nécessaire que l'intellect agent nous soit formellement uni et qu'il le soit autant de fois qu'il y a d'hommes.

CHAPITRE 87: L'INTELLECT POSSIBLE ET L'INTELLECT AGENT S'ENRACINENT DANS L'ESSENCE DE L'ÂME

Puisque l'intellect agent et l'intellect possible nous sont formellement unis il faut dire qu'ils sont dans la seule et même essence de l'âme. En effet tout ce qui est formelle ment uni à un autre lui est uni comme forme substantielle ou comme forme accidentelle. Si c'est comme forme substantielle, comme il ne peut y avoir qu'une forme substantielle d'une chose, il est nécessaire de dire que les intellects possible et agent sont une seule essence formelle qui est l'âme. Si l'on supposait qu'ils sont unis à l'homme par mode de forme accidentelle il devient manifeste qu'aucun des deux ne peut être accident du corps ; et de ce que leurs Opérations se font sans organe corporel, comme on l'a montré (ch. 74) il s'en suit que l'un et l'autre est accident pour l'âme. Or il n'y a en tout homme qu'une âme. Il faut donc que les intellects agent et possible se rencontrent en la même essence de l'âme. De même. Toute action qui est propre à une espèce vient des principes consécutifs à la forme qui donne l'espèce. Or penser est une opération propre à l'espèce humaine. Il faut donc que les intellects agent et possible, qui sont les principes de cette opération (ch. 79 et 83) soient consécutifs à l'âme humaine de laquelle l'homme tient son espèce. Mais ils ne lui sont pas consécutifs comme s'ils procédaient de l'âme dans le corps parce que comme on l'a vu (ch. 79) cette opération se fait sans organe corporel. Or ce à quoi est la puissance, à cela aussi est l'action. Il reste donc que les deux intellects s'enracinent dans l'essence même de l'âme.

CHAPITRE 88: COMMENT CES DEUX PUISSANCES SE TROUVENT DANS UNE MÊME ESSENCE DE L'ÂME

Il reste donc à considérer comment cela peut se faire. Ici en effet une difficulté se soulève. L'intellect possible est en puissance à tous les intelligibles. Or l'intellect agent fait que les choses intelligibles en puissance soient intelligibles en acte et donc il faut qu'il soit à ces choses comme l'acte à la puissance. Or il ne paraît pas possible que le même soit en acte et en puissance par rapport au même. Ainsi donc il semble impossible que dans une même substance de l'âme se rencontrent intellect agent et intellect possible.

Mais on résout facilement cette difficulté si l'on considère comment l'intellect possible est en puissance par rapport aux choses intelligibles et comment l'intellect agent Y les fait être en acte. En effet l'intellect possible n'a pas naturellement de forme déterminée des choses sensibles il est comme l'oeil qui est en puissance à toutes les couleurs. Pour autant donc que les phantasmes

abstraites des choses sensibles sont des ressemblances de ces choses, ils sont à l'intellect possible comme l'acte à la puissance mais ces phantasmes sont en puissance à quelque chose que l'âme intellectuelle a en acte, c'est-à-dire l'être abstrait des conditions matérielles. Et quant à cela l'âme intellectuelle est à elle-même comme l'acte à la puissance. Or il n'y a pas d'inconvénient que le même par rapport au même soit en acte et en puissance selon la différence des points de vue ; c'est pour cela en effet que les corps naturels agissent et pâtissent l'un sur l'autre parce que chacun des deux est en puissance par rapport à l'autre. Ainsi donc il n'y a pas d'inconvénient que la même âme intellectuelle soit en puissance à tous les intelligibles, selon qu'on met en elle un intellect possible et qu'elle leur soit comparée comme acte, selon qu'on met en elle un intellect agent. Et cela apparaîtra plus manifeste par la manière dont l'intellect fait les intelligibles en acte. En effet l'intellect agent ne fait pas que les intelligibles soient en acte comme s'ils s'écoulaient de lui dans l'intellect possible. Alors en effet nous n'aurions pas besoin de phantasmes ni de sens pour connaître ; mais il les rend intelligibles en acte par abstraction des phantasmes, comme la lumière fait en quelque sorte que les couleurs soient actuelles, non comme si elle les avait auprès d'elle, mais en tant qu'elle leur donne en quelque sorte la visibilité.

Ainsi donc faut-il admettre l'existence d'une âme intellectuelle qui sans posséder en elle la nature des choses sensibles peut les recevoir par mode intelligible et qui rend les phantasmes intelligibles en abstrayant de ceux-ci les espèces intelligibles. D'où la puissance selon laquelle elle reçoit les espèces intelligibles est appelée intellect possible et la puissance selon laquelle elle abstrait les mêmes espèces de leurs phantasmes est appelée intellect agent, qui est comme une lumière intelligible à laquelle l'âme intellectuelle participe en ressemblance des substances intellectuelles supérieures⁹.

CHAPITRE 89: TOUTES LES PUISSANCES ONT LEUR RACINE DANS L'ÂME

Ce ne sont pas seulement les intellects agent et possible qui se rencontrent en la même essence de l'âme, mais encore toutes les autres puissances qui sont les principes de l'activité de l'âme. Toutes ces Puissances en effet sont comme enracinées dans l'âme ; certaines comme les puissances de la partie végétative et sensitive, sont dans l'âme comme en leur principe, dans le composé comme en leur sujet parce que les opérations sont du composé et pas seulement de l'âme, car l'action appartient à la puissance. Certaines puissances sont dans l'âme, et comme leur principe et comme leur sujet, parce que leur activité vient de l'âme sans organe corporel et ce sont les opérations de la partie intellectuelle. Or il ne peut y avoir plusieurs âmes dans l'homme. Donc toutes les puissances de l'âme ressortissent à une même âme.

CHAPITRE 90: UNE SEULE ÂME EN UN SEUL CORPS

Qu'il soit impossible qu'il y ait plusieurs âmes en un seul corps en Voici la preuve. Il est manifeste en effet que l'âme est la forme substantielle de celui qui a une âme, en ce que par l'âme ce qui est animé obtient genre et espèce. Or il est impossible qu'il y ait plusieurs formes substantielles dans le même être d'une chose. En effet la forme substantielle diffère de la forme accidentelle en ce que la forme substantielle fait ce quelque chose simplement ; et la forme accidentelle est adjointe à ce qui est déjà ce quelque chose : elle lui donne la qualité, la quantité ou toute autre qualification. Si donc une seule et même chose a plusieurs formes substantielles, la première fait ou ne fait pas ce quelque chose : si elle ne le fait pas, elle n'est pas la forme substantielle ; si elle le fait, toutes les autres formes adviennent à ce qui est déjà ce quelque chose ; aucune donc n'en sera forme substantielle mais accidentelle. Si cela est, appliquant la chose à l'âme il n'est pas possible qu'il y ait plusieurs âmes dans un seul et même être. Encore. Il est clair que l'homme est vivant en tant qu'ayant une âme végétative ; il est animal selon son âme sensitive ; il est homme selon son âme intellectuelle. Si donc il y avait trois âmes en l'homme, c'est-à-dire végétative,

⁹ C'est-à-dire les anges.

sensitive et intellectuelle il s'en suivrait que l'homme selon une âme serait dans le genre et que selon une autre âme il serait de l'espèce. Or cela est impossible ; alors en effet il ne serait pas simplement par le genre et l'espèce, mais un par accident, ou comme un assemblage, comme musicien blanc, ce qui n'est pas être simplement. Il est donc nécessaire qu'il n'y ait qu'une seule âme en l'homme.

CHAPITRE 91: LES RAISONS QUI SEMBLERAIENT INDIQUER QU'IL Y AURAIT PLUSIEURS ÂMES DANS L'HOMME

Certains motifs sembleraient s'opposer à cette sentence.

1° Parce que la différence est au genre comme la forme à la matière. Or l'animal est le genre chez l'homme, le rationnel est la différence qui le Constitue. Comme donc l'animal est un corps animé par une âme sensitive, il semble que le corps ainsi animé soit encore en puissance à l'âme rationnelle ; et celle-ci serait donc autre que l'âme sensitive.

2° L'intelligence n'a pas d'organe corporel or les puissances sensibles et nutritives en ont. Il semble donc impossible que la même âme soit et intellectuelle et sensitive ; car elle ne peut pas en même temps être séparée d'un organe et le posséder en même temps.

3° L'âme rationnelle est incorruptible, on l'a montré plus haut (ch. 84) ; or l'âme végétative et l'âme sensitive sont corruptibles parce qu'elles sont des actes d'organes corporels. Ce n'est donc pas la même âme végétative, et sensitive et rationnelle, puisqu'il est impossible qu'une même chose soit corruptible et incorruptible.

4° Dans la génération de l'homme apparaît la vie qui vient de l'âme végétative avant que ce qui est conçu apparaisse être animal par les sens et le mouvement et il se montre tel avant que d'être intellectif. Si donc c'est la même âme par laquelle ce qui est conçu vit d'abord de la vie de la plante, ensuite de la vie animale et enfin de la vie de l'homme, il s'en suivrait que la vie végétative, sensitive et rationnelle vient d'un principe extérieur ou que la vie intellectuelle vient d'une vertu qui se trouve dans la semence; or ni l'un ni l'autre ne semble se justifier ; car comme les actions de l'âme végétative et de l'âme sensitive ne sont pas sans le corps leurs principes non plus sont pas sans le corps ; or l'opération de l'âme intellectuelle se fait sans le corps ; et ainsi il paraît impossible que sa cause se trouve dans une aptitude du corps. Il semble donc impossible que la même âme soit végétative, sensitive et rationnelle.

CHAPITRE 92: SOLUTION DE CES DIFFICULTÉS

Donc pour lever ces doutes il faut considérer que comme dans les nombres leur espèce est différente selon qu'on y ajoute quelque chose, ainsi dans les choses matérielles une espèce excède l'autre en perfection. En effet tout ce qui est perfection dans le monde inanimé, les plantes l'ont et quelque chose en plus et de nouveau, ce que les plantes ont, les animaux l'ont et quelque chose de plus ; et ainsi on en vient à l'homme qui est la plus par faite des créatures corporelles. Or tout ce qui est imparfait est comme la matière par rapport à ce qui est plus parfait.

Et cela est manifeste en diverses choses. Car les éléments sont la matière de corps aux parties semblables; et de nouveau ces corps aux parties semblables sont matière par rapport aux animaux. Cela on peut aussi le considérer dans une et même chose. Dans les choses naturelles en effet ce qui atteint un plus haut degré de perfection possède par sa forme toute la perfection qui convient à la nature inférieure, et par la même forme il possède de quoi la perfectionner, telle la plante qui par son âme est une substance corporelle et de plus un corps animé. L'animal possède tout cela par son âme et de plus il sent; et l'homme en plus de tout cela de par son âme est intelligent.

Si donc on considère dans une chose ce qui appartient à la perfection d'un grade inférieur ce sera comme la matière par rapport à ce qui appartient à la perfection d'un degré supérieur, par exemple dans l'animal qui possède la vie de la plante, laquelle est en quelque sorte la matière par rapport à ce qui appartient à la vie sensitive propre à l'animal. Mais le genre n'est pas matière, car il ne serait

pas attribut du tout, mais il est quelque chose pris hors de la matière; la dénomination en effet d'une chose à partir de ce qui est matériel en elle est son genre, et de la même manière ce qui fait la différence vient de la forme Et à cause de cela le corps vivant ou anime est le genre animal, ce qui est sensible en constitue la différence; et semblablement ce qui est animal est le genre de l'homme et ce qui est rationnel en constitue la différence Puis donc que la forme d'un degré supérieur a en elle toutes les perfections du degré inférieur ce n'est pas une autre forme en réalité d'où vient le genre et d'où vient la différence. Ainsi, bien que l'animalité soit le genre pour l'homme et le rationnel sa différence constitutive, il est clair cependant qu'il ne faut pas en l'homme une âme sensitive et une autre intellectuelle comme le prétendait la première objection.

Pour les mêmes raisons est résolue la seconde difficulté. En effet on a dit que la forme d'une espèce supérieure comprend en elle toutes les perfections des degrés inférieurs. Or il faut noter que plus l'espèce matérielle est élevée d'autant moins est-elle soumise à la matière et ainsi il faut que, plus noble est une forme, plus élevée est-elle au-dessus de la matière. Donc l'âme humaine qui est la plus noble des formes matérielles atteint au plus haut degré d'élévation: c'est-à-dire que son activité ne communique pas avec la matière corporelle ; cependant comme cette âme comprend aussi des perfections d'un degré inférieur elle a néanmoins des opérations où communique la matière corporelle.

Il est manifeste que l'activité d'une chose en procède selon sa possibilité. Il faut donc que l'âme humaine ait des ressources ou des puissances qui soient des principes d'opérations exercées par le corps et qui doivent être les actes de certaines parties du corps, telles les puissances végétatives et sensibles. Elle a aussi des puissances qui sont les principes d'opérations exercées sans le corps telles les puissances de la partie intellectuelle qui ne sont pas des actes organiques. Et par conséquent tant l'intellect possible que l'intellect agent sont dits séparés parce qu'ils n'ont pas d'organes dont sont des actes, comme la vue et l'ouïe, mais ils sont uniquement dans l'âme qui est la forme du corps. De ce que l'intellect est dit séparé et n'a pas d'organe corporel, contrairement aux sens, il ne faut pas conclure qu'autre est chez l'homme l'âme intellectuelle et autre la sensitive. D'où il est clair aussi qu'il n'y a pas chez l'homme deux âmes, l'une intellectuelle, l'autre sensitive, de ce que, comme le prétendait la troisième objection, l'une est incorruptible l'autre corruptible. En effet l'incorruptibilité est propre à la partie intellectuelle en tant que séparée. De même donc que dans une même essence de l'âme s'enracinent des puissances séparées, comme on l'a vu (ch. 89) et d'autres non séparées, ainsi rien n'empêche que des puissances de l'âme disparaissent avec le corps et que d'autres soient incorruptibles.

Selon ces mêmes principes on a la réponse à la quatrième difficulté. Car tout mouvement naturel procède insensiblement de l'imparfait au parfait ; cependant il en est autrement pour l'altération et la génération. Car une même qualité est susceptible de plus ou de moins ; et donc l'altération qui est mouvement dans la qualité, demeurant semblable à elle-même de la puissance à l'acte, procède de l'imparfait au parfait. Mais la forme substantielle n'est pas susceptible de plus ou de moins; car tout être substantiel se tient dans l'indivisibilité. D'où la génération naturelle ne procède pas de façon continue et par nombre de degrés de l'imparfait au parfait; mais pour chaque degré nouveau de perfection une génération et une corruption nouvelles sont nécessaires. Ainsi donc dans la génération de l'homme ce qui est conçu vit d'abord de la vie végétative ; ensuite cette première forme étant éliminée par corruption il acquiert par une autre génération une âme sensible pour vivre d'une vie animale; enfin l'âme sensible éliminée par corruption une dernière forme inter vient qui est complète, c'est-à-dire l'âme rationnelle comprenant en elle toutes les perfections des formes précédentes¹⁰.

¹⁰ Telle fut la position d'Aristote et des anciens scholastiques. Ce qui semble assez étrange si l'on tient compte qu'une forme substantielle possède en elle toute la vertu spécifique de ce qu'elle informe (voir ch. 93, § 4). Ce n'est, semble-t-il, que par un jeu de l'imagination que l'on distingue des étapes dans une forme métaphysiquement parfaite par définition. Il n'est même pas besoin de recourir aux découvertes de la biologie pour apprendre qu'il en est bien ainsi; ces découvertes servent de confirmation, mais non de preuve philosophique.

CHAPITRE 93: L'ÂME RATIONNELLE N'EST PAS PRODUITE PAR TRANSMISSION NATURELLE

Cette dernière forme complète c'est-à-dire l'âme relationnelle n'arrive pas à l'existence par un pouvoir qui se trouverait dans la semence mais par un agent supérieur. Le pouvoir de la semence est celui d'un corps. Or l'âme rationnelle excède le pouvoir d'une nature corporelle puisque pour son activité intellectuelle aucun corps n'y peut atteindre. Comme donc rien n'agit au-delà de son espèce parce que l'agent est plus noble que le patient et celui qui fait, plus que ce qui est fait, aucun pouvoir corporel ne pourra produire une âme rationnelle; pas davantage non plus le pouvoir qui est dans la semence.

De plus, selon que toute chose acquiert un nouvel être, ainsi lui arrive-t-il un nouveau devenir; car l'être est la raison du devenir; en effet quelque chose devient en vue d'exister. Aux choses donc qui par elles-mêmes ont l'existence le devenir leur est propre, comme c'est le cas pour les choses subsistantes. A celles qui par elles-mêmes n'ont pas l'être il ne leur appartient pas de devenir de par elles-mêmes, comme les accidents et les formes matérielles. Or l'âme rationnelle possède l'être par elle-même en ce sens que son opération lui est propre, comme on l'a dit (ch. 84). Donc il appartient à l'âme rationnelle de devenir par elle-même. Or comme elle n'est pas composée de matière et de forme il s'ensuit qu'elle ne peut être amenée à l'existence que par création; Dieu seul peut créer; donc Dieu seul crée l'âme rationnelle en son être.

Nous constatons cela aussi par analogie. Nous voyons en effet dans les métiers une sorte de hiérarchie : c'est le dernier artisan qui produit la forme ultime, les artisans inférieurs préparant la matière en vue de la dernière forme. Or il est manifeste que l'âme humaine est la forme la plus parfaite et ultime que peut atteindre la matière de ce qui est engendré ou qui se corrompt. Il est donc convenable que les agents naturels inférieurs préparent ce qui dispose à recevoir la dernière forme. L'agent suprême, c'est-à-dire Dieu est la cause de la dernière forme qui est l'âme rationnelle.

CHAPITRE 94: L'ÂME RATIONNELLE N'EST PAS DE SUBSTANCE DIVINE

Cependant il ne faut pas croire que l'âme rationnelle soit de substance divine, comme certains l'ont prétendu erronément. On a montré en effet (ch. 9) que Dieu est simple et indivisible. Il n'unit donc pas l'âme au corps comme s'il la détachait de sa substance à lui.

De même, on l'a vu plus haut (ch. 17), il est impossible pour Dieu d'être la forme d'un corps. Or l'âme rationnelle est unie au corps en tant que sa forme. Elle n'est donc pas de la substance de Dieu.

Et encore, on a montré plus haut (ch. 4) que Dieu ne se meut ni par lui-même ni par accident ; c'est ce qui se passe dans l'âme rationnelle ; elle passe en effet de l'ignorance à la connaissance et du vice à la vertu. Elle n'est donc pas de la substance de Dieu.

C — Les créatures et leur relation à Dieu (ch. 95 à 147)

1°) En général (ch. 95 à 104)

CHAPITRE 95: DIEU EST L'AUTEUR IMMÉDIAT DE CES CHOSES QUI SONT DITES EXISTER PAR UN POUVOIR EXTERNE

De ce qui a été dit au chapitre précédent, on en conclut nécessairement que ces choses qui ne peuvent arriver à l'existence sinon que par création, viennent directement de Dieu. Les corps célestes ne peuvent être produits que par création, c'est évident. En effet on ne peut pas dire qu'ils sont faits d'une matière préexistante ; car alors ils seraient soumis au devenir et à la disparition et à leur contraire, ce qui ne leur convient pas comme leur mouvement le fait apparaître : ils se meuvent en circuit ; or le mouvement circulaire n'a pas de contraire. Il reste donc que les corps célestes ont été produits en leur être immédiatement par Dieu.

De même aussi les premiers éléments en leur entièreté ne viennent pas d'une matière préexistante ; car ce qui préexisterait aurait une forme; et ainsi il faudrait qu'un corps autre que les éléments précède ceux-ci dans l'ordre de la cause matérielle. Si cependant la matière préexistait aux éléments avait une autre forme, il faudrait que l'un d'eux soit avant les autres dans le même ordre, à supposer que la matière ait une autre forme que la forme de l'élément qui doit suivre. Il faut donc qu'aussi les éléments eux-mêmes soient immédiatement produits par Dieu.

Il est donc encore beaucoup plus impossible que les substances incorporelles et invisibles soient créées par quelqu'un d'autre; en effet ces substances sont toutes immatérielles. En effet il n'existe pas de matière sans dimension, laquelle fait la distinction de la matière; elles ne sont pas multiples selon la matière. Il est donc impossible qu'une matière préexistante en soit leur cause. Il reste donc que par création seulement Dieu leur a donné l'existence. Et c'est pour cela que la foi catholique confesse que Dieu est "le créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles ", et aussi "des invisibles ".

CHAPITRE 96: N'AGIT PAS PAR NÉCESSITÉ NATURELLE MAIS VOLONTAIREMENT

De là on montre aussi que Dieu n'a pas produit les choses dans leur être par nécessité naturelle mais par volonté. En effet tout agent naturel ne peut produire dans l'immédiat qu'une seule chose; mais un agent volontaire peut en produire plusieurs ; la raison en est que tout agent agit en vertu de sa forme. Or une forme naturelle par quoi quelque chose agit naturellement est uniforme en son action; les formes intellectives par lesquelles on agit volontairement ont plus d'un effet. Puis donc que Dieu produit plusieurs choses immédiatement dans leur être, il est évident qu'Il les produit dans leur être par sa volonté et non par nécessité naturelle.

Encore: celui qui agit par intelligence et volonté vient avant celui qui agit par nécessité naturelle dans l'ordre des agents ; car il s'est proposé une fin pour laquelle il agit; mais l'agent naturel agit en vertu d'une fin qui lui est fournie par un autre. Or il est évident par ce qu'on a dit (ch. 3) que Dieu est le premier moteur. Il agit donc par sa volonté et non par nécessité de nature.

De même: on a montré plus haut (eh. 19) que Dieu possède un Pouvoir infini. Il n'est donc pas déterminé à tel effet plutôt qu'à un autre, mais est indifférent à tout effet quelconque. Or il peut y être décidé par un désir ou une détermination de sa volonté, comme quelqu'un qui peut aller se promener ou non selon qu'il le veut. Il faut donc que les oeuvres divines procèdent selon une détermination de la volonté de Dieu et non par nécessité naturelle. D'où la foi catholique dit que Dieu est tout-puissant, non seulement créateur mais aussi "facteur". Car faire est le propre de l'artisan qui opère par sa volonté. Et parce que l'agent volontaire agit selon la conception de son intelligence qui est dite son "verbe", comme on l'a montré plus haut (ch. 38) et que le Verbe de Dieu est son Fils, la foi catholique confesse donc au sujet du Fils que "par lui tout a été fait ".

CHAPITRE 97: DANS SON ACTION EST IMMuable

De ce que Dieu par sa volonté produit l'être des choses, il est manifeste qu'il peut produire sans changement en lui-même de nouvelles choses dans leur être. Telle est en effet la différence entre un agent naturel et un agent volontaire que l'agent naturel agit toujours de la même manière aussi longtemps qu'il est tel parce qu'étant tel, ainsi il agit; tandis que l'agent volontaire fait ce qu'il veut. Il peut lui arriver, sans qu'il change, de vouloir agir maintenant et qu'avant il ne le voulait pas. Rien n'empêche en effet que quelqu'un veuille faire quelque chose plus tard, même quand il ne le fait pas, sans pour cela qu'il y ait changement chez lui. Ainsi sans changement pour Dieu il peut arriver que Dieu, bien qu'éternel, ait produit l'être des choses non de toute éternité.

CHAPITRE 98: MOTIF EN FAVEUR D'UN MOUVEMENT ÉTERNEL ET LA SOLUTION

Il semble que si Dieu de volonté éternelle et immuable pouvait produire une nouvelle oeuvre celle-ci devrait être précédée de quelque mouvement. Nous ne voyons pas en effet que la volonté remette à plus tard ce qu'elle veut faire si ce n'est à cause de quelque chose qui est mainte nant et cessera par la suite, ou qui n'est pas encore et qu'on attend dans le futur, comme celui qui projette en été de se vêtir en hiver d'un vêtement qu'il ne mettra qu'en hiver parce que maintenant il fait suffisamment chaud. Si donc Dieu a voulu de toute éternité produire un effet, mais que de toute éternité il n'a pas produit, il semble que ou bien quelque chose était attendu qui n'était pas encore, ou bien une autre chose devait disparaître qui existait alors. Or ni l'un ni l'autre ne peut se faire sans mouvement. Il semble donc qu'avec une volonté précédente on ne puisse produire dans l'avenir sans quelque mouvement qui précède. Et ainsi si la volonté de Dieu fut éternelle de produire les choses, et les choses ne sont pas éternellement, il faut qu'un mouvement précède leur production et par conséquent elles sont mobiles. Si elles sont produites par Dieu mais non éternelles, de nouveau d'autres mouvements et des choses mobiles devront préexister indéfiniment. La réponse à cette objection est aisée si l'on veut bien faire la distinction entre un agent universel et un agent particulier. Car l'agent particulier règle et mesure son action selon les directives de l'agent universel, comme c'est le cas dans les affaires civiles. Car la loi que propose le législateur est comme la règle et la mesure que le juge particulier devra appliquer. Or le temps est la mesure des actions qui se font dans son écoulement. En effet l'agent particulier exerce une activité proportionnée au temps c'est-à-dire que c'est maintenant et non pas avant qu'il agit pour une raison déterminée. Quant à l'agent universel qu'est Dieu il est l'auteur de cette mesure qu'est le temps et il l'a voulu ainsi. Le temps est donc aussi une créature de Dieu. Etant donné la quantité et la mesure que Dieu a voulu attribuer à chaque chose ainsi en sera-t-il de la quantité de temps que Dieu aura voulu lui accorder ; c'est-à-dire que le temps et ce qui y est indu commenceront quand Dieu l'aura voulu. L'objection présuppose le temps chez un agent qui agit dans le temps mais qui n'en est pas l'auteur. Quand donc on interroge Pourquoi la volonté éternelle produit tel effet maintenant et non pas avant on préjuge d'un temps préexistant, car le maintenant et l'avant sont des parties du temps. Au sujet donc de la production universelle des choses parmi lesquelles le temps vient en considération il ne faut pas chercher le pourquoi du maintenant et du plus tôt, mais pourquoi Dieu a voulu établir la mesure du temps ; or comme telle est sa volonté il lui est indifférent d'assigner telle ou telle autre quantité au temps. Ce qui peut aussi très bien s'appliquer à la quantité mesurable du monde. On ne doit donc pas demander pourquoi Dieu a établi le monde des corps en telle position, que ce soit au-dessus ou en-bas ou toute autre position; car hors du monde il n'y a pas de lieu, mais c'est de la volonté de Dieu que provient la grandeur du monde des corps de sorte que rien ne soit en dehors de tel endroit, quelque différente que soit sa position.

Bien qu'avant le monde le temps n'ait pas existé, ni hors du monde le lieu, nous usons cependant d'une telle manière de parler, comme de dire avant que le monde fût rien n'existait sinon Dieu, ou que hors du monde il n'y a pas de corps, nous n'entendons pas par avant et après, le temps ou le lieu si ce n'est seulement par l'imagination.

CHAPITRE 99: LA MATIÈRE AURAIT-ELLE EXISTÉ ÉTERNELLEMENT AVANT LA CRÉATION DU MONDE?

Bien que la production des choses accomplie par Dieu ne soit pas depuis l'éternité il semble nécessaire que la matière soit éternelle. En effet tout ce qui a l'être après le non-être change du non-être à l'être. Si donc les choses créées, comme le ciel et la terre et le reste, ne furent pas depuis l'éternité, mais commencèrent d'être après n'avoir pas été il est nécessaire d'admettre qu'elles furent changées du non-être à l'être. Or tout changement ou mouvement se trouve en un sujet: le mouvement en effet est l'acte de ce qui est en puissance ; or le sujet du changement par quoi une chose vient à être, n'est pas la chose elle-même produite, terme du mouvement; et le terme du mouvement n'est pas le même que le sujet ; mais le sujet du dit changement est ce par quoi la chose est produite et qui s'appelle matière. Il semble donc, si les choses furent produites après n'avoir pas été, que la matière les a précédées; laquelle si elle est de nouveau produite après n'avoir pas été, il

faut une autre matière précédente mais on ne peut pas remonter ainsi indéfiniment Il reste donc qu'il faille en venir à une matière éternelle qui n'a pas été produite après n'avoir pas été.

De même. Si le monde a commencé après n'avoir pas été, avant qu'il ne fût, ou bien il était possible qu'il soit ou devienne ou bien ce n'était pas possible. Or si ce n'était pas possible qu'il soit ou devienne cela veut dire équivalentement qu'il était impossible que le monde soit ou devienne. Or ce qui ne peut être nécessairement ne peut devenir. Il s'en suit donc nécessairement que le monde n'a pas été fait. Comme ceci est évidemment faux, il faut dire que si le monde a commencé après n'avoir pas été, qu'il était possible, avant qu'il ne fût, d'exister ou de devenir. Il y avait donc quelque chose en puissance au devenir et à l'existence du monde. Or ce qui est ainsi en puissance est la matière, comme le bois par rapport au banc. Ainsi donc il est nécessaire que la matière ait toujours été, même si le monde n'a pas toujours été.

Mais puisqu'on a montré plus haut (ch. 69) que la matière est aussi créée par Dieu, pour la même raison la foi catholique ne confesse pas que la matière est éternelle, comme aussi le monde. Il faut en effet exprimer la causalité divine de cette manière que les choses commencèrent d'être produites par Dieu après n'avoir pas été. Cela en effet montre à l'évidence et manifestement qu'elles n'ont pas été d'elles-mêmes mais par l'auteur éternel. Et nous ne sommes pas contraints par les raisons qu'on vient d'apporter d'admettre l'éternité de la matière ; c'est en effet la production universelle des choses n'est pas à proprement parler un changement. En nul changement en effet le sujet du changement n'est le produit du changement parce que le sujet du changement n'est pas le même que le terme, comme on l'a dit plus haut. Puis donc que la production universelle des choses par Dieu, et s'appelle création, s'étend à tout ce qui existe, en une telle production ne peut proprement pas être changement, même si les choses créées sont produites après n'avoir pas été. Être en effet après n'avoir pas n'est pas la raison suffisante du changement, à moins supposer que le sujet se trouve actuellement sous privation et maintenant sous une forme; d'où en certaines choses on retrouve ceci après cela, bien que proprement la notion de changement ne s'y trouve pas, comme quand on dit que la nuit succède au jour. Ainsi donc quoique le monde ait commencé après n'avoir pas été il n'a pas fallu que cela se fit par une mutation, mais par création, qui en vérité n'est pas une mutation, mais une relation de la chose créée, dépendant de son créateur pour son être et par rapport à son non-être précédent. En effet en tout changement il y a nécessairement quelque chose d'identique se comportant tantôt ainsi tantôt autrement, en tant que maintenant il est sous un extrême et ensuite sous un autre; ce qui n'a pas lieu en réalité dans la création, mais selon notre imagination, d'après que nous imaginons une et même chose n'avoir pas d'abord été et par après être. Et ainsi selon une certaine ressemblance la création peut être dite un changement.

De même aussi la seconde objection ne tient pas. En effet bien qu'on puisse dire qu'avant que le monde fût, il était possible qu'il soit ou devienne, ce ne doit pas être entendu d'une quelconque possibilité. En effet est dit possible dans le discours ce qui signifie un mode de la vérité comme quelque chose qui n'est ni nécessaire ni impossible; d'où un tel possible n'est pas entendu d'une quelconque possibilité, comme l'enseigne le philosophe au Livre des Métaphysiques (Liv. 4, ch. 12). Quand on parle donc de possibilité pour l'être du monde on ne doit pas entendre nécessairement une possibilité passive, mais active, sorte que quand on dit que le monde était possible avant qu'il ne soit, on entend par là que Dieu peut produire l'être du monde avant même de le produire; d'où rien ne nous force à admettre que la matière ait préexisté au monde. Ainsi donc la foi catholique affirme que rien n'est coéternel à Dieu et pour cela elle confesse qu'il est "le créateur et l'auteur de toutes les choses visibles invisibles".

CHAPITRE 100: DIEU FAIT TOUTES CHOSES POUR UNE FIN

Puisqu'on a montré (ch. 96) que Dieu produit l'être des choses non par nécessité de nature mais avec intelligence et volonté et qu'un tel agent agit pour une fin — car l'opération intelligente a comme principe d'agir pour un fin — il faut donc que tout ce que Dieu fait soit fait pour une fin. De plus, la production des choses par Dieu est la meilleure qui soit ; en effet c'est le propre du plus parfait de faire chaque chose au plus parfait. Or c'est mieux de faire quelque chose pour une fin que

sans intention de la fin; car c'est de la fin que provient la bonté des choses qui sont faites. Les choses sont donc faites par Dieu en vue d'une fin.

On en trouve aussi une preuve dans les choses que la nature produit dans lesquelles rien n'est inutile mais chacune ayant sa raison d'être. Or il ne convient pas qu'on dise que ce que fait la nature est mieux ordonné que l'institution même de cette nature par le premier agent, puis que tout l'ordre de la nature dérive de lui. Il est donc évident que les choses sont produites par Dieu en vue d'une fin.

CHAPITRE 101: LA BONTÉ DIVINE EST LA FIN DERNIÈRE DE TOUTES LES CHOSES

Or il faut que la fin dernière de toutes les choses soit la bonté divine. En effet des choses qu'un agent fait volontairement leur dernière fin est ce que l'agent veut d'abord et en soi, et c'est pour cela que l'agent fait ce qu'il fait. Or la première chose que veut la divine volonté c'est sa bonté, comme il est clair par ce qu'on a dit plus haut (ch. 32). Il est donc nécessaire que de toutes les choses faites par Dieu la fin dernière soit la bonté divine.

De même. La fin de la génération de toute chose engendrée est sa forme, laquelle une fois obtenue, la génération cesse. En effet tout ce qui est engendré soit artificiellement, soit naturellement ressemble en manière à son auteur, car tout agent produit en une certaine mesure quelque chose qui lui ressemble. En effet la maison matérielle provient du modèle qui est dans l'esprit de l'artisan. Dans les choses de la nature également l'homme engendre un homme; et si quelque chose est fait ou engendré selon la nature qui ne soit pas semblable à son auteur quant à l'espèce il ressemble cependant à auteurs comme l'imparfait au parfait. En effet il arrive que ce qui est engendré ne ressemble pas à ce qui engendre parce qu'il ne peut parvenir à sa ressemblance par faite, il y participe cependant imparfaitement, comme certains animaux ou plantes sous l'action du soleil. La fin de la génération ou de la perfection de toutes les choses qu'on se font est la forme de leur auteur ou de leur géniteur c'est-à-dire qu'elles puissent parvenir à sa ressemblance. Or la forme du premier agent, c'est-à-dire Dieu, n'est autre que sa bonté. A cause de cela donc toutes les choses ont été faites pour être assimilées à la divine bonté.

CHAPITRE 102: LA DIVINE RESSEMBLANCE EST CAUSE DE LA DIVERSITÉ DES CHOSES

De là vient la diversité et la distinction dans les choses. Car il était impossible que la divine bonté soit parfaitement représentée dans la créature infiniment distante de Dieu. Il était donc nécessaire qu'elle soit représentée en beaucoup de choses afin que ce qui manque à l'une soit suppléé par l'autre. Car dans les argumentations, quand par un terme moyen on ne peut arriver à conclure, il faut multiplier les termes pour pouvoir conclure, comme c'est le cas dans le syllogisme dialectique. Ni cependant toute l'universalité des choses ne parvient pas à égaler la divine bonté parfaitement mais selon une perfection relative.

De même, ce qui se trouve simplement et de manière unique dans la cause universelle se retrouve dans ses effets d'une manière multiple et distincte ; car une chose se trouve plus noblement dans la cause que dans ses effets. L'unique et simple bonté divine est le principe et la source de tout le bien qui se trouve dans les choses. Donc il est nécessaire que les créatures soient assimilées à la bonté divine comme les choses multiples et indistinctes le sont à l'unique et au simple. Ainsi donc la multiplicité et la distinction ne vient pas du hasard et fortuitement dans les choses comme aussi ne l'est leur production par le hasard et fortuitement mais en vertu d'une fin. Du même principe vient en effet l'être et l'unité et la multiplicité dans les choses. Et en effet la distinction des choses n'a pas sa cause dans la matière ; car leur première formation s'est produite par création laquelle ne requiert pas la matière. De même ce qui provient de la seule matière, se produit au hasard.

De même ni la multiplicité dans les choses n'est produite par succession d'agents intermédiaires, par exemple qu'à partir d'un être premier simple ne peut procéder immédiatement qu'un seul être, distant cependant en simplicité de sorte que de lui puisse désormais procéder la multitude et ainsi de suite, et plus on s'éloigne du premier qui est simple plus grande est la multiplicité, comme certains

l'ont avancé. En effet on a déjà montré (ch. 95) que le multiple peut, seulement par création, venir à l'existence; ce qui appartient uniquement à Dieu, comme on l'a vu (ch. 70). D'où il ressort que c'est Dieu lui-même qui peut directement créer le multiple.

Selon leur position, il est évident que la multitude des choses et leur distinction seraient l'oeuvre du hasard, n'étant pas voulues par leur premier auteur. Car cette multiplicité et cette distinction ont été conçues par l'intellect divin et réalisées dans les choses dans le but de représenter diversement la bonté divine ; par leur création et par leur diversité elles y participent selon divers degrés. Et ainsi de l'ordonnance même des différentes choses il en résulte une beauté des choses qui met en valeur la Sagesse divine.

CHAPITRE 103: EN PLUS DE LA CAUSALITÉ DES CHOSES, LA BONTÉ DIVINE EST LA CAUSE DE LEUR MOUVEMENT ET DE LEUR ACTIVITÉ

Non seulement la fin de la formation des choses est la bonté de Dieu, mais celle-ci est aussi le but de toute activité et mouvement de toutes les créatures. En effet tout ce qui est, agit selon la nature, comme ce qui est chaud produit de la chaleur. Or toute chose créée selon sa forme participe à une certaine ressemblance de la bonté de Dieu comme on l'a montré (ch. 101). Donc toute action ou mouvement de n'importe quelle créature est ordonné au bien divin comme en vue d'une fin.

En outre, tout mouvement ou activité de n'importe quelle chose tend vers quelque chose de parfait. Or qui est parfait a raison de bien, car la perfection de la chose est ce qui fait sa bonté. Donc tout mouvement ou action d'une chose tend vers le bien. Or tout bien est une ressemblance du bien suprême tout comme l'être est similitude de l'être premier. Donc le mouvement ou l'activité de n'importe quelle chose est ordonné à la bonté comme à sa fin.

En outre, s'il y a beaucoup d'agents ordonnés entre eux, il est nécessaire que les actions et mouvements de tous les agents soient ordonnés au bien du premier agent comme vers leur fin dernière. Comme en effet un agent supérieur qui met en mouvement les agents inférieurs et que tout moteur meut vers sa propre fin, il faut que les actions et les mouvements des agents inférieurs tendent à la fin du premier agent, comme dans une armée les actions de tous ont comme dernier but la victoire qui est la fin par le chef. Or, on a montré plus haut (ch. 3) que le premier moteur et auteur est Dieu; et sa fin n'est autre que sa bonté, comme on l'a montré (ch. 32 et 101). Il est donc nécessaire que toutes les actions et mouvements de n'importe quelle créature se fassent en vue de la bonté divine, non pour la causer ou pour l'augmenter, mais pour l'acquiescer selon leur manière comme une Participation à sa ressemblance.

Diversement les choses créées par leur activité obtiennent-elles la ressemblance divine, comme diversement aussi selon leur être elles la représentent ; en effet chaque chose opère selon ce qu'elle est. Parce que donc il est commun à toutes les créatures de représenter la bonté divine en tant qu'elles existent ainsi est-il commun à toutes d'arriver par leurs opérations à la divine ressemblance tant pour la conservation de leur être que pour le communiquer à d'autres. En effet toute créature dans son activité s'efforce d'abord de conserver son être aussi parfaitement que possible; en cela elle tend à sa manière de ressembler à la perpétuité divine; ensuite par son opération chaque créature s'efforce selon son mode de communiquer à une autre son être parfait selon sa manière et en cela elle tend à ressembler à la causalité divine.

Quant à la créature rationnelle, elle tend par son opération à la ressemblance divine d'une façon singulière au-dessus des autres créatures, de même qu'au-dessus d'elles elle jouit d'une plus noble existence. En effet l'être des autres créatures étant restreint par la matière, il est fini de sorte qu'il ne possède l'infini ni en acte ni en puissance. Toute nature rationnelle au contraire possède cet infini soit en acte soit en puissance selon que l'intellect contient en soi les choses intelligibles. Chez nous donc la nature intelligible considérée dans son être premier est en puissance à ses intelligibles qui étant infinis possèdent l'infini au moins en puissance. D'où l'intelligence est représentation d'images qui n'est pas déterminée à une seule image comme la pierre mais elle est capable de représenter

toutes les images des choses. Mais la nature intellectuelle en Dieu est infinie en acte en tant qu'elle possède dans la perfection de tout l'être, comme on l'a montré haut (ch. 21). Mais les autres créatures intellectuelles tiennent le milieu entre la puissance et l'acte. La nature intellectuelle tend donc par son opération vers la ressemblance divine non seulement en ce qu'elle conserve son être ou qu'elle la multiplie à sa manière en le communiquant mais pour posséder en acte ce que par sa elle a en puissance. La fin donc de la créature intellectuelle, qu'elle obtient par son opération propre, est de faire que son intelligence réalise totalement en acte tous les intelligibles qu'elle a en puissance ; c'est ainsi en effet qu'elle se rendra la plus semblable à Dieu.

CHAPITRE 104: IL Y A DANS LES CHOSES UNE DOUBLE PUISSANCE A LAQUELLE CORRESPOND UN DOUBLE INTELLECT ET DE LA FIN DE LA CRÉATURE INTELLECTUELLE

Quelque chose est en puissance de deux manières d'une part naturellement c'est-à-dire par rapport aux choses qu'un agent naturel peut réduire en acte; d'autre part quant aux choses qui ne peuvent pas être réduites en acte par un agent naturel mais par un autre; ce qui apparaît dans les choses naturelles.

En effet qu'un enfant devienne un homme ou que d'une semence provienne un animal il s'agit d'une puissance naturelle. Mais que du bois devienne un banc ou qu'un aveugle voie n'est pas dans la puissance naturelle. Or il en est ainsi de notre intellect. En effet notre intelligence est en puissance naturelle à des intelligibles qui peuvent être actés par l'intellect agent qui nous est un principe inné afin que par lui nous devenions intelligents et actés.

Mais il est impossible que nous obtenions la fin dernière du fait que notre intellect est ainsi acté ; car c'est le propre de l'intellect agent de faire que les phantasmes qui sont des intelligibles en puissance deviennent des intelligibles en acte, comme on l'a vu plus haut (ch. 83). Or les phantasmes nous viennent des sens. Par l'intellect agent notre intelligence est réduite en acte par les seuls intelligibles venus des choses sensibles. Or il est impossible que dans une telle connaissance puisse consister la fin dernière de l'homme. Car la fin dernière étant atteinte, tout désir naturel vient à cesser. Or aussi loin que quelqu'un progresse dans l'intelligence des choses, selon ce mode de connaissance qui puise la science à partir des sens, le désir naturel de connaître d'autres choses demeure. En effet y a bien des choses que nos sens ne peuvent atteindre ou qui ne nous en donnent qu'une faible notion, comme peut-être de savoir qu'elles sont mais non pas ce qu'elles sont ; car les quiddités des substances immatérielles sont autres que celles des choses sensibles et elles les dépassent presque sans comparaison possible.

Quant à ces choses qui tombent sous les sens, il y en a beaucoup dont nous ne pouvons connaître la nature avec certitude; certaines ne sont nullement connues et d'autres faiblement. D'où le désir naturel demeure toujours d'une connaissance plus parfaite. Or il n'est pas possible que le désir naturel soit vain.

Nous obtenons donc notre dernière fin en ce que notre intelligence passe à l'acte par un agent supérieur à celui qui nous est connaturel et qui fasse cesser en nous le désir naturel de connaître. Or tel est en nous le désir de connaître que connaissant un effet nous désirons en connaître la cause ; et en toute chose, connaissant toutes les circonstances, notre désir ne cesse que nous n'ayons saisi son essence. Donc ce désir naturel de savoir ne peut être assouvi en nous que si nous connaissons la cause première, non pas n'importe comment mais par son essence. Or la cause première est Dieu, comme on l'a vu plus haut (ch. 3 et 68). La fin dernière de la créature intellectuelle est donc de voir Dieu par essence.

2°) La fin de l'homme (ch. 105 à 110)

CHAPITRE 105: COMMENT LA FIN DERNIÈRE DE LA CRÉATURE INTELLECTUELLE EST DE VOIR PAR ESSENCE ET COMMENT CELA EST POSSIBLE

Or il nous faut savoir comment cela est possible. Et comme il est manifeste que notre intelligence ne peut connaître une chose que par son espèce, il est impossible que l'espèce de l'une en fasse connaître une autre. Et plus l'espèce par laquelle l'intelligence connaît diffère de la chose connue, d'autant plus aussi notre intelligence connaîtra-t-elle imparfaitement l'essence de cette chose: par exemple savoir ce qu'est un boeuf sachant ce qu'est un âne, on en connaîtrait l'essence imparfaitement, c'est-à-dire quant à son genre seulement; et encore moins si elle ne connaît que l'espèce de la pierre qui est un genre encore plus éloigné. Si elle connaissait par l'espèce d'une chose qui n'aurait rien du boeuf en aucun genre, elle ne connaîtrait aucunement ce que peut être un boeuf.

Il est évident par ce qu'on a dit plus haut (ch. 12, 13 et 14) qu'aucune créature ne communique en genre avec Dieu. Aucune espèce créée, non seulement sensible mais intelligible, ne peut me faire connaître ce que Dieu est. Pour ce faire il faut alors que Dieu devienne forme de mon intelligence et qu'il lui soit uni non pour constituer une nature mais comme espèce intelligible en celui qui connaît. Lui-même en effet comme il est son être, est aussi sa vérité laquelle est la forme de l'intelligence.

Or il faut pour tout ce qui acquiert une forme qu'il y soit disposé. Or de par sa nature l'intelligence n'est pas dans l'ultime disposition par rapport à cette forme qu'est la vérité, car dès le début elle l'aurait atteinte. Il faut donc que pour l'atteindre elle soit élevée par une nouvelle disposition et que nous appelons lumière de gloire, par quoi Dieu parfait notre intelligence, lui seul ayant naturellement cette forme qui lui est propre, tout comme la disposition à la forme du feu ne peut venir que du feu. Et de cette lumière il est question au Ps 35 : "En ta lumière nous verrons la lumière"

CHAPITRE 106: LE DÉSIR NATUREL S'APAISE DANS LA VISION DIVINE PAR ESSENCE, EN QUOI CONSISTE LA BÉATITUDE

Cette fin une fois atteinte il est nécessaire que le désir naturel soit au repos, car l'essence divine qui de cette façon est jointe à l'intelligence de celui qui voit Dieu est le principe suffisant de toute connaissance et la source de tout bien en sorte qu'il ne reste plus rien à désirer.

Et c'est aussi le mode le plus parfait d'atteindre à la ressemblance divine c'est-à-dire que nous le connaissions de la même manière qu'il se connaît, soit par son essence, bien que nous ne le comprenions pas comme il se connaît. Non que nous en ignorerions une partie puisqu'il n'a pas de partie, mais parce que nous ne le connaissons pas aussi parfaitement qu'il est connaissable; car le pouvoir de notre intelligence dans son acte de penser ne peut égaler sa vérité selon qu'elle est connaissable; sa clarté ou sa vérité est infinie et notre intelligence est finie. Or son intelligence est infinie comme aussi sa vérité et donc lui se connaît autant qu'il est connaissable. Comme celui qui comprend une conclusion démontrable parce qu'il en saisit la démonstration, mais non pas celui qui la connaît de manière plus imparfaite c'est-à-dire par une raison probable.

Et parce que nous appelons béatitude la fin dernière de l'homme en cela consiste la félicité ou la béatitude de l'homme qu'il voit Dieu en son essence, bien que dans la perfection de la béatitude il soit très distant de Dieu. Cette béatitude, Dieu la possède naturellement et l'homme l'obtient par participation à la lumière divine.

CHAPITRE 107: QUE LE MOUVEMENT VERS POUR LA POSSESSION DE LA BÉATITUDE S'APPARENTE AU MOUVEMENT NATUREL ET QUE LA BÉATITUDE CONSISTE DANS UN ACTE DE L'INTELLIGENCE

Puisque passer de la puissance à l'acte est un mouvement, ou quelque chose de semblable, il faudra considérer le passage vers la béatitude comme quand il s'agit d'un mouvement ou d'un changement naturel. Dans celui-ci en effet ce qu'on considère d'abord est une propriété qui le proportionne ou l'incline vers telle fin, comme la gravité terrestre qui attire vers le bas. Quelque chose en effet ne se meut pas naturellement vers une fin s'il n'a pas de proportion à celle-ci. Ensuite on considère le mouvement lui-même vers la fin; en troisième lieu la forme elle-même ou l'endroit; enfin le repos dans la forme ou da l'endroit.

Ainsi dans le mouvement intellectuel vers la fin on d'abord l'amour qui porte vers la fin; ensuite le désir q est comme le mouvement vers la fin et les opérations proviennent d'un tel désir ; en troisième lieu la forme c l'intelligence atteint ; enfin la délectation consécutive qui n'est autre que le repos de la volonté dans la fin obtenue.

De même donc que la forme est la fin de la naturelle et le lieu la fin du mouvement local, et non le repos dans la forme ou le lieu qui est la conséquence de la fin obtenue, et beaucoup moins encore le mouvement est une fin ou proportion à la fin: ainsi la fin de la créature intellectuelle est de voir Dieu et non de se délecter en lui, mais cela accompagnant la fin et comme le perfectionnant. Et beaucoup moins le désir ou l'amour être la fin dernière puisqu'ils ont lieu avant la fin

CHAPITRE 108: DE L'ERREUR DE CEUX QUI METFENT LEUR FÉLICITÉ DANS LES CRÉATURES

Il est donc manifeste que c'est à tort que c'est à tort que certains recherchent la félicité s'ils la recherchent en tout autre chose que Dieu : soit dans les plaisirs charnels qui leur sont communs avec les animaux ; soit dans les richesses qui sont ordonnées à la conservation de ceux qui les possèdent, ce qui est la fin commune à tout ce qui est créa- turc; soit dans le pouvoir qui est ordonné à communiquer sa perfection aux autres, ce que nous avons aussi dit être commun à tous (ch. 103); soit dans les honneurs ou la renommée que l'on doit à quelqu'un selon qu'il a déjà atteint sa fin ou qu'il y est bien disposé; ni même enfin dans la connaissance de choses fussent-elles au-dessus de l'homme, puisqu'aussi bien c'est dans la seule connaissance de Dieu que le désir de l'homme trouve son repos.

CHAPITRE 109: QUE SEUL EST BON ESSENTIELLEMENT ET LES CRÉATURES PAR PARTICIPATION

De ce que nous venons de dire, il apparaît donc que Dieu et les créatures se rapportent diversement à la bonté, selon le double mode de bonté que l'on peut considérer dans les créatures. Puisqu'en effet le bien a raison de perfection et de fin, selon une double perfection et fin qu'on peut noter dans la créature, double aussi est sa bonté. Car on peut considérer la perfection de la créature selon qu'elle persiste en sa nature qui est la fin de sa génération ou de sa production ; l'autre perfection est celle qu'elle atteint par son propre mouvement ou opération et c'est la fin de son mouvement ou de son opération.

Dans ces deux cas la créature se sépare de la bonté divine : car comme la forme et l'être d'une chose est son bien et sa perfection selon qu'elle est considérée dans sa nature, une substance composée n'est ni sa forme ni son être. Quant à une substance simple créée même si elle est sa propre forme, elle n'est cependant pas son propre être. Mais Dieu est son essence et son être, comme on l'a montré plus haut (ch. 10 et 11).

De même aussi toutes les créatures atteignent à leur bonté parfaite par une fin qui leur est extérieure. En effet la bonté parfaite consiste dans la fin dernière. Or celle-ci est extérieure à la créature et c'est la divine bonté qui elle n'est pas ordonnée à une fin ultérieure. Il reste donc que Dieu est sa propre bonté absolument il est essentiellement bon. Les créatures simples ne le sont pas

et parce qu'elles ne sont pas leur être et parce qu'elles sont ordonnées à quelque chose d'extérieur comme à leur fin dernière. Quant aux créatures composées il est évident qu'elles ne sont en aucune façon leur propre bonté.

Dieu seul donc est sa propre bonté, il est bon essentiellement ; les autres choses sont dites bonnes par une certaine participation avec Lui.

CHAPITRE 110: DIEU NE PEUT PAS PERDRE SA BONTÉ

D'où il ressort que Dieu ne peut en aucune façon perdre sa bonté. Car ce qui appartient à quelque chose essentiellement ne peut lui faire défaut, comme l'animalité ne peut être séparée de l'homme. Donc aussi il n'est pas possible que Dieu ne soit pas bon. Et pour nous servir d'un exemple encore plus adéquat, de même qu'un homme ne peut pas ne pas être homme ainsi il ne se peut que Dieu ne soit pas parfaitement bon.

3°) Le mal dans les créatures (ch. 111 à 122)

CHAPITRE 111: LA CRÉATURE PEUT PERDRE SA BONTÉ

Il faut maintenant considérer dans les créatures comment elles peuvent perdre leur bonté. Il est manifeste que quelque chose est inséparable de la créature de deux manières: d'une part de ce que la bonté est de son essence ; d'autre part de ce qu'elle est déterminée à une chose. Donc de la première manière dans les substances simples la bonté même qui leur est forme en est inséparable puisqu'elles sont essentiellement des formes. De la seconde manière le bien qui est leur être elles ne peuvent le perdre. La forme en effet n'est pas comme la matière qui peut être ou ne pas être, mais la forme est conséquence de l'être, même si elle n'est pas l'être lui-même. D'où il est clair que les substances simples ne peuvent perdre le bien naturel en quoi elles subsistent mais elles s'y tiennent immuablement. Quant aux substances composées, comme elles ne sont pas à elles-mêmes leur forme ni leur être elles peuvent perdre le bien naturel, à l'exception de celles où la potentialité de la matière est déterminée à une seule forme comme à être ou ne pas être, comme cela est clair dans les corps célestes.

CHAPITRE 112: COMMENT LES CRÉATURES PERDENT LEUR BONTÉ PAR LEURS OPÉRATIONS

Et parce que la bonté de la créature se trouve non seulement en ce qui constitue sa nature, mais en ce que la perfection de sa nature est d'être ordonnée à une fin et cela par son opération, il reste à savoir comment les créatures manquent à leur bonté selon leurs opérations qui les conduisent à leur fin. Ici il faut d'abord considérer qu'il en est des opérations comme de la nature qui est leur principe. Si donc leur nature ne peut faire défaut, pas davantage dans leurs opérations naturelles ne pourra-t-il se trouver quelque défection. D'où pour les substances incorruptibles, soit corporelles soit incorporelles, aucune défection ne sera possible dans leur action naturelle. En effet chez les anges, toujours leur pouvoir naturel est en mesure d'exercer ses opérations ; de même pour les mouvements des corps célestes, ils suivent toujours leur trajectoire. Mais dans les corps inférieurs, on trouve nombre de défections dans leur action naturelle causées par les corruptions et les défections qui s'y produisent. Il arrive en effet par le défaut du principe naturel que des plantes soient stériles, que des monstres naissent chez les animaux et ainsi d'autres désordres.

CHAPITRE 113: D'UN DOUBLE PRINCIPE D'ACTION ET COMMENT OU CHEZ QUI IL PEUT Y AVOIR DÉFECTION

Or il y a des actions dont le principe n'est pas la nature mais la volonté dont l'objet est le bien et principalement la fin, secondairement ce qui se rapporte à la fin. Ainsi donc l'opération volontaire est au bien, comme l'opération naturelle est à la forme par laquelle une chose agit. De même donc qu'un défaut des actions naturelles dans ces choses qui ne subissent pas de défection dans leurs formes, mais seulement dans les choses corruptibles dont les formes peuvent faire défaut, ainsi les actions volontaires peuvent faire défaut dans ces choses où la volonté peut manquer à la fin. S'il se trouve une volonté qui ne peut faire défaut à la fin il est manifeste qu'il ne peut y avoir de défection dans l'action volontaire. Or la volonté ne peut faire défaut quant au bien qui fait partie de la nature de celui qui veut : car toute chose désire à sa manière la perfection de son être et qui est le bien de chaque être ; quant au bien extérieur elle peut faire défection se contentant d'un bien connaturel. Si donc la nature de celui qui veut constitue la fin dernière de sa volonté il ne peut se rencontrer de défaut dans l'action volontaire. Or cela n'appartient qu'à Dieu: car sa bonté qui est la fin dernière des choses constitue sa nature. Mais la nature des autres êtres doués de volonté ne constitue pas la fin dernière de leur volonté; il peut donc se trouver chez eux un défaut d'action volontaire en ce que leur volonté se fixe en leur propre bien sans tendre ultérieurement vers le bien suprême qui est leur fin dernière. Chez toutes les substances intellectuelles créées peut donc se trouver quelque défection de la part de la volonté.

CHAPITRE 114: QU'ENTEND-ON PAR BIEN OU MAL DANS LES CHOSES?

Puisque sous l'appellation de bien on entend ce qui est parfait, sous l'appellation de mal on doit entendre toute privation en ce qui doit être parfait. Car dans le propre sens du terme la privation regarde ce qui est de la nature d'un être, le quand et le comment de cet être. Il est donc manifeste que quelque chose est un mal s'il n'atteint pas à la perfection qu'il doit avoir. Ainsi quand un homme ne voit pas c'est pour lui un mal, mais non pour une pierre parce que sa nature n'est pas de voir.

CHAPITRE 115: IL EST IMPOSSIBLE QUE LE MAL CONSTITUE UNE NATURE

Il est impossible que le mal soit une nature. Car toute nature est soit acte ou puissance ou un composé des deux. Ce qui est acte est perfection et a raison de bien, tandis que ce qui est en puissance désire naturellement son être en acte, et le bien est ce que tous désirent. D'où ce qui est composé d'acte et de puissance en tant qu'il participe à l'acte participe au bien. La puissance, en tant qu'elle est ordonnée à l'acte, possède la bonté, dont le signe est que plus la puissance est capable d'acte et de perfection, plus elle se valorise. Il reste donc qu'aucune nature n'est en elle-même un mal.

De même. Tout être se complète selon qu'il est en acte, car l'acte est la perfection d'une chose. Or aucun opposé n'est achevé par mélange de l'autre opposé, mais est plus tôt détruit ou diminué et ainsi le mal ne se complète pas par participation du bien. Toute nature est achevée par ce qu'elle a d'être en acte ; et ainsi comme toute chose veut être bonne, toute nature trouve son achèvement en participation au bien. Aucune nature donc n'est un mal.

De plus. Toute nature désire conserver son être et elle fuit sa destruction autant qu'elle le peut. Comme le bien est ce que tout être désire et le mal au contraire ce qu'il fait, il est nécessaire de dire qu'il est bon en soi que soit toute nature et qu'il serait mal qu'elle ne soit pas. Or que doit-on entendre par bien sinon que ce qui est un mal ne peut être un bien, mais plutôt que n'être pas mal est compris dans la notion de bien. Donc aucune nature n'est mauvaise.

CHAPITRE 116: COMMENT LE BIEN ET LE MAL SONT DES DIFFÉRENCES DE L'ÊTRE, DES CONTRAIRES ET DES GENRES DE CONTRAIRES

Il faut maintenant considérer comment le bien et le mal sont dits contraires, des genres de contraires et des différences constituant des espèces c'est-à-dire les dispositions morales. En effet les contraires ont chacun leur nature. Le non-être en effet ne peut être ni genre ni différence puisque le genre est attribut de la chose qui est et la différence du comment elle est.

Il faut donc savoir que comme les choses naturelles tiennent leur espèce de la forme, ainsi aussi les choses morales de leur fin qui est objet de la volonté et dont 1 dépendent toutes les choses morales. Or de même que dans les choses naturelles à une forme donnée est adjointe la privation d'une autre forme comme par exemple le feu qui est accompagné d'une privation d'air, ainsi dans les choses morales à une fin donnée s'oppose la privation d'une autre fin. Puisque la perte d'une perfection qui leur est due est un mal dans les choses naturelles, c'est un mal d'acquérir une forme à laquelle s'adjoint la perte d'une forme qui leur est due, non à cause de la forme mais à cause de la privation qui y est adjointe, par exemple il est mauvais pour le bois de brûler. Et de même dans les choses morales adhérer à une fin à laquelle s'adjoint la perte d'une fin obligée est un mal, non à cause de cette fin mais à cause de la privation qui l'accompagne. Et ainsi deux actions morales qui sont ordonnées à des fins contraires diffèrent en bien ou en mal comme étant des différences qui sont contraires l'une à l'autre, non à cause de la privation qui qualifie le mal mais à cause de la fin à laquelle est jointe une privation.

C'est dans ce sens aussi que certains entendent ce que dit Aristote (Categ. c. li) que le bien et le mal sont des genres de contraires c'est-à-dire de choses morales. Mais à bien faire attention, le bien et le mal dans le genre des choses morales sont plutôt des différences que des espèces. D'où il vaut mieux dire que le bien et le mal sont des genres, selon la position de Pythagore qui ramène toutes les choses au bien et au mal en tant que genres premiers. Cette position a quelque chose de vrai en tant que de tous les contraires l'un est parfait et l'autre diminué, comme le blanc et le noir, le doux et l'amer et autres. Toujours ce qui est parfait est bon, ce qui est moindre est mal

1. Pour qu'une chose puisse opérer il lui faut certaines autres: donc la forme de la première dépend de la forme des autres, comme pour le feu il lui faut de l'air (ou de l'oxygène). Donc de même en ce qui est moralité, il y a des conditions définies qui sont des fins, si une de ces fins est absente, l'acte est mauvais.

2. Différence est synonyme de diversité et le contraire de similitude. Des choses différentes ont quelque chose où elles conviennent ; elle consiste en une distinction dans la forme (cf. Schulz, p. 228).

3. D'où l'adage: "*Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*"

CHAPITRE 117: RIEN N'EST ESSENTIELLEMENT MAUVAIS OU TRES MAUVAIS MAIS EST UNE CORRUPTION DU BIEN

Si donc on admet que le mal est une privation d'une perfection nécessaire il devient manifeste dans quel sens le mal peut corrompre le bien c'est-à-dire en tant qu'il est sa privation, comme on dit que la cécité corrompt la vue parce qu'elle est la privation même de la vue. Cependant elle ne corrompt pas tout le bien; car on a dit plus haut (ch. 115) que non seulement la forme est bonne, mais encore la puissance à la forme, et cette puissance est sujet de privation comme aussi de forme. D'où il faut que le sujet du mal soit un bien qui n'est pas l'opposé du mal mais qui est en puissance au mal.

D'où aussi il ressort que ce n'est pas n'importe quel bien qui puisse être sujet du mal mais seulement le bien qui est en puissance par rapport à une perfection donnée et dont il peut être privé. D'où dans les choses qui ne sont qu'acte ou dans celles où l'acte ne peut être séparé de la puissance, pour elles il ne peut y avoir du mal.

Il ressort aussi de cela que rien ne peut être essentiellement mauvais puisqu'il faut que toujours le mal ait un fondement dans un bien. Et par là rien n'est le mal suprême, au contraire du bien suprême qui est essentiellement bon.

Pour la même raison, il est clair que le mal ne peut être désiré et qu'il ne fait rien qu'en vertu du bien qui lui est adjoint. Ce qui est désirable en effet sont la perfection et la fin ; or la forme est le principe de l'action. Parce que à une perfection ou forme peut s'adjoindre la privation d'une autre perfection ou forme, il arrive accessoirement que cette privation ou ce mal sont désirés et

deviennent principe d'une action non comme étant un mal mais à cause du bien qui accompagne, comme un musicien construit une maison non comme musicien mais comme constructeur.

Il ressort aussi de cela que le mal ne peut être le premier principe parce que le principe accidentel vient après celui qui l'est en soi.

CHAPITRE 118: LE MAL S'APPUIE SUR LE BIEN COMME SON SUJET

Quelqu'un pourrait peut-être objecter que le bien ne peut être sujet du mal et que de deux choses opposées l'une ne peut de l'autre en être le sujet et qu'on ne trouvera jamais ensemble les autres opposés'. Or on répond qu'en ce dernier cas les oppositions sont dans un genre déterminé et que le bien et le mal sont pris en général Car tout être en tant que tel est bon; or toute privation en tant que telle est mauvaise. De même donc que le sujet d'une privation est nécessairement l'être, ainsi est-il bon, mais il n'est pas nécessaire que le sujet d'une privation soit blanc, ou doux, ou voyant, parce que ce n'est pas dit de l'être en tant que tel; c'est pourquoi le noir n'est pas dans le blanc, ni la cécité dans le voyant; mais le mal est dans le bien comme la cécité est dans le sujet de la vue; mais que le sujet de la vue ne soit pas dit voyant c'est parce que voir n'est pas commun à tout être

1. L'opposition embrasse en dehors des contraires (blanc-noir; doux-amer, etc.) aussi la contradiction (homme-non homme ; blanc-pas blanc) l'avoir et la privation (la vue-la cécité) et les opposés par relation (le maître-le serviteur). L'un des opposés n'est pas porteur de l'autre le noir n'est jamais blanc ; la vue n'est jamais aveugle, etc. Quant aux autres opposés (à l'exception de bon et mauvais), ils ne vont jamais ensemble dans le même sujet. Un corps n'est jamais en même temps blanc et noir; blanc ou non blanc, personne n'est capable de voir et d'être aveugle en même temps.

2. Les opposés relèvent de genres déterminés comme de leurs espèces par exemple le blanc et le noir relèvent du genre couleur, de même les opposés de relation, les contradictoires, de l'affirmation (non homme, être homme). Avoir ou être privé, relèvent de l'avoir (la cécité par rapport à la vue) (id.).

3. Tout ce qui est, est comme tel bon ; contrairement, ce qui est mauvais n'est pas général, comme si tout ce qui est, serait mauvais; mais parce qu'il peut se classer sous tout genre, mais toujours privation d'un être (Id.).

CHAPITRE 119: IL Y A DEUX SORTES DE MAUX

Puis donc que le mal est privation et défaut il ressort de ce qu'on a dit (ch. 111 à 112) qu'un défaut peut se trouver dans une chose non seulement selon qu'on la considère dans sa nature, mais aussi selon l'action qui la conduit à sa fin. La conséquence en est que nous avons ainsi deux sortes de maux, c'est-à-dire selon le défaut en la chose même d'après que la cécité est dite le mal de l'animal et selon un défaut dans l'action d'après que la claudication signifie une action défectueuse. Donc une action ordonnée à une fin si elle est mauvaise parce qu'elle n'est pas ordonnée convenablement à cette fin est dite fautive, dans les choses de la volonté comme dans les choses naturelles. En effet un médecin est en faute s'il ne s'y prend pas bien en vue de la guérison; et la nature aussi est fautive si elle n'amène pas, dans son action, à la disposition et à la forme voulues la chose engendrée, comme quand dans la nature se produisent des monstres.

CHAPITRE 120: DE TROIS SORTES D'ACTIONS ET DE LA CULPABILITÉ

Mais il faut savoir que parfois l'action est au pouvoir d'un agent, comme sont toutes les actions volontaires. Or je dis action volontaire celle dont le principe est dans un agent qui connaît ce en quoi son action consiste. Mais il a des actions qui ne sont pas volontaires, telles les actions violentes dont le principe est extérieur, et les actions naturelles ou celles qui se font par ignorance parce qu'elles ne proviennent pas d'un principe qui connaît. Si donc dans les actions non volontaires ordonnées à une fin se trouve une défection on n'a qu'une fautive; s'il s'agit d'actions volontaires, non seulement il y a fautive mais encore culpabilité parce que l'agent volontaire étant maître de son acte est digne de reproche et d'une peine. S'il s'agit d'actions où le volontaire et l'involontaire sont mêlés, la culpabilité sera d'autant moindre qu'il y aura mêlé davantage d'involontaire.

Comme une action naturelle est consécutive à la nature de la chose, il est évident que dans les choses incorruptibles, dont la nature ne peut être changée, il ne peut se produire de faute dans cette action naturelle. Or la volonté d'une créature intellectuelle peut souffrir défection dans son action volontaire, comme on l'a montré plus haut (ch. 113). D'où il reste que si même il est commun à tout ce qui est incorruptible d'être exempt du mal naturel, cependant être exempt de par nécessité naturelle de culpabilité, ce dont seule la créature rationnelle est susceptible, on ne peut le trouver proprement qu'en Dieu.

CHAPITRE 121: QU'UN MAL REVÊT UN CARACTÈRE DE PEINE NON DE FAUTE

De même qu'un défaut dans l'acte volontaire revêt un caractère de faute et de culpabilité ainsi la privation d'un bien par suite d'une faute et imposé contre la volonté qui la subit revêt un caractère de peine. La peine en effet est appliquée comme remède pour une faute commise et elle en est comme son redressement. C'est un remède en ce que l'homme évite la faute à cause de la peine; et pour ne pas devoir subir ce qui contrarie sa volonté il abandonne un acte désordonné qui plairait à sa volonté. C'est aussi son redressement parce que par la faute l'homme transgresse les limites de l'ordre naturel attribuant à sa volonté plus qu'il ne faut. On revient ainsi à l'ordre de la justice par le moyen de la peine qui soustrait quelque chose à la volonté. Il est clair donc qu'une peine pour être proportionnée à la faute doit contrarier la volonté plus que le plaisir de la faute.

CHAPITRE 122: TOUTE PEINE NE CONTRARIE PAS LA VOLONTÉ DE LA MÊME MANIÈRE

Toute peine n'est pas de la même manière contraire à la volonté. Il est une peine qui contrarie ce que l'homme veut actuellement et une telle peine est fortement ressentie. Il y a une autre peine qui ne contrarie pas la volonté actuelle mais habituelle comme quand quelqu'un est privé d'une chose, d'un fils par exemple, ou d'une possession, mais à son insu. D'où rien n'est fait actuellement contre la volonté, mais serait contraire s'il le savait. Mais j'arrive que la peine contrarie la volonté selon la nature même de la volonté. En effet la volonté de par sa nature est ordonnée au bien; d'où si quelqu'un n'est pas vertueux, ou bien ce ne sera pas contraire à son vouloir actuel parce que peut-être il méprise la vertu, ou bien non plus contre sa volonté habituelle parce que peut-être dispositions habituelles le portent à agir contre la vertu; c'est cependant contraire à la rectitude de la volonté qu'il fait que l'homme naturellement recherche la vertu.

D'où il est clair aussi que les degrés des peines peuvent se mesurer de deux manières : d'une part selon la quantité de bien dont nous prive la peine; d'autre part selon le plus ou moins grand déplaisir de la volonté. En effet la privation d'un bien plus grand contrarie plus que celle d'un moindre.

4°) De la divine providence (ch. 123 à 147)

CHAPITRE 123: TOUT EST SOUMIS A LA PROVIDENCE DIVINE

De tout ce qui précède on peut se rendre compte que la divine providence gouverne toutes choses. En effet tout ce qu'un agent entreprend pour une fin il le dirige vers cette fin, comme tous ceux qui sont sous les armes sont organisés pour la fin du chef qui est la victoire et c'est par lui qu'ils y sont dirigés. Or on a montré plus haut (ch. 103) que tous les êtres par leurs actes tendent à réaliser la divine bonté. Donc c'est par Dieu lui-même dont cette fin lui est propre que toutes choses sont dirigées vers cette fin ; c'est ce qui s'appelle être régi et gouverné par la providence de quelqu'un. Toutes choses sont donc régies par la divine providence.

Encore. Tout ce qui peut faire défection et qui n'est pas toujours stable doit être ordonné par ce qui est stable, comme les mouvements des corps inférieurs qui sont défectibles reçoivent leur ordonnance selon le mouvement invariable des corps célestes. Or toutes les créatures changeantes et défectibles. Car dans les natures intellectuelles en tant que naturelles on peut y trouver une déficience de l'action volontaire; quant aux autres créatures, elles participent au changement soit par génération

ou corruption, soit localement. Dieu seul est celui chez qui aucune déficience n'est possible. Il reste donc que tout le reste est ordonné par Lui.

De même. Ce qui est par participation est ramené à ce qui est par essence comme en sa cause; en effet tout ce qui brûle a d'une certaine façon comme cause le feu. Comme donc Dieu seul est bon essentiellement et que tout le reste reçoit par une certaine participation son complément de bonté, il est nécessaire que toutes choses reçoivent de Dieu leur complément de bonté. C'est cela être régi et gouverné. En effet cela est régi et gouverné qui est établi en vue du bien. Toutes les choses sont donc gouvernées et régies par Dieu.

CHAPITRE 124: PAR LES CRÉATURES SUPÉRIEURES RÉGIT LES INFÉRIEURES

Or d'après cela il apparaît que les créatures inférieures sont régies de Dieu par les supérieures. En effet on peut dire que des créatures sont supérieures selon qu'elles sont d'une plus parfaite bonté; or les créatures obtiennent de Dieu leur ordonnance au bien en tant que Lui les régissent. Ainsi donc les créatures supérieures ont une plus grande part au gouvernement divin que les inférieures. Or ce qui participe davantage à quelque perfection est comparable à ce qui y participe moins, comme l'acte à la puissance et comme l'agent au patient. Donc les créatures supérieures sont aux inférieures dans l'ordre de la divine providence comme l'agent l'est au patient. Donc les créatures supérieures gouvernent les inférieures.

De même. C'est propre à la bonté divine de communiquer sa ressemblance à des créatures; c'est en effet ainsi que Dieu a fait toutes choses en vue de sa bonté, comme on l'a vu plus haut (ch. 101). Or il importe à la perfection de la bonté divine et qu'Il soit bon en lui-même et qu'Il en amène d'autres à la bonté. Et donc il communique ces deux choses à la créature et d'être bonne en elle-même et que l'une conduise une autre au bien. Ainsi donc par certaines créatures il en conduit d'autres au bien; il faut donc que celles-là soient supérieures. Car ce qui participe à partir d'un agent en ressemblance de forme et d'action est plus parfait que de lui ressembler en sa forme seulement, telle la lune, qui reçoit du soleil la lumière et qui illumine, est plus parfaite que les corps opaques qui reçoivent la lumière sans illuminer. Dieu gouverne donc les créatures inférieures par les supérieures.

De plus. Le bien de beaucoup vaut mieux que le bien d'un seul et par suite il représente mieux la bonté divine qui est le bien de tout l'univers. Si la créature qui a une plus grande part à la bonté de Dieu ne coopérait pas bien des créatures inférieures leur abondance de bien demeurerait isolée; et cette abondance devient commune à beaucoup si elle est communiquée au bien de beaucoup.

Il importe donc à la divine bonté que Dieu régisse les créatures inférieures par les supérieures.

CHAPITRE 125: LES SUBSTANCES INTELLECTUELLES SUPÉRIEURES RÉGISSENT LES INFÉRIEURES

Les créatures intellectuelles étant donc supérieures aux autres créatures, comme il est clair par ce qui précède (ch. 74 et 75), il est évident que Dieu gouverne les autres créatures par les créatures intellectuelles.

De même. Comme parmi les créatures intellectuelles certaines sont supérieures à d'autres Dieu gouverne les inférieures par les supérieures. D'où il se fait que les hommes, qui tiennent le bas de l'échelle dans l'ordre naturel des choses parmi les substances intellectuelles, sont gouvernés par les esprits supérieurs qui sont appelés anges, c'est-à-dire messagers parce qu'ils annoncent aux hommes les choses divines. Et ceux qui sont inférieurs parmi les anges sont régis par ceux qui sont supérieurs ainsi y a-t-il chez eux diverses hiérarchies c'est-à-dire des principats sacrés et ces hiérarchies se distinguent en divers ordres.

CHAPITRE 126: DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE

Parce que toute opération intellectuelle en tant que telle procède de l'intelligence il faut qu'on trouve d'après le mode différent de connaissance une diversité d'opération, de prééminence et de rang parmi les substances intellectuelles. Plus une intelligence est élevée en dignité d'autant plus peut-elle considérer dans une cause plus élevée et plus universelle les raisons de ses effets. On a dit aussi plus haut (ch. 78) qu'une intelligence supérieure a des idées plus universelles.

Donc le premier mode de connaissance qui conviennent aux substances intellectuelles est de participer dans la cause première même, c'est-à-dire Dieu, à la raison de ses effets, et, en conséquence, de ses oeuvres puisque par elles Dieu dispense les effets inférieurs. Ce qui est propre à la première hiérarchie qui se divise en trois ordres selon les trois choses qui interviennent en toute activité artistique: la première chose est la fin qui justifie ces oeuvres ; la seconde ce que ces oeuvres sont dans l'esprit de l'artisan; en troisième lieu les applications des oeuvres à leurs effets. Au premier ordre donc il appartient d'être instruit dans le bien suprême lui-même, en tant que fin dernière des choses, des effets; d'où ils sont appelés Séraphins à cause de leur ardent amour, c'est-à-dire brûlant et enflammant, en effet l'objet de l'amour est le bien. Il appartient au second ordre de contempler les oeuvres de Dieu dans les raisons intelligibles comme elles sont en Dieu ; et ils sont appelés Chérubins à cause de la plénitude de leur science. Il appartient au troisième ordre de considérer en Dieu même comment les raisons intelligibles sont réparties aux créatures et réalisées ; de ce qu'ils possèdent Dieu qui réside en eux ces anges sont appelés trônes.

Le deuxième mode de connaissance est de considérer la raison des effets dans leurs causes universelles et c'est le propre de la seconde hiérarchie, qui est aussi divisée en trois ordres selon les trois causes universelles, principale ment selon l'intelligence ; de ces trois ordres le premier est de disposer d'avance ce qui doit être fait ; d'où chez les artisans l'art suprême est préceptif ou architectonique; et dans cet ordre on a ceux qu'on appelle les Domi nations (ou Maîtrises) car le maître prescrit et préordonne. La deuxième chose qui se trouve dans les causes universelles est comme le premier moteur de l'oeuvre ou l'exécutant principal et ce second ordre est celui des Principautés, selon Grégoire le Grand (In Evang. 2, 34) ou des Vertus, selon Denys ; (De cael. hier. c. 6); on veut par là faire entendre que pour les débuts d'une oeuvre il y faut une très grande vertu ou pouvoir. La troisième chose qui intervient dans les causes universelles est ce qui écarte les obstacles à l'exécution ; d'où le troisième ordre dans cette hiérarchie est celui des Puissances dont l'office est d'aller à l'encontre de ce qui peut mettre obstacle à l'exécution de l'ordre divin et ce sont elles qui sont dites écarter les démons.

Le troisième mode de connaissance considère les effets produits ou résultats de l'action divine ; ce qui est le propre de la troisième hiérarchie à laquelle nous sommes directement soumis, nous qui des résultats en connaissons la cause. Cette hiérarchie compte aussi trois ordres, dont le plus inférieur sont les anges parce qu'ils annoncent aux hommes leur conduite à tenir et ils sont appelés nos anges gardiens. Au-dessus de cet ordre sont les archanges qui font savoir aux hommes ce qui est au-dessus de la raison, tels les mystères de la foi. L'ordre suprême de cette hiérarchie sont les vertus, selon Grégoire le Grand. Elles opèrent ce qui est au-dessus de la nature en preuve des choses qui nous sont annoncées dépassant la raison; et c'est aux vertus qu'on attribue le pouvoir des miracles. Mais selon Denys l'ordre suprême dans cette hiérarchie sont les Principautés, en entendant par Princes ceux qui président aux nations ; par anges, ceux qui (veillent) sur chaque homme et par archanges, ceux qui à des particuliers annoncent ce qui a trait au salut en général.

Et parce que la puissance inférieure agit en vertu de la puissance supérieure, l'ordre inférieur exécute les choses de l'ordre supérieur en tant qu'il agit par sa vertu. Ceux qui sont supérieurs possèdent plus excellemment ce qui est propre aux inférieurs. Bien que tout leur soit en quelque sorte commun, cependant ils ont des dénominations propres selon ce qui convient à chacun. Mais l'ordre inférieur garde pour lui le nom commun (ange) comme agissant en vertu de tous.

Et parce que le supérieur agit sur l'inférieur et que l'action intellectuelle consiste à instruire et à enseigner, les Anges supérieurs en tant qu'ils instruisent les inférieurs sont dits les purifier, les illuminer et les perfectionner. Ils les purifient, en écartant d'eux l'ignorance ; ils les illuminent en renforçant de leur lumière les intelligences des inférieurs pour saisir des choses plus élevées ; ils les perfectionnent en les amenant à la perfection de la connaissance supérieure. Car ces trois choses, selon Denys, contribuent à l'acquisition de la science. Et il n'est pas question que les anges, même les moindres, soient exclus de la vision de Dieu. En effet bien que chacun des esprits bien heureux voie Dieu par essence, cependant l'un le voit plus parfaitement que l'autre, comme il peut ressortir de ce qu'on a dit plus haut (ch. 106). Or plus on connaît parfaitement une cause plus on connaît les effets qui s'y trouvent. Donc quant aux effets divins que les anges supérieurs connaissent en Dieu de préférence aux autres, ils en instruisent les inférieurs, mais non pas l'essence divine que tous connaissent.

CHAPITRE 127: LES CORPS SUPÉRIEURS AGISSENT SUR LES CORPS INFÉRIEURS NON SUR L'INTELLIGENCE DE L'HOMME

De même donc que parmi les substances intellectuelles l'une gouverne l'autre en Dieu, c'est-à-dire l'inférieure par la supérieure, ainsi aussi en Dieu les corps supérieurs disposent des corps inférieurs. D'où tout mouvement des corps inférieurs agit sous la motion des corps célestes et par la vertu des corps célestes ces corps inférieurs acquièrent leurs formes et leurs espèces tout comme les raisons intelligibles des choses sont transmises aux esprits inférieurs par les esprits supérieurs. Or comme dans l'ordre des choses la substance intellectuelle surpasse tous les corps il n'est pas juste selon l'ordre de la providence qu'une substance intellectuelle, quelle qu'elle soit, soit régie par Dieu au moyen d'une substance corporelle. Puisque l'âme humaine est une substance intellectuelle il est impossible selon qu'elle pense et veut, d'être disposée sous la motion des corps célestes. Donc les corps célestes ne peuvent agir directement ou impressionner, soit l'intelligence humaine, soit la volonté.

De même. Tout corps n'agit que par mouvement; tout ce qui donc subit l'action d'un corps est mû par celui-ci. Or l'âme humaine selon sa partie intellectuelle, où se trouve la volonté, ne peut être mue d'un mouvement corporel, puisque l'intellect n'est pas l'acte d'un organe corporel. Il est donc impossible que l'âme humaine selon l'intelligence ou la volonté ait quelque chose à subir de la part des corps célestes.

De plus. Ce qui se produit dans les corps inférieurs sous l'influence des corps célestes est naturel. Si donc les opérations de l'intelligence et de la volonté provenaient de l'influence des corps célestes, elles procéderaient alors par instinct naturel et ainsi l'homme ne différerait pas, dans ses actes, des autres animaux qui par instinct naturel se meuvent vers leurs activités. Et il n'y aurait plus ni libre arbitre, ni conseil, ni élection et autres choses semblables qui distinguent l'homme des autres animaux.

CHAPITRE 128: LES PUISSANCES SENSITIVES QUI PERFECTIONNENT INDIRECTEMENT L'INTELLECT HUMAIN FONT QUE CELUI-CI EST AUSSI INDIRECTEMENT SOUMIS AUX CORPS CÉLESTES

Il faut savoir que les puissances sensibles sont à l'origine de nos connaissances ; si donc la partie représentant les phantasmes, l'imagination ou la mémoire de l'âme vient à être troublée, troublée aussi sera la connaissance intellectuelle; mais si elles sont en bon état la perception de l'intelligence sera aussi meilleure. De même aussi un changement dans l'appétit sensitif peut influencer la volonté qui est l'appétit de la raison, en ce sens que le bien appréhendé est objet de la volonté. En effet selon que nous sommes diversement disposés du côté de la concupiscence, la colère, la crainte et les autres passions, diversement aussi quelque chose nous paraîtra bon ou mauvais.

Or toutes les puissances de la partie sensitive soit d'appréhension soit d'appétit sont des activités de parties corporelles et si celles-ci sont changées il est nécessaire par accident qu'il y ait un changement dans les puissances elles-mêmes. Donc comme le changement des corps inférieurs est soumis au mouvement céleste, à ce même mouvement seront soumises par accident les opérations des puissances sensitives ; et ainsi indirectement le mouvement du ciel agit en quelque chose sur l'acte de l'intelligence et de la volonté humaines c'est-à-dire en tant que les passions ont une influence sur la volonté.

Mais comme la volonté n'est pas soumise aux passions de telle sorte qu'elle suivrait nécessairement leur impulsion mais plutôt qu'il est en son pouvoir de les réprimer par le jugement de la raison il s'en suit que la volonté de l'homme n'est pas soumise aux influences des corps célestes mais qu'elle juge librement de les suivre ou d'y résister comme il semble bon, ce qui est seulement le fait des sages. Suivre les passions du corps et ses inclinations est le fait de beaucoup c'est-à-dire qui n'ont ni sagesse ni vertu.

CHAPITRE 129: SEUL MEUT LA VOLONTÉ DE L'HOMME ET NON LA CRÉATURE

Comme tout ce qui est changeant et varié se ramène à un être immobile et unique comme en sa cause et que l'intelligence et la volonté de l'homme sont changeantes et variables il est nécessaire qu'elles soient ramenées à lui cause supérieure immobile et uniforme. Et parce qu'elles, ne sont pas réductibles aux corps célestes comme causes il faut les ramener à des causes plus élevées.

Mais il faut distinguer en cela l'intelligence de la volonté, car l'acte de l'intelligence fait que les choses connues sont dans l'intelligence; l'acte de la volonté consiste en une inclination de la volonté vers les choses voulues. L'intelligence s'achève donc naturellement en que chose qui lui est extérieur et auquel elle se rapporte comme en puissance. D'où l'homme pour l'acte d'intelligence peut être aidé par toute chose extérieure qui est plus parfaite dans l'ordre de la connaissance, non seulement par Dieu, mais aussi par un ange et aussi par un homme plus instruit, mais de manière différente.

En effet un homme est aidé par un autre dans l'ordre de la connaissance qu'il n'avait pas, mais non dans ce sens que l'intelligence de l'un soit capable d'éclairer l'autre et la parfaire ; leurs deux intelligences en effet sont de même espèce. Mais parce l'ange est de par sa nature éclairé supérieurement à l'homme il peut aider l'homme dans l'ordre de la connaissance non seulement du côté de l'objet qui est proposé par l'ange mais du côté de l'illumination qui est départie à l'ange et qui renforce celle de l'homme. Cependant l'illumination naturelle de l'homme ne lui vient pas de l'ange, puisque la nature rationnelle de l'âme, qui tient son être par création, a été constituée par Dieu seul. Or Dieu dans l'ordre de la connaissance aide l'homme non seulement du côté de l'objet que Dieu propose à l'homme en ajoutant à son illumination, mais encore en ce que l'illumination naturelle de l'homme par laquelle il est intelligent lui vient de Dieu et aussi en ce que lui-même est la vérité première de laquelle toute autre vérité tient sa certitude comme le sont les propositions secondes à partir des premières dans les sciences. Rien ne peut être certain à notre intelligence qu'en Dieu, comme ne peuvent être certaines les conclusions scientifiques qu'en vertu des premiers principes.

Mais comme l'acte de la volonté est une inclination procédant de l'intérieur vers l'extérieur et qu'il est comparable aux inclinations naturelles, de même que les inclinations naturelles se trouvent seulement dans les choses naturelles en vertu de leur nature ainsi l'acte de la volonté vient de Dieu qui seul est la cause de la nature rationnelle volontaire. D'où sans porter atteinte au libre arbitre Dieu meut la volonté de l'homme, comme il n'est pas contraire à la nature que Dieu opère dans les choses naturelles ; mais et l'inclination naturelle, et l'inclination volontaire sont de Dieu selon les conditions qui leurs sont propres ; ainsi en effet Dieu meut les choses selon qu'il convient à leur nature.

De ce qui a été dit (ch. 127, 128 et 129) il est clair que les corps célestes peuvent influencer le corps humain et ses facultés corporelles, comme les autres corps, mais non l'intelligence, ce que peut faire la créature intellectuelle. Mais sur la volonté Dieu seul peut avoir une influence.

CHAPITRE 130: GOUVERNE TOUTES LES CHOSES ET IL EN MEUT CERTAINES PAR LES CAUSES SECONDES

Comme les causes secondes n'agissent qu'en vertu de la cause première, ainsi que les instruments selon les règles de l'art, il est nécessaire que tous les agents qui remplissent leur rôle assigné par Dieu agissent en vertu même de

Dieu. Donc l'agir de chacun d'eux a sa cause en Dieu comme le mouvement d'un mobile en vertu de l'action du moteur. Or le mouvement et le moteur sont simultanés. Il faut donc que Dieu soit présent à tout agent comme agissant en lui en le poussant à agir.

De plus. Non seulement l'action des agents subalternes vient de Dieu mais aussi leur être même comme on l'a montré (ch. 68). Mais que Dieu cause l'être des choses ne doit pas être compris comme le constructeur est cause de la maison, laquelle subsiste après le constructeur. Celui-ci en effet n'est la cause de la maison qu'autant qu'il y a mis la main et par là il en est la cause directe; laquelle cesse avec le départ du constructeur. Or Dieu est essentiellement la cause de l'être et directement comme s'il communiquait l'être à tout, comme le soleil communique la lumière dans l'atmosphère et à tout ce qu'il illumine. Et de même que pour conserver la lumière est requise une continuelle illumination du soleil, ainsi pour que les choses gardent leur être est-il requis que Dieu accorde continuellement leur être aux choses. Et ainsi toutes choses en tant qu'elles sont, non seulement reçoivent leur commencement, mais encore pour leur conservation sont par rapport à Dieu comme ce qui est fait à ce qui le fait Or celui qui fait et ce qui est fait sont inséparables, comme le mouvement de son moteur. Il faut donc que Dieu préside à toutes choses dans leur être même. Or l'être est ce qu'il y a de plus intérieur aux choses. Il faut donc que Dieu soit en toutes les choses.

De même. Quiconque fait exécuter ses desseins par des causes intermédiaires doit connaître et ordonner les effets de ces causes, autrement ils échapperaient à ce qu'il avait prévu. Et d'autant plus parfaite est la providence de celui qui gouverne que sa connaissance et son ordonnance s'étendent aux détails Car si quelque détail est soustrait à sa connaissance la détermination de ce détail s'écartera des prévisions. Or on a montré plus haut (ch. 123) que tout doit être soumis à la divine providence et celle-ci est manifestement la plus parfaite qui soit, car tout ce qui est dit de Dieu lui convient souverainement. Il faut donc que les desseins de la divine providence s'étendent jusqu'aux moindres effets.

CHAPITRE 131: DIEU DISPOSE TOUT DIRECTEMENT SANS PRÉJUDICE DE SA SAGESSE

Donc d'après cela bien que le gouvernement des choses se fasse par Dieu au moyen des causes secondes pour l'exécution de sa providence, cependant il est clair que la disposition même de l'ordination de la divine providence s'étend à tout directement. En effet, il n'ordonne pas du premier au dernier échelon de telle sorte que ce qui vient en dernier lieu et ce qui est du détail il le confierait à d'autres. Cela en effet se fait chez les hommes à cause de la pauvreté de leur connaissance qui ne peut tout embrasser à la fois. D'où les dirigeants supérieurs s'occupent-ils des choses importantes et confient à d'autres le soin des petites. Mais Dieu peut à la fois en connaître beaucoup, comme on l'a montré (ch. 29 et 96), sans être empêché du soin des plus grandes tout en s'occupant des petites.

CHAPITRE 132: RAISONS QUI PARAISSENT MONTRER QUE NE S'OCUPE PAS DES CHOSES PARTICULIÈRES

Quelqu'un pensera peut-être que Dieu ne s'occupe pas des choses en particulier. Personne en effet ne s'occupe que de ce qu'il connaît. Or il semble que la connaissance des choses en particulier lui fait défaut du fait que les choses particulières sont seulement connues des sens et non de l'intelligence. Or en Dieu qui est tout-à-fait incorporel ne peut exister qu'une connaissance intellectuelle et non sensitive. Voilà pourquoi il pourrait sembler que les choses particulières ne tombent pas sous sa providence. De même. Comme les choses particulières sont en nombre infini qu'on ne peut connaître (car l'infini comme tel ne peut être connu) il semble que les choses particulières échappent à la connaissance et à la providence divines.

De plus. Parmi les choses particulières beaucoup sont contingentes, dont on ne peut avoir une connaissance certaine. Puis donc que la science de Dieu doit être des plus certaines il semble qu'Il ne les connaît ni ne s'en occupe. En outre. Les choses particulières n'existent pas toutes à la fois: les unes se succèdent, les autres se corrompent. Or il n'y a pas de science de choses qui ne sont pas. Si donc Dieu connaît les choses particulières il s'en suit qu'il commence à en connaître certaines et puis qu'il cesse de les connaître. Dieu serait donc changeant. Donc il ne semble pas qu'il connaisse et dispose des choses en particulier.

CHAPITRE 133: SOLUTION DE CES DIFFICULTÉS

Mais on y répond facilement si l'on veut bien considérer la réalité. En effet comme Dieu se connaît parfaitement, il doit connaître tout ce qui de quelque manière est en Lui. Or comme c'est de Lui qu'est toute essence et vertu de l'être créé — ce qui est de quelqu'un est en lui virtuellement — il est nécessaire que se connaissant lui-même il connaisse aussi l'essence de la créature et tout ce qui est virtuellement en elle. Et ainsi il connaît tous les particuliers qui sont virtuellement en lui et dans leurs autres Causes.

Et il n'en va pas de même de la Connaissance de l'être divin et de la nôtre, comme l'avancait la première objection. Car notre intelligence prend connaissance des choses par des images abstraites, similitudes des formes et non de la matière ni des conditions matérielles qui sont principes d'individuation. D'où notre intelligence ne peut pas connaître les choses particulières mais seulement les universelles. Or l'intelligence divine connaît les choses par leur essence dans laquelle comme dans leur principe sont contenues virtuellement non seulement les formes mais aussi la matière et donc il connaît non seulement les choses universelles mais aussi les particulières.

Semblablement rien n'empêche que Dieu connaisse les choses infinies, bien que notre intelligence ne puisse les connaître. Notre intelligence ne peut connaître à la fois et en acte plusieurs choses. Et ainsi si elle connaissait les choses infinies en les considérant elle devrait les énumérer une à une, ce qui est contraire à la définition de l'infini. ; Mais c'est virtuellement et en puissance que nous pouvons connaître l'infini; par exemple les nombres et les proportions en tant qu'en principe nous pouvons toujours y ajouter mais successivement. Or Dieu peut connaître tout en une fois, comme on l'a vu (ch. 29 et 96); et ce par quoi il connaît toutes choses qui est son essence est le principe suffisant de sa connaissance non seulement de ce qui est mais de ce qui peut être. De même donc que nous pouvons connaître virtuellement et potentiellement l'infini des choses dont nous avons le principe de connaissance, ainsi, Dieu lui les connaît toutes actuellement.

Il est évident aussi, malgré que toutes les choses particulières corporelles et temporelles ne soient pas toutes à la fois, que Dieu cependant en a la connaissance actuelle; il les connaît en effet selon son mode d'être qui est éternel et sans succession. De même donc qu'Il connaît immatériellement les choses matérielles, et toutes les choses en une seule, ainsi aussi connaît-Il d'un seul coup d'oeil toute la succession des choses. Et ainsi rien ne doit s'ajouter ou être retranché à ce qu'Il connaît puisqu'Il connaît tous les singuliers.

D'où aussi il est évident que des choses contingentes il en a une connaissance certaine; car même avant qu'elles ne soient, Il les regarde, étant en acte dans son être et non seulement en tant qu'elles seront et en vertu de leurs causes, comme nous qui pouvons aussi connaître certaines choses à venir. Bien que les Contingents en tant que virtuels dans leurs causes ne soient pas déterminés à telle chose pour qu'on puisse en avoir une connaissance certaine, cependant en tant qu'actuellement existant ils ont été déjà déterminés à cette chose et on peut en avoir une connaissance certaine'. Car nous pouvons savoir de certitude de vision que Socrate est assis étant assis maintenant. Et de même Dieu connaît tout avec certitude quoi que ce soit à travers le cours du temps dans son éternité. Car celle-ci atteint présentement tout le cours du temps et lui est transcendant. Et ainsi nous pourrions imaginer Dieu dans son éternité connaissant le cours du temps comme quelqu'un qui du haut d'un observatoire embrasse d'un regard tout le trafic des passants.

1. Le futur contingent n'est pas encore parce que la cause doit en être posée, mais il existe déjà dans sa future particularité et c'est ainsi que Dieu le connaît parce qu'il en connaît la cause.

CHAPITRE 134: SEUL CONNAIT EN PARTICULIER LES FUTURS CONTINGENTS

Connaître ainsi les futurs contingents d'après qu'ils sont actuellement dans leur être, ce qui est en avoir la certitude, c'est là ce qui est propre à Dieu seul. C'est à lui qu'appartient, en propre et vraiment, l'éternité. D'où la prédiction certaine des choses à venir est la marque certaine de la divinité, comme le dit Isaïe "Annoncez-nous ce qui doit arriver dans l'avenir et nous saurons que vous êtes des dieux" (41, 23). D'autres peuvent connaître les choses à venir dans leurs causes ce qui ne constitue pas une certitude mais plutôt une conjecture, à moins d'une relation nécessaire de cause à effet : et de cette manière le médecin prédit la maladie et le marin les tempêtes.

CHAPITRE 135: SE TROUVE PARTOUT PAR SA PUISSANCE, SON ESSENCE ET SA PRÉSENCE, IL DISPOSE DE TOUT DIRECTEMENT

Ainsi donc rien n'empêche que Dieu ait aussi connaissance des choses particulières et qu'Il en dispose directement, bien qu'il les fasse exécuter par des causes intermédiaires. Mais aussi dans l'exécution elle-même intervient-Il en quelque sorte immédiatement pour tous. les effets en tant que toutes les causes intermédiaires agissent sous l'influence de la cause première; d'une certaine façon on peut dire que lui-même agit en tout et toutes les oeuvres des causes secondes lui sont attribuables, comme à un artisan le travail de l'instrument ; en effet il est plus juste de dire que le fabricant a fait le contenu plutôt que son marteau, Il est directement en rapport avec tout ce qui se fait en tant qu'Il est essentiellement cause de l'être et que tout garde son être de Lui. Et Dieu se trouve en toutes choses selon ces trois modes immédiats : par son essence, sa puissance et sa présence. Par son essence, en tant que l'être de quelque chose est une participation à l'être divin et ainsi l'essence divine se trouve en tout ce qui existe en tant qu'ayant l'être, comme la cause en son propre effet. Par sa puissance en tant que tout agit par sa vertu. Par sa présence en ce qu'Il ordonne et dispose tout immédiatement.

CHAPITRE 136: IL EST JUSTE QUE FASSE DES MIRACLES

Puis donc que tout l'ordre des causes secondes et leur vertu vient de Dieu et que lui-même ne produit rien par nécessité mais librement comme on l'a montré plus haut (ch. 96), il est clair qu'Il peut agir au-delà de ces causes, comme lorsqu'Il guérit ceux qui selon les lois naturelles ne peuvent être guéris ou opère d'autres prodiges de ce genre en dehors des causes naturelles. C'est cependant selon l'ordre de la providence divine, par cela même que parfois Dieu agit au-delà de l'ordre des causes naturelles en vue d'une fin. Quand de telles choses se produisent on dit que ce sont des miracles ; car il est étrange de voir un effet sans en connaître la cause. Comme Dieu est la cause cachée par excellence si quelque chose se produit en-dehors des causes connues de nous on dit simplement qu'il y a miracle proprement dit. Si la cause n'est inconnue que de tel ou tel ce n'est plus à proprement parler un miracle, mais bien pour celui qui ignore la cause. D'où il arrive que quelque chose paraît étrange à l'un qui ne l'est pas pour un autre qui en connaît la cause.

Agir ainsi en dehors de l'ordre des causes secondes appartient à Dieu seul qui est l'auteur de cet ordre auquel il n'est pas tenu. Mais tout le reste y est soumis ; d'où faire des miracles appartient seulement à Dieu, comme le dit le Psalmiste : "Lui qui fait seul de grandes merveilles" (Ps 72, 18). Lors donc que des miracles sont apparemment faits par une créature, ou bien ce ne sont pas de vrais miracles parce qu'ils sont dûs à quelques causes naturelles qui nous sont cachées, comme les miracles des démons et qui sont de la magie; ou bien si ce sont de vrais miracles, ils ont été obtenus par quelqu'un qui les aura demandés à Dieu dans la prière. Donc comme les miracles ont Dieu seul comme auteur il est juste de les élever en arguments de la foi qui s'appuie sur Dieu seul.

En effet si un homme avance quelque chose en s'appuyant sur l'autorité divine cela n'est jamais mieux prouvé que par des oeuvres que Dieu seul peut accomplir. Mais ces miracles bien qu'accomplis au-delà de l'ordre des causes secondes, on ne peut pas dire simplement qu'ils sont contre nature parce que l'ordre naturel lui-même veut que les choses inférieures soient soumises à l'action des êtres supérieurs. D'où ce qui advient aux corps inférieurs sous l'influence des corps célestes n'est pas simplement contre nature bien que peut-être ce soit parfois contraire à la nature particulière de telle ou telle chose comme le flux et le reflux de l'eau lors des marées et qui se produit sous l'action de la lune. Ainsi donc ce qui arrive aux créatures par l'action de Dieu, bien qu'apparemment contraire à l'ordre des causes secondes est cependant conforme à l'ordre universel naturel. Les miracles ne sont donc pas contraires à la nature.

CHAPITRE 137: DES CHOSES QUI SONT FORTUITES OU ACCIDENTELLES

Bien que Dieu dispose de toutes choses même des moindres, comme on l'a montré (ch. 123, 130, 131, 133-135), rien n'empêche cependant que certaines n'arrivent par hasard ou fortuitement. Il peut arriver que quel que chose soit fortuit ou accidentel par rapport à une cause inférieure lorsque quelque chose se fait au-delà de l'intention et qui n'est cependant pas fortuit ni accidentel pour la cause supérieure et donc n'échappe pas à ses vues, comme le maître qui envoie deux serviteurs au même endroit de telle façon que l'un ne sait rien de l'autre, leur rencontre est un hasard pour eux, non pour le maître. Ainsi donc lorsque des choses arrivent au-delà de l'ordre des causes secondes elles sont fortuites ou accidentelles par rapport à ces causes et on peut dire qu'elles sont dues au hasard simplement en se tenant aux causes les plus proches. Mais pour Dieu elles ne sont pas fortuites mais prévues.

CHAPITRE 138: LE DESTIN EST-IL UNE NATURE ET QU'EST-IL?

De ceci il ressort ce qu'est le destin. Comme en effet nombre d'effets proviennent accidentellement selon qu'on considère les causes secondes, d'aucuns ne veulent les ramener à aucune cause supérieure qui les ordonne et donc il faut bien qu'ils nient l'existence du destin. D'autres ont voulu ramener ces effets qui paraissent être du hasard et fortuits à une cause supérieure qui les ordonne; mais comme ils ne s'élevaient pas au-dessus de l'ordre corporel, ils attribuèrent cette ordination aux corps premiers, c'est-à-dire célestes, et ils dirent que le destin provenait du pouvoir qu'aurait la position des astres, d'où, disaient-ils, ces effets produits. Mais comme on a montré (ch. 127-129) que l'intelligence et la volonté, principes propres des actes humains, ne sont pas proprement soumis aux corps célestes, on ne peut plus dire que ce qui paraît accidentel ou fortuit dans les choses humaines se ramène aux corps célestes comme cause qui les ordonne.

Or le destin ne semble se produire que dans les choses humaines dans lesquelles est aussi le hasard. En effet il y en a qui s'interrogent à leur sujet et veulent connaître l'avenir et les devins ont coutume de donner une réponse; et c'est pourquoi on fait dériver le mot latin "fatum" du verbe "fan" qui signifie dire. Et donc entendre ainsi le destin est contraire à la foi.

Mais comme les choses naturelles et aussi humaines sont soumises à la divine providence, quand quelque chose arrive fortuitement dans les choses humaines il faut les ramener à une disposition de la divine providence dans ce sens ceux qui admettent que tout est soumis à la divine providence doivent admettre le destin. En effet le destin ainsi entendu est mis en rapport avec la divine providence comme étant son effet propre ; c'est une explication de la divine providence appliquée

aux choses, selon ce que dit Boèce (Consol. philos. 4, 6) que le destin est "une disposition" c'est-à-dire une ordination "immobile inhérente aux choses mobiles ". Mais parce que, autant qu'il est possible, nous ne devons pas adopter un langage commun avec les infidèles, pour ne pas donner l'occasion d'erreur aux non-initiés, pour les fidèles il sera plus sûr d'éviter l'emploi de ce mot qui convient mieux à la première acception qui est assez commune. D'où ce que dit saint Augustin au cinquième livre de la Cité de Dieu (ch. 1) si quelqu'un entend le destin dans son second sens "qu'il retienne le sens et en corrige l'expression ".

CHAPITRE 139: QU'EST-CE-QUE LA CONTINGENCE?

Bien que l'ordre assigné aux choses par la divine providence soit certain, en raison de quoi Boèce disait: "Le destin est une disposition immobile attachée aux choses mobiles ", cependant on ne peut dire que tout arrive nécessairement. Car les effets nécessaires ou contingents le sont en raison des causes prochaines. Il est manifeste en effet que si une première cause est nécessaire et la suivante contingente, l'effet sera contingent; si par exemple on attribue la génération des corps inférieurs à l'action des corps célestes qui se produit nécessairement, cependant la génération et la corruption des choses inférieures se produira ou non parce que les causes secondes ou inférieures sont contingentes et peuvent faire défaut. Or on a montré (ch. 124 à 130) que Dieu exécute l'ordre de sa providence au moyen des causes inférieures. Il y aura donc des effets de la divine providence contingents selon la condition des causes inférieures ou secondes.

CHAPITRE 140: LA DIVINE PROVIDENCE ÉTANT MAINTENUE BEAUCOUP DE CHOSES SONT CONTINGENTES

Cependant la contingence des causes et de leurs effets ne peut perturber la certitude de la providence divine. Il y a en effet trois choses qui contribuent à cette certitude l'infailibilité de la prescience de Dieu, l'efficacité de sa volonté, et la sagesse de ses dispositions qui trouve les voies suffisantes pour atteindre le résultat ; aucune de ces trois choses ne répugne à la contingence des choses. Car la science de Dieu quant aux futurs contingents est infailible en tant qu'Il les voit futurs dans son éternité, étant en acte en son être à lui, comme on l'a vu (ch. 133).

De même la volonté de Dieu étant la cause universelle des choses ne fait pas seulement que quelque chose soit mais aussi qu'elle soit ainsi. Cela donc appartient à l'efficacité de sa volonté que non seulement se fasse ce que Dieu veut mais de telle manière qu'il veut. Il veut que des choses soient nécessaires et d'autres contingentes parce que l'une et l'autre sont nécessaires à l'achèvement de l'univers. Donc pour que de ces deux manières puissent se produire les choses, à certaines il adapte des causes nécessaires, à d'autres des causes contingentes ; la présence d'effets nécessaires et d'effets contingents permet à la volonté de Dieu d'être efficace.

Il est manifeste aussi que la sagesse des dispositions divines assure la certitude de sa providence, la contingence des choses étant sauve. Car si l'homme par sa prévoyance peut corriger la défaillance des causes pour qu'elles obtiennent éventuellement leurs effets comme chez le médecin qui guérit et chez le vigneron qui remédie à la stérilité de sa vigne, combien à plus forte raison arrive-t-il de par la sagesse de Dieu que même si les causes contingentes viennent à faire défaut quant à leurs effets cependant par l'emploi de correctifs elles obtiennent leurs effets, leur contingence restant sauve. Ainsi donc il est clair que la contingence des choses n'exclut pas la certitude providentielle de Dieu.

CHAPITRE 141: CETTE CERTITUDE N'EXCLUT PAS LE MAL

De la même manière on peut se rendre compte qu'étant sauve la divine providence, des maux peuvent se produire dans le monde à cause de la déficience des causes secondes. Nous constatons en effet dans l'ordre des causes qu'un mauvais effet vient d'un défaut de l'ordre d'une cause prochaine, défaut qui n'est nullement produit par une première cause, par exemple la claudication produite par une courbature de la jambe n'a pas sa cause dans la vertu motrice de l'âme. D'où le

mouvement qui accompagne la claudication vient sans doute de la vertu motrice mais ce qui s'y trouve de travers vient d'une mauvaise courbure de la jambe.

Et c'est pourquoi tout mal qui arrive dans les choses, quant à ce qui s'y trouve d'être, d'espèce ou de nature doit être attribué à Dieu comme en leur cause ; car le mal ne peut être que si le bien existe, comme on l'a vu (ch. 118). Quant à ce qui s'y trouve de déficience ce doit être ramené à une cause inférieure déficiente. Et ainsi bien qu'Il soit la cause universelle de toutes choses Dieu n'est cependant pas la cause des maux comme tels, mais ce qui s'y trouve de bien a sa cause en Dieu.

CHAPITRE 142: SI DIEU PERMET LE MAL, AUCUNE ATTEINTE N'EST FAITE A SA BONTÉ

Cependant il ne répugne pas à la bonté divine qu'elle permette le mal dans les choses qu'elle gouverne. D'abord parce que ce n'est pas son rôle de laisser périr la nature des choses qu'elle gouverne, mais de la sauver. Or il est requis à la perfection de l'univers qu'il y ait des choses où le mal ne peut arriver et d'autres qui puissent souffrir une déficience du mal selon leur nature. Si donc le mal était totalement exclu, les choses ne seraient plus régies selon leur nature par la providence divine; ce qui constituerait un plus grand défaut que de supprimer chaque défaut.

Ensuite parce que le bien de l'un ne va pas sans le mal de l'autre, comme nous voyons que la génération de l'un n'est pas sans que l'autre se corrompe ; et la nourriture du lion sans la mort d'un autre animal; et la patience du juste sans la persécution de l'injuste. Si donc le mal était totalement exclu, beaucoup de bien serait aussi supprimé. Ce n'est donc pas le rôle de la divine providence que le mal soit totalement exclu des choses mais que les maux qui arrivent soient ordonnés à un bien.

Enfin les maux particuliers rendent les biens plus valables par comparaison comme l'obscurité fait ressortir la - lumière. Et ainsi parce qu'elle permet que des maux existent dans le monde la divine bonté éclate davantage dans les biens, et sa sagesse qui ordonne les maux vers le bien.

CHAPITRE 143: C'EST PAR SA GRACE QUE DIEU EXERCE SA PROVIDENCE ENVERS L'HOMME

Étant donné que la divine providence pourvoit à chaque chose selon son mode et que la créature rationnelle est maîtresse de ses actes par le libre arbitre, ce dont ne jouissent pas les autres créatures, il est nécessaire qu'elle y pourvoie d'une façon singulière à deux choses: d'abord pour l'aide que Dieu lui accorde en ses actes ; ensuite pour ce qui lui est rétribué pour ses oeuvres. En effet aux créatures irrationnelles, seuls sont accordés des secours par Dieu qui les meuvent dans leur agir naturel; aux créatures rationnelles sont donnés des enseignements et des préceptes de vie. En effet on ne donne de préceptes qu'à celui qui est maître de ses actes, bien que par analogie Dieu est dit donner des préceptes aux créatures irrationnelles, selon le Psaume 148 : "Il a commandé (à la mer) et elle ne débordera pas." Un tel précepte n'est autre qu'une disposition de la divine providence qui meut les agents naturels dans leur propre domaine.

De même les actions des créatures rationnelles leur sont imputées à leur louange ou comme faute du fait qu'elles sont responsables de leurs actes non seulement dans le gouvernement des hommes entre eux, mais aussi de Dieu; 1, les hommes en effet sont régis par l'homme et aussi par Dieu. A quelque régime que l'on appartienne on lui est rendu redevable de ce qu'on fait de louable et de répréhensible. Et comme pour les bonnes actions une récompense est due et pour les fautes une peine, comme on l'a dit plus haut (ch. 121) selon la justice divine les créatures rationnelles sont punies pour le mal et récompensées pour le bien. Chez les créatures irrationnelles il ne peut être question ni de peine ni de récompense, comme non plus d'être louées ou d'être inculpées. Mais parce que la fin dernière de la créature rationnelle excède le pouvoir de sa nature et que les choses qui sont pour la fin doivent être proportionnées à cette fin, selon une juste disposition de la providence, il s'en suit que pour la créature rationnelle aussi des secours lui sont accordés en plus de ceux qui sont proportionnés à sa nature, et donc qui excèdent son pouvoir naturel. D'où au-dessus de la faculté naturelle de la raison est accordée par Dieu la lumière de la grâce qui

perfectionne l'homme intérieur en vue de la vertu; quant à la connaissance lorsque l'esprit de l'homme est élevé aux choses qui excèdent la raison; quant à l'action et aux affections, lorsque l'affection de l'homme se porte par cette lumière au-dessus de toutes les créatures par amour de Dieu, pour espérer en lui et accomplir ce qu'un tel amour demande.

Ces dons ou secours surnaturels sont dits gratuits pour une double raison. D'abord parce que Dieu nous les donne gratuitement. Car on ne peut rien trouver en l'homme qui lui mérite strictement en justice ces secours puisqu'ils excèdent le pouvoir de l'humaine nature. Ensuite parce que d'une manière spéciale l'homme par de tels dons est rendu agréable à Dieu. Puisqu'en effet l'amour de Dieu est cause de la bonté des choses, amour que n'a pas pu provoquer une bonté préalable — comme quand nous aimons — il est nécessaire, pour ceux qui jouissent de preuves spéciales de cette bonté, d'admettre de la part de Dieu un amour de prédilection. D'où ceux-là sont-ils surtout et simplement aimés auxquels sont faites de telles largesses qui les conduisent à leur fin dernière qui est Dieu lui-même, source de la bonté.

CHAPITRE 144: DIEU PAR DES DONS GRATUITS REMET LES PÉCHÉS MÊME CEUX QUI TUENT LA GRÂCE

Et comme le péché consiste en ce que les actions s'écartent de l'ordre dû à la fin et comme l'homme est ordonné à la fin non seulement par des secours naturels mais aussi gratuits, il est nécessaire qu'aux péchés des hommes soient opposés des secours non seulement naturels mais aussi gratuits. Or les contraires s'excluent. Si donc les péchés enlèvent à l'homme ces secours gratuits il faut aussi qu'ils puissent être restitués par des dons gratuits; sinon la malice de l'homme qui pêche en rejetant la grâce pourrait plus que la bonté divine qui écarte le péché par le don de sa grâce. De même. Dieu pourvoit aux choses selon leur nature. Or telle est la nature des choses changeantes que les contraires peuvent y alterner comme la génération et la corruption dans la matière corporelle, le blanc et le noir dans les corps colorés. Or l'homme est changeant en sa volonté aussi longtemps qu'il est en cette vie. Ainsi donc Dieu fait à l'homme des dons gratuits qu'il peut perdre par le péché et ainsi l'homme commet des pêches que Dieu remet par des dons gratuits. En outre dans les choses qui sont au-dessus de la nature, ce qui est possible ou impossible dépend de la puissance divine et non de la puissance de la nature. Qu'un aveugle puisse voir ou qu'un mort ressuscite ce n'est pas de puissance naturelle mais divine. Or les dons gratuits sont surnaturels. Que l'on puisse les obtenir cela dépend de la puissance divine. Dire qu'après le péché on ne puisse obtenir des dons gratuits c'est déroger à la puissance divine. Cependant les dons gratuits ne peuvent exister en même temps que le péché puisque par eux l'homme est ordonné à la fin dont il se détourne par le péché. Dire que les péchés sont irrémisibles est donc contraire à la puissance de Dieu.

CHAPITRE 145: LES PÉCHÉS SONT RÉMISSIBLES

Si quelqu'un prétend que les péchés ne peuvent être pardonnés, sans toutefois mettre en cause la puissance divine, mais parce que la justice divine veut que celui qui succombe au péché ne puisse plus rentrer en grâce c'est évidemment faux. En effet l'ordre de la justice divine n'est pas qu'aussi longtemps qu'on est voyageur on doive en même temps recevoir ce qui regarde le terme du voyage. Or ne plus changer dans le bien ou dans le mal regarde le terme du voyage; en effet l'immobilité ou le repos sont termes du mouvement et toute notre vie est un voyage; ce que montre bien le changement de l'homme et quant au corps et quant à son âme. Ce n'est donc pas selon la justice divine que l'homme après le péché demeure immobile dans son péché. Encore. Les bienfaits divins, surtout s'ils sont très grands, ne sont pas un danger pour l'homme. Or il serait dangereux pour l'homme en cette vie changeante de recevoir la grâce et qu'après la grâce, ayant péché, il ne puisse de nouveau rentrer en grâce, surtout si l'on considère que les péchés commis avant la grâce et remis par elle sont parfois plus grands que ceux commis après avoir reçu la grâce. On ne peut donc dire que les péchés de l'homme sont irrémisibles, qu'ils aient été commis avant ou après.

CHAPITRE 146: DIEU SEUL PEUT REMETTRE LES PÉCHÉS

Dieu seul peut remettre les péchés. La faute en effet commise contre quelqu'un ne peut être remise que par lui. En effet les péchés sont imputés à l'homme comme faute, non seulement par l'homme mais aussi par Dieu, comme on l'a montré plus haut (ch. 143). C'est en ce sens qu'il s'agit ici de péchés selon qu'ils sont imputés à l'homme par Dieu. Donc Dieu seul peut remettre les péchés.

Encore. Comme par le péché l'homme n'est plus ordonné à sa fin dernière, le péché ne sera pardonné que si l'homme est de nouveau ordonné à sa fin. Ce que font les dons gratuits qui viennent uniquement de Dieu puisqu'ils excèdent notre faculté naturelle.

De même. Le péché est imputé à l'homme comme faute en tant que volontaire. Or Dieu seul peut changer la volonté ; donc aussi remettre seul les péchés.

CHAPITRE 147: ARTICLES DE FOI QUI TRAITENT DES EFFETS DU GOUVERNEMENT DIVIN

Le gouvernement des choses est donc le second effet de Dieu et spécialement quant aux créatures rationnelles aux quelles il accorde sa grâce et remet les péchés. Ces effets sont contenus dans le Symbole de la foi: et quant à tout ce qui est ordonné en vue de la bonté divine, en professant que le Saint-Esprit est Dieu: car c'est le propre de Dieu d'ordonner ses sujets à leur fin; et quant à ce qu'il veut en disant "Et qui vivifie" De même en effet que l'âme donne le mouvement au corps et est sa vie, de même le mouvement par lequel Dieu veut tout l'univers est comme la vie de l'univers. Et parce que toute la raison du gouvernement divin vient de la bonté divine qui est approprié à l'Esprit Saint, qui procède comme amour, il est juste que les effets de la divine providence soient attribués à la personne de l'Esprit Saint.

Quant à la connaissance surnaturelle que Dieu nous donne par la foi, il est dit: "La Sainte Eglise catholique": car l'Église est le rassemblement de ceux qui croient, des fidèles.

Quant à la grâce que Dieu communique aux hommes il est dit: "La communion des saints".

Quant à la rémission des péchés il est dit: "La rémission des péchés".

D — La consommation des siècles (ch. 148 à 162)

1°) L'homme est la fin des êtres (ch. 148 à 153)

CHAPITRE 148: TOUT A ÉTÉ FAIT POUR L'HOMME

Puisque toutes choses sont ordonnées à la bonté divine (ch. 101) comme vers leur fin et que, parmi celles qui sont ordonnées à la fin, certaines sont plus proches de cette fin en ce qu'elles participent plus pleinement de la bonté divine, il s'en suit que ce qui est inférieur parmi les choses créées et qui participe moins de la bonté divine agit en quelque sorte comme fin les êtres supérieurs. En effet dans l'ordre des fins ce qui est plus proche de la fin dernière est aussi fin pour ce qui est plus éloigné de la fin, comme par exemple une potion médicinale sert à purger, la purge fait maigrir; et maigrir, donne la santé: et ainsi la maigreur est la fin de la purge, et celle-ci de la potion. Ce qui est bien compréhensible. De même en effet que dans l'ordre des causes agissantes la vertu du premier agissant parvient aux derniers effets par les causes intermédiaires, ainsi dans l'ordre des fins ce qui en est le plus éloigné atteint la dernière fin par ce qui en est le plus proche, comme la potion médicinale n'est ordonnée à la santé que par la purge. Ainsi dans l'ordre universel les choses inférieures atteignent principalement la fin ultime parce qu'elles sont ordonnées aux supérieures.

Cela devient évident à qui considère l'ordre même des choses. Puisqu'en effet ces choses, qui se font naturellement, agissent d'après ce qu'elles sont, nous voyons les plus imparfaites servir les plus nobles, comme les plantes que la terre nourrit; comme les animaux que les plantes

nourrissent, et ces choses sont au profit de l'homme. En conséquence les choses inanimées sont pour les choses animées, et les plantes pour les animaux et ceux-ci pour l'homme. Puisqu'on a montré (ch. 74) que la nature intellectuelle est supérieure et la nature corporelle, il s'en suit que celle-ci toute entière est ordonnée au bien de la première. Parmi les natures intellectuelles celle qui est la plus proche du corps est l'âme rationnelle qui est la forme de l'homme. C'est donc en quelque sorte à cause de l'homme, en tant qu'animal rationnel, que toute la créature corporelle existe. C'est donc dans la perfection de l'homme que toute la nature corporelle trouve en quelque sorte sa perfection.

CHAPITRE 149: QUELLE EST LA FIN DERNIÈRE DE L'HOMME?

Or la perfection de l'homme est l'obtention de la fin dernière qui est la parfaite béatitude ou félicité et qui consiste dans la vision de Dieu, comme on l'a montré (ch. 105 et 107). Et l'immutabilité de l'intelligence et de la volonté est la conséquence de cette vision. De l'intelligence, car une fois parvenue à la première cause où tout peut être connu, la recherche intellectuelle cesse. La mobilité de la volonté cesse aussi, car la fin dernière atteinte, où se trouve la bonté en sa plénitude, il ne reste plus rien à désirer. Si la volonté est mobile c'est parce qu'elle désire ce quelque chose qu'elle cherche. Il est donc manifeste que l'ultime accomplissement de l'homme consiste dans la parfaite quiétude et immobilité de l'intelligence et de la volonté.

CHAPITRE 150: COMMENT L'HOMME PARVIENT-IL A L'ÉTERNITÉ COMME EN SON ACHÈVEMENT?

Comme on l'a montré plus haut (ch. 5 et 8), la nature de l'éternité consiste en son Immobilité. De même que le mouvement cause le temps où se trouve une succession d'avant et d'après, ainsi faut-il qu'en écartant le mouvement cessent l'avant et l'après ; ainsi reste-il cette notion de l'éternité qui se définit toute entière en même temps.

Donc dans son ultime achèvement l'homme obtient la vie éternelle non seulement quant à ce qu'il ne meurt plus en son âme, ce qui est déjà l'état de l'âme rationnelle, comme on l'a montré (ch. 84), mais encore il est amené à la parfaite immobilité.

CHAPITRE 151: POUR JOUIR DE LA PARFAITE BÉATITUDE L'ÂME DOIT ÊTRE UNIE AU CORPS

Or il faut savoir qu'une parfaite immobilité de la volonté ne peut exister sans que soit totalement rempli un désir naturel. Or tout ce qui est fait pour l'union selon sa nature désire cette union naturellement. En effet chaque chose désire ce qui convient à sa nature. Puis donc que l'âme humaine est naturellement unie au corps, comme on l'a montré (ch. 85), il y a en elle un désir naturel d'union avec le corps. Il ne pourra donc pas y avoir de parfait repos pour la volonté que si elle n'est de nouveau réunie au corps ce qui est pour l'homme ressusciter de la mort.

De même. La perfection finale requiert sa première perfection. Or la première perfection d'une chose consiste en celle de sa nature et la perfection finale en l'acquisition de la fin dernière. Donc pour que l'âme humaine obtienne sa fin parfaite il faut qu'elle soit parfaite en sa nature, ce qui ne peut se faire à moins d'être unie au corps. En effet la nature de l'âme est d'être unie au corps comme sa forme; et aucune partie n'est parfaite en sa nature à moins d'être unie au tout. Il est donc requis pour l'ultime béatitude de l'homme que l'âme soit à nouveau unie au corps.

Encore. Ce qui est accidentel et contre nature ne peut être perpétuel. Or la séparation de l'âme et du corps est nécessairement accidentelle et contre nature étant donné qu'il va de soi que l'âme est unie au corps et cela naturellement. L'âme ne sera donc pas pour toujours séparée du corps. Et comme elle est une substance incorruptible, comme on l'a montré (ch. 84), il reste qu'elle doit être de nouveau unie au corps.

CHAPITRE 152: CETTE SÉPARATION EST EN PARTIE NATURELLE ET EN PARTIE CONTRE NATURE

Il semblerait que l'âme n'est pas séparée du corps accidentellement mais conformément à sa nature. En effet le corps de l'homme est composé de contraires; Tout ce qui est de ce genre est naturellement corruptible. Donc le corps humain est de nature corruptible. Le corps une fois corrompu l'âme demeure nécessairement séparée du corps puisqu'elle est immortelle (ch. 84). Il semble donc que l'âme soit naturellement séparable du corps.

Il faudra donc maintenant considérer ce qu'on entend par: selon ou contre la nature. Or on a montré plus haut (ch. 79 et 92) que l'âme rationnelle contrairement aux autres formes excède le pouvoir de toute la matière corporelle, ce que son activité intellectuelle démontre qu'elle exerce sans le corps. Donc pour que la matière corporelle lui soit convenablement adaptée il a été nécessaire qu'une disposition soit surajoutée au corps qui fasse que la matière convienne à une telle forme. Et de même que cette forme vient de Dieu seul par création, ainsi aussi cette disposition qui surpasse la nature corporelle fut attribuée au corps humain par Dieu seul, disposition qui conserverait au corps d'être pour toujours incorruptible pour qu'ainsi il convienne à la perpétuité de l'âme. Et cette disposition demeura dans le corps de l'homme aussi longtemps que l'âme de l'homme adhéra à Dieu. S'étant détournée de Lui par le péché il était juste que le corps humain perdit cette disposition surnaturelle qui le soumettait inébranlablement à l'âme et ainsi l'homme nécessairement encourut-il la mort. Si donc on regarde la nature du corps, la mort est naturelle; s'il s'agit de l'âme et de sa disposition qui dès le principe fut surnaturellement imprimée au corps, la mort est un accident et contre nature puisqu'il est naturel que l'âme soit unie au corps.

CHAPITRE 153: L'ÂME REPRENDRA ABSOLUMENT LE MÊME CORPS ET NON D'UNE AUTRE NATURE

Puisque l'âme est unie au corps comme la forme et qu'à chaque forme répond une matière propre il est nécessaire que le corps auquel l'âme est de nouveau unie soit de même nature et espèce que le corps qu'elle dépose à la mort. L'âme en effet ne reprendra pas à la résurrection un corps céleste, ou aérien ou d'un autre animal, car certains ont divagué, mais un corps humain composé de chair et d'os, organique avec les mêmes organes dont il est fait maintenant.

De plus. De même qu'à la même forme spécifique revient la même matière spécifique, ainsi à la même forme identique revient la même matière identique; de même en effet que l'âme d'un boeuf ne peut pas être celle du corps d'un cheval, ainsi l'âme de ce boeuf ne peut être l'âme d'un autre boeuf. Il faut donc que l'âme rationnelle restant identique, un corps identique lui soit de nouveau uni à la résurrection.

2°) Notre résurrection (ch. 154 à 162)

CHAPITRE 154: PAR LA SEULE VERTU DIVINE, L'ÂME REPRENDRA UN MÊME CORPS IDENTIQUE

Les choses qui selon leur substance sont corruptibles ne se répètent pas identiquement selon l'activité naturelle mais selon l'espèce seulement. Ce n'est pas en effet le même nuage d'où est venue la pluie qui, tombée et évaporée, sera de nouveau là. Comme donc le corps humain se corrompt substantiellement par la mort, il ne peut revenir identique par une opération naturelle. Mais la nature même de la résurrection l'exige, comme on vient de le voir. En conséquence la résurrection des hommes ne se fera pas par une opération naturelle, comme certains l'ont prétendu : après de nombreux circuits d'années les corps revenant au même état et de nouveau identiques; mais le rétablissement des ressuscités se fera par la seule vertu divine.

De même. Il est manifeste que des sens une fois perdus ne peuvent nous être restitués par une opération naturelle, ni rien de ce que l'on a reçu par la génération, parce qu'il n'est pas possible que la même chose identique se reproduise. Si quelque chose de ce genre est restitué à quelqu'un, par exemple un oeil arraché ou une main amputée, c'est en vertu de l'intervention de Dieu qui peut opérer au-delà de la nature, comme on l'a montré (ch. 136). Puis donc que par la mort tous les sens et tous les membres de l'homme périclent il est impossible qu'un mort revienne à la vie si ce n'est par une opération divine.

Du fait que nous posons que la résurrection se fera par la vertu divine on peut facilement voir comment le corps identiquement sera restitué. Comme en effet il a été démontré (ch. 123, 130, 131, 133 et 135) que toutes choses, même les moindres, sont constituées sous la providence divine, il est manifeste que la matière de ce corps humain quelle que soit la forme qu'il puisse obtenir après la mort, n'échappe ni au pouvoir ni à la connaissance de Dieu. Et cette matière reste la même identiquement en tant qu'elle existe sous des dimensions qui font qu'elle est cette matière et qu'elle est le principe d'individuation. Donc cette même matière demeurant, et d'elle, par la vertu divine, le corps humain étant réparé, comme aussi l'âme rationnelle qui étant incorruptible demeure la même unie au même corps, il s'en suit que c'est le même homme individuel qui est réparé à la vie.

Et cette identité individuelle n'a pas d'empêchement, comme certains objectent, parce que ce n'est pas la même humanité individuelle. Car l'humanité qui est la forme du tout n'est autre selon eux que la forme d'une partie, qui est l'âme et qui est la forme du corps selon qu'elle donne l'espèce au tout. S'il en est ainsi il est manifeste que la même humanité individuelle demeure, puisque l'âme rationnelle demeure individuellement la même.

Mais comme l'humanité est la définition de l'homme tout comme l'essence d'une chose est sa définition; comme cette définition de l'homme non seulement signifie la forme mais aussi la matière celle-ci fait partie de la définition des choses matérielles — il est plus juste de dire avec d'autres que la notion d'humanité inclut l'âme et le corps, autrement cependant que dans la définition de l'homme. Car dans la notion d'humanité sont inclus les seuls principes essentiels de l'homme en excluant les autres. Comme en effet par humanité on dit que l'homme est homme il est évident que tout ce qui n'est pas dit vraiment de l'homme comme tel est exclu de l'humanité.

Quand on dit "homme" celui qui possède l'humanité, cela n'exclut pas qu'il n'ait pas d'autres choses par exemple la blancheur et autre. Ce mot "homme" signifie ses principes essentiels sans cependant exclure les autres qui ne sont inclus qu'en puissance et non en acte dans sa notion. D'où "homme" signifie un tout, et "humanité" une partie, et elle n'est pas attribut du mot "homme". Chez Socrate ou chez Platon sont incluses cette matière et cette forme; de même qu'on définit l'homme composé d'une âme et d'un corps, ainsi pour définir Socrate on dira qu'il est composé de ces chairs et de ces os et de cette âme. Comme donc l'humanité n'est pas une autre forme que l'âme et le corps mais est composée des deux, il est manifeste que le même corps étant restitué et la même âme subsistant on aura la même humanité individuelle.

Il n'y a pas non plus d'empêchement à cette identité individuelle du fait que la corporéité ne soit plus identiquement la même puisqu'elle a disparu avec le corps. Car si par corporéité on entend la forme substantielle par quoi quelque chose entre dans le genre de substance corporelle et puisque d'une seule chose il n'y a qu'une forme substantielle, cette corporéité n'est autre que l'âme. Car cet animal n'est pas uniquement animal par cette âme, mais un corps animé, et un corps, et aussi ce quelque chose existant dans le genre substance, autrement l'âme adviendrait à un corps existant en acte et ainsi elle serait une forme accidentelle. En effet le sujet d'une forme substantielle n'est pas ce quelque chose en acte mais seulement en puissance; d'où lorsqu'il reçoit la forme substantielle on ne dit pas qu'il est engendré seulement selon ceci ou cela comme pour les formes accidentelles, mais simplement qu'il est engendré, comme recevant simplement l'être et ainsi la corporéité reçue demeure la même individuelle ment l'âme rationnelle étant restée la même.

Si par corporéité on entend une forme d'où le corps prend son nom et qui se trouve dans le genre de la quantité, elle est alors une forme accidentelle qui ne signifie rien d'autre que la triple dimension.

D'où si elle ne redevient pas identiquement la même, l'identité du sujet n'en souffre pas auquel suffit l'unité des principes essentiels. Il en est de même pour tous les accidents qui en changeant n'affectent pas l'identité individuelle. D'où comme l'union est une relation, et par là un accident, sa diversité générique n'enlève pas l'identité au sujet. Semblablement ni la diversité individuelle de l'âme sensitive et végétative, si on suppose qu'elles se corrompent; en effet les puissances naturelles du composé se situent dans le genre accident et le sensible qui est la différence constitutive de l'animal n'est pas prise à partir des sens mais de la substance même de l'âme sensitive qui chez l'homme est substantiellement la même que l'âme rationnelle.

CHAPITRE 155: NOUS NE RESSUSCITERONS PAS AU MÊME MODE DE VIE

Bien que les hommes ressusciteront identiques à eux-mêmes ils n'auront cependant pas le même mode de vie. Maintenant en effet ils ont une vie corruptible, alors elle sera incorruptible. Si en effet la nature dans la génération humaine tend à se perpétuer à plus forte raison Dieu le fera-t-il pour sa restauration. En effet que la nature tende à se perpétuer, elle le tient de ce qu'elle y est mue par Dieu. Or dans la restauration de l'homme ressuscité il ne s'agit pas de perpétuer l'espèce, ce qui peut être obtenu par la continuité de la génération. Il reste donc qu'il s'agit de perpétuer l'individu. Les hommes donc par la résurrection vivront pour toujours.

En outre. Si les hommes qui ressuscitent doivent encore mourir, leurs âmes ne resteront pas pour toujours séparées du corps puisque la nature de l'âme s'y oppose, comme on l'a vu (ch. 151 et 152). Il faudra donc une nouvelle résurrection et ainsi indéfiniment pour un même homme. Cela n'a pas de sens. Il est donc plus convenable que dès la résurrection les hommes ressuscitent immortels.

La suppression de la mortalité n'apportera pas de changement spécifique ni individuel. Être mortel, en effet à proprement parler ne peut constituer une différence spécifique de l'homme, car il s'agit là d'une passion, mais tient lieu de différence de l'homme en ce que par là est désignée la nature de l'homme c'est-à-dire un composé de contraires, comme "être rationnel" désigne sa propre forme. En effet les choses matérielles ne peuvent se définir sans la matière. Or on n'enlève pas la mortalité par la suppression de sa propre matière; en effet l'âme ne reprendra pas un corps céleste ou aérien, comme on l'a vu (ch. 153), mais un corps humain composé de contraires. Cependant l'incorruptibilité lui viendra de la vertu divine par laquelle l'âme dominera le corps au point qu'il ne puisse se corrompre. Car une chose conserve son être aussi longtemps que la forme domine sur la matière.

CHAPITRE 156: APRÈS LA RÉSURRECTION L'USAGE DE LA NOURRITURE ET DE LA GÉNÉRATION CESSERA

Parce que la fin étant supprimée ce qui y conduisait n'a pas raison d'exister, et la mortalité étant écartée de ceux qui ressuscitent, doivent aussi être soustraites ces choses qui sont ordonnées à l'état de la vie mortelle: telles la nourriture et la boisson qui sont nécessaires à la sustentation de la vie mortelle en restituant par la nourriture ce que fait perdre la chaleur naturelle. Donc après la résurrection disparaîtra l'usage de la nourriture et de la boisson. De même pour les vêtements : ceux-ci sont nécessaire à l'homme en protégeant le corps contre la chaleur ou le froid. Semblablement l'usage des choses de la chair ces sera puisqu'elles sont destinées à la génération des animaux; or la génération se limite à la vie mortelle afin que ce qui ne peut être conservé chez l'individu le soit au moins dans l'espèce. Comme donc les hommes seront conservés chacun dans son identité pour toujours il n'y aura plus de génération et donc plus d'usage de l'oeuvre de chair.

De plus. Comme la semence est un excédent des aliments, l'usage des aliments cessant, celui de la chair ces sera aussi.

Or on ne peut dire déceimment que la délectation justifie l'usage des aliments et des choses de la chair. Rien en effet de désordonné n'existera en ce stade final, car alors toutes choses auront atteint à leur manière leur perfection. Or le désordre s'oppose à la perfection. Et comme la restauration des hommes par la résurrection vient directement de Dieu, il n'y aura en cet état aucune place pour quelconque désordre, car "les choses de Dieu sont ordon nées" (Rom 13, 1). Or il y a désordre si

l'on cherche la délectation dans l'usage des choses vénériennes ou des aliments. Ce que d'ailleurs les hommes jugent être vicieux. Il n'y aura donc aucune place pour le plaisir chez ceux qui ressuscitent, plaisir de la table ou plaisir de la chair.

CHAPITRE 157: CEPENDANT TOUS NOS MEMBRES RESSUSCITERONT

Bien que l'usage de telles chose fera défaut chez ceux qui ressuscitent cela n'entraînera cependant pas la perte des membres correspondant à ces usages; car sans eux le corps du ressuscité ne serait plus complet. Or il convient dans la restauration du ressuscité laquelle vient directe ment de Dieu, dont les oeuvres sont parfaites, que sa nature soit complètement restaurée. Donc ces membres chez les ressuscités demeureront pour conserver intacte leur nature et non pour les actes auxquels ils étaient destinés.

De même. Si sans cet état les hommes obtiennent récompense ou châtiment pour les actes qu'ils posent maintenant — comme on le verra plus loin il est juste qu'ils aient les mêmes membres par lesquels ils ont servi la justice ou le péché en cette vie et qu'ils soient punis ou récompensés dans ces choses où ils ont péché ou mérité.

Semblablement convient-il que tous les défauts naturels disparaissent dans les corps des ressuscités. En effet par tous ces défauts il est fait dommage à l'intégrité naturelle. Si donc il est juste que dans la résurrection la nature de l'homme soit restaurée intégralement par Dieu, il s'en suit que de tels défauts seront aussi enlevés.

De plus. Ces défauts sont dus à une déficience naturelle qui fut au principe de la génération humaine. Or à la résurrection il n'y aura d'autre pouvoir agissant que de Dieu chez qui il ne peut y avoir de déficience. Donc ces défauts qui existent chez les hommes engendrés n'existeront plus chez ceux qui auront été restaurés par la résurrection.

CHAPITRE 158: NOUS RESSUSCITERONS SANS AUCUN DÉFAUT LA CONSOMMATION DES SIÈCLES

CHAPITRE 159: L'HOMME RESSUSCITERA DANS LA SEULE VÉRITÉ DE SA NATURE

Ce qui a été dit de l'intégrité des ressuscités doit s'entendre en relation avec la vérité de la nature humaine. Car ce qui ne lui appartient pas ne peut être repris chez les ressuscités, (si par hasard on s'imaginait que tout ce qu'ils ont converti en chair en fait de nourriture au cours de leur vie ils le reprendraient). Ce qu'on entend par vérité d'une nature est ce qui la fait telle selon son espèce et sa forme. Selon ces deux choses, ce qu'on entend par parties chez les ressuscités et qui seront intégralement rendues, ce ne sont pas seulement leurs membres mais ce qui les com pose comme la chair, les nerfs et autres matières. Mais non tout ce qui se trouvait naturellement en ces membres ou parties sera repris, mais seulement dans la mesure suffisante quant à l'intégrité spécifique de ces parties. Ce qui cependant n'empêchera pas l'homme d'être le même identiquement et intégralement même si tout ce qui fut en lui matériellement ne ressuscite pas. Il est évident en effet que dans l'état de cette vie l'homme reste identique à lui-même depuis sa naissance jusqu'à sa mort, cependant que ce qui est matériel en lui sous l'aspect des parties qui le composent ne reste pas le mime, mais insensiblement se transforme; tout comme un feu qui se maintient tandis que du bois se consume et qu'on y apporte du nouveau, ainsi l'homme est conservé intact quand il garde sa nature et ce qui appartient à celle-ci.

CHAPITRE 160: DIEU SUPPLÉERA TOUT DANS LE CORPS AINSI RÉFORMÉ ET TOUT CE QUI MANQUE A LA MATIÈRE

De même que Dieu ne reprendra pas pour le corps de l'homme tout ce qui y fut matériellement pour la restauration du ressuscité, ainsi aussi ce qui lui manqua matériellement Dieu y suppléera. Si en effet par l'action de la nature l'enfant acquiert son développement par une matière extérieure grâce

à l'absorption d'aliments et par vient à sa perfection physique et ne cesse pas pour cela d'être lui-même, bien davantage Dieu pourra-t-il suppléer à la déficience matérielle chez ceux qui en ont souffert en leur vie quant à l'intégrité de leur corps. Ainsi donc si certains eurent une conformation défectueuse ou ne sont pas arrivés à l'âge adulte au jour de leur mort ils obtiendront par la vertu divine la perfection et de leurs membres et de leur stature.

CHAPITRE 161: SOLUTION DE QUELQUES OBJECTIONS

Par là on peut résoudre ce que d'aucuns objectent contre cette résurrection'. Ils supposent en effet qu'un homme se nourrisse de chair humaine et que plus tard ainsi nourri il engendre un fils qui utilise la même nourriture. Si donc la nourriture est convertie en substance de chair il paraît bien qu'il soit impossible que l'un et l'autre ressuscitent intégralement puisque les chairs de l'un sont changées en chairs de l'autre; et ce qui, semble-t-il, est plus difficile — si comme disent les philosophes la semence est le surplus de la nourriture, — il suit que la semence d'où est né le fils est prise des chairs de l'autre et ainsi il paraît impossible que le fils engendré de cette semence ressuscite si les hommes dont son père et lui-même ont mangé les chairs, ressuscitent intégralement.

Mais ceci ne répugne pas à la commune résurrection. On a dit en effet (eh. 159) qu'il n'est pas nécessaire que soit repris dans celui qui ressuscite tout ce qui fut matériellement en lui, mais seulement autant qu'il suffit à la mesure de la quantité convenable. On a dit aussi (eh. 160) que si quelque chose manquait à la parfaite quantité la vertu divine y suppléerait.

Il faut de plus bien savoir que ce qui existe matériellement dans le corps de l'homme appartient à divers degrés à la vérité de la nature humaine. Car ce qui est premier et principal vient des parents et est formé comme ce qu'il y a de plus pur dans l'espèce humaine. En second lieu il y a ce qui provient de la nourriture et qui est nécessaire à la formation du corps; or tout mélange extérieur affaiblit le pouvoir d'une chose pour finalement aboutir à la décadence, au vieillissement et à la dissolution, comme aussi le vin par addition d'eau finit par être presque de l'eau. Ultérieurement il y a le surplus de nourriture qui produit soit la semence pour la génération, soit les cheveux qui nous protègent ou servent de parure. Certaines choses ne servent vraiment à rien et sont rejetées en sueur et autres évacuations ou sont retenues et sont une charge à la nature.

Ceci donc sera pris en considération par la divine providence lors de la résurrection générale que ce qui se trouvait être le même matériellement en divers hommes, ressuscitera chez celui qui possédait le degré supérieur (reçu des parents) ; ce qui se trouvait d'une et même manière en (nos) deux hommes ressuscitera chez celui en qui cela se trouvait d'abord et dans l'autre la vertu divine y suppléera. Et ainsi il est clair que les chairs humaines que quelqu'un aura mangées ne ressusciteront pas chez lui; mais chez celui qui les avait d'abord; cependant elles ressusciteront chez celui que cette semence aura engendré quant à ce qui était comme leur nourriture humide le reste ressuscitera chez le premier et Dieu suppléant à chacun ce qui manque.

1. Cf. saint Augustin, *De civit. Dei* 22, 12 P.L. 41, 775 sq.

2. Cf. *Sum. Th. I*, 119, 1 C et ad 4.

3. Saint Thomas distingue dans le corps deux parties qu'il appelle humides: la partie humide radicale et la partie humide nourricière. A la première appartient ce qui constitue l'espèce et qui ne peut être enlevé ni être restitué, par exemple une main ou un pied amputés. La seconde (nourricière) c'est ce qui n'est pas encore transformé en la première, comme le sang ; cela peut être enlevé sans que le pouvoir de l'espèce en souffre (*Th I* 119, 1).

Remarque: En termes de biologie moderne, on qualifierait de tissu cellulaire la partie humide radicale et de globules sanguins, la seconde, qui est nourricière destinée à remplacer ou à nourrir les cellules constituées.

CHAPITRE 162: L'ARTICLE DU SYMBOLE CONCERNANT LA RÉSURRECTION DES MORTS

Pour confesser la foi en la résurrection on a dans le symbole des Apôtres: "la résurrection de la chair". Et ce n'est pas sans raison qu'on ajoute "de la chair"; car il s'en est trouvé, même du temps

des Apôtres, qui n'avaient la résurrection de la chair, ne confessant que la seule résurrection spirituelle par laquelle l'homme ressuscitera de la mort du péché. Ce qui fait dire à l'Apôtre que certains ont failli à la vérité disant que la résurrection était déjà accomplie et ils ébranlèrent la foi de plusieurs (2 Tim 2, 18). Et pour écarter leur erreur et pour qu'on croie à la résurrection future, il est dit dans le Symbole des Pères (de Nicée) "J'attends la résurrection des morts".

E — La vie future (ch. 163 à 184)

CHAPITRE 163: QUELLE SERA L'ACTIVITÉ DES RESSUSCITÉS

Il faut aller de l'avant et nous demander quelle sera l'activité des ressuscités. En effet tout vivant doit avoir une activité principale, en quoi sa vie consiste, comme ceux qui principalement s'adonnent aux plaisirs voluptueux ont une vie voluptueuse; ceux qui s'adonnent à la contemplation, une vie contemplative; ceux qui s'occupent de gouverner la cité, une vie civile. Or on a vu (156) que ceux qui ressusciteront ne feront pas usage de nourriture, ni des choses de la chair; ce en quoi est ordonnée l'activité corporelle; celles-là étant abolies, restent les opérations spirituelles dans lesquelles consiste la fin dernière de l'homme, comme nous l'avons vu (ch. 104 à 107). L'obtention de cette fin convient aux ressuscités, eux qui ont été libérés de l'état de corruption et de changement, comme on l'a montré (ch. 155). Mais ce n'est pas en n'importe quelle activité spirituelle que la fin de l'homme consiste, mais en ce que Dieu soit vu en son essence (ch. 104 à 107). Or Dieu est éternel; il faut donc que l'intelligence s'unisse à l'éternité.

De même donc que ceux qui s'adonnent à la volupté sont dits mener une vie voluptueuse, ainsi ceux qui jouissent de la vision divine obtiennent la vie éternelle, selon ce que dit saint Jean: "Ceci est la vie éternelle qu'ils te connaissent toi, le vrai Dieu et celui que tu as envoyé Jésus-Christ" (17, 3).

CHAPITRE 164: SERA VU DANS SON ESSENCE ET NON PAR SIMILITUDE

L'intelligence créée verra Dieu en son essence, non par une similitude de lui-même, comme est présente à l'intelligence une chose pensée distante de celle-ci, comme la pierre qui a sa ressemblance dans notre oeil, mais absente quant à sa substance; mais comme on l'a montré (ch. 105) l'essence même de Dieu est en quelque sorte unie à l'intelligence créée de sorte que Dieu puisse être vu en son essence. De même donc que dans la fin dernière on verra ce qu'on avait cru de Dieu auparavant, ainsi ce qu'on espérait comme distant, on le tiendra comme actuel, et c'est ce qu'on entend par "saisie", selon ce que dit l'Apôtre "Je poursuis pour tâcher de le saisir." (Phil 3, 12). Ce qui ne veut pas dire un accaparement mais une présence intime et une possession, selon le sens du verbe saisir.

CHAPITRE 165: VOIR DIEU EST LA SUPRÊME PERFECTION ET JOUISSANCE

Considérons en outre que de l'appréhension de ce qui convient naît une jouissance, comme la vue jouit de belles couleurs et le goût de saveurs délicieuses. Mais cette jouissance des sens peut être empêchée si les organes sont indisposés; car aux yeux malades la lumière est insupportable qui est douce aux yeux sains. Mais comme l'intelligence ne pense pas par des organes corporels (ch. 79) nulle tristesse ne peut contrarier la jouissance que procure la considération de la vérité. Accidentellement une tristesse cependant peut se produire si ce qu'on comprend est saisi comme étant nuisible; mais alors la tristesse est dans la volonté et non dans la chose connue. Or Dieu par cela même qu'Il est, est la vérité. Donc l'intelligence qui voit Dieu ne peut pas ne pas jouir de sa vision.

De plus. Dieu est la bonté même qui est cause de l'amour. D'où il est nécessaire qu'elle soit aimée de tous ceux qui la saisissent. Bien qu'en effet ce qui est bon puisse ne pas être aimé et même être haï ce n'est pas en tant qu'il est saisi comme bon mais en tant que nuisible.

Donc dans la vision de Dieu qui est la bonté et la vérité même, aussi bien que la compréhension, il faut y trouver l'amour ou la jouissance délectable, selon ce que dit le prophète Isaïe : "Vous verrez et votre coeur se réjouira." (66, 14).

CHAPITRE 166: QUE TOUT CE QUI VOIT EST CONFIRMÉ DANS LE BIEN

Il s'en suit que l'âme qui voit Dieu, ou tout autre créature spirituelle, a sa volonté confirmée en Lui de sorte qu'elle ne puisse plus se tourner vers ce qui est contraire. En effet comme l'objet de la volonté est le bien, elle ne peut se tourner vers autre chose que sous le mobile du bien. Mais en tout bien particulier peut se trouver une déficience qui conduit celui qui s'en rend compte à chercher autre chose. D'où il n'est pas nécessaire que la volonté de celui qui aperçoit un bien particulier s'y arrête exclusivement de sorte qu'il ne cherche pas ailleurs. Mais en Dieu qui est le bien universel et la bonté même aucun bien ne manque qu'on pourrait trouver ailleurs, comme on l'a montré (ch. 21 et 106). Quiconque donc voit Dieu en son essence ne peut en détourner sa volonté de sorte qu'en tout il y tende selon cette raison même.

On peut aussi le constater par analogie avec nos propres pensées. Notre intelligence en effet peut dans le doute se tourner ici ou là jusqu'à ce qu'elle parvienne au premier principe qui lui donne fermeté. Comme donc la fin dans les choses qu'on désire est comme le principe dans les choses que nous pensons, la volonté peut aussi se porter vers des contraires jusqu'à ce qu'elle parvienne à la jouissance ou la connaissance de la fin dernière en laquelle aussi elle est nécessairement affermie. Ce serait aussi contraire à la notion de la parfaite félicité que l'homme puisse se tourner vers son contraire ; en effet la crainte de la perdre ne serait pas totalement exclue et par là le désir ne serait pas totalement apaisé. Et l'Apocalypse dit du bienheureux: "Il ne sortira plus au dehors." (3, 12).

CHAPITRE 167: LE CORPS SERA ENTIÈREMENT SOUMIS A L'ÂME

Puisque le corps est pour l'âme comme la matière pour la forme et l'instrument pour l'artisan, à l'âme qui aura atteint cette vie un corps lui sera uni divinement qui con vient à la béatitude de l'âme. En effet ce qui est pour une fin doit pouvoir satisfaire à l'exigence de cette fin. Pour l'âme parvenue au sommet de son activité intellectuelle il convient que son corps ne puisse l'en empêcher ou la retarder en quoi que ce soit. Or le corps humain de par sa corruptibilité empêche l'âme et la retarde de sorte qu'elle ne peut persister en une continuelle contemplation ni atteindre au sommet de la contemplation. C'est en se soustrayant aux sensations du corps que les hommes se rendent plus aptes à saisir les choses divines. Car les révélations prophétiques se manifestent à ceux qui dorment ou dans une extase, selon ce que disent les Nombres:

"S'il y a parmi vous quelque prophète du Seigneur, je lui apparaîtrai en vision ou je lui parlerai en songe" (12, 6). Les corps des bienheureux ressuscités seront incorruptibles et ne retarderont pas les âmes, comme actuellement; totalement soumis à l'âme ils ne lui résisteront en rien

CHAPITRE 168: DES PRIVILÈGES ACCORDÉS AUX CORPS GLORIFIÉS

Ceci permet de percevoir quelle disposition auront les corps des bienheureux. L'âme en effet est la forme et le moteur du corps. En tant que forme non seulement elle est principe du corps quant à son être substantiel mais encore quant aux accidents qui lui sont propres et qui sont causés dans le sujet par l'union de la forme à la matière. Or plus une forme aura été puissante moins aussi un agent extérieur pourra-t-il empêcher l'action de la forme sur la matière, comme il apparaît dans le feu dont la forme, qu'on dit la plus noble parmi les formes élémentaires, fait que le feu ne peut être facilement transformé de sa disposition naturelle sous l'action d'un agent. Comme donc l'âme bienheureuse se trouvera au sommet de sa noblesse et de son pouvoir parce qu'unie au premier principe des choses, elle apportera au corps, qui lui est divinement uni, d'abord son être substantiel de façon la plus noble, le possédant sous elle totalement, ce qui le rendra subtil et spirituel ; ensuite elle lui donnera la qualité la plus noble c'est-à-dire la clarté de la gloire ; et à cause de son pouvoir l'âme l'empêchera d'être changé par aucun agent et c'est l'impassibilité; et comme il obéira à l'âme totalement, comme l'instrument dans (les mains) de celui qui le meut, il sera agile. Telles seront

donc les quatre conditions des corps des bienheureux subtilité, clarté, impassibilité et agilité. D'où ce que dit l'Apôtre en la ire aux Corinthiens: "Semé dans la corruption (par la mort) le corps surgira incorruptible" c'est l'impassibilité; "semé dans l'ignominie, il surgira dans la gloire" c'est la clarté; "semé dans l'infirmité, il surgira dans la puissance" c'est l'agilité; "semé corps animal, il surgira corps spirituel", c'est la subtilité.

CHAPITRE 169: L'HOMME SERA ALORS RENOUELÉ ET TOUTE LA CRÉATURE CORPORELLE

Il est manifeste que les choses qui sont pour une fin sont disposées selon l'exigence de cette fin; d'où si la fin est plus ou moins parfaite, ce qui y est ordonné l'est aussi, par exemple la nourriture et le vêtement ne sont pas les mêmes pour un enfant ou pour un adulte. Or on a vu plus haut (ch. 148) que la créature corporelle est faite pour la nature raisonnable comme vers sa fin. Il faut donc que l'homme recevant son ultime perfection par la résurrection, la créature corporelle reçoive un statut différent; et c'est ainsi que le monde est dit renouvelé lors de la résurrection de l'homme, selon ce que dit l'Apocalypse "Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle" (21, 1) et Isaïe: "Voici que je crée des cieux nouveaux et une terre nouvelle" (65, 17).

CHAPITRE 170: QUELLES CRÉATURES SERONT RENOUELÉES ET QUELLES CRÉATURES DEMEURERONT?

Cependant il faut savoir que divers genres de créatures corporelles sont ordonnés à l'homme différemment. Il est manifeste en effet que les plantes et les animaux sont au service de l'homme comme une aide à sa faiblesse, comme la nourriture, le vêtement, les transports, que lui procurent ces créatures. Cependant en son ultime état grâce à la résurrection cette faiblesse disparaîtra. En effet les hommes n'auront plus besoin d'aliments, étant incorruptibles, comme on l'a vu (ch. 155); ni de vêtements, la clarté de la gloire les revêtira; ni d'animaux pour les transporter leur agilité y pourvoyant; ni de remèdes pour conserver leur santé, car ils seront impassibles. Donc pour ces créatures corporelles: plantes, animaux et le reste des corps mixtes, en cet état de l'ultime consommation, il est juste qu'elles ne subsistent plus.

Quant aux quatre éléments c'est-à-dire le feu, l'air, l'eau et la terre, ils ne sont pas destinés seulement à l'usage de la vie corporelle mais aussi à la constitution du corps; car le corps humain est fait de ces éléments. Ainsi donc ils ont un rapport essentiel avec le corps humain. L'homme une fois achevé en son corps et en son âme il est juste que ces éléments subsistent, mais changés en une disposition meilleure.

Les corps célestes quant à leur substance, s'ils ne sont d'aucun usage pour la vie corruptible de l'homme, ni n'entrent dans la substance du corps humain, servent l'homme par leur beauté et leur grandeur en lui montrant l'excellence de son créateur; d'où fréquemment l'Écriture provoque l'homme à la considération des astres pour être ainsi amené à témoigner son respect à Dieu, comme il est clair par le prophète Isaïe: "Levez en haut vos yeux et demandez-vous qui les a créés" (40, 26). Et bien que dans cet état de perfection l'homme ne soit pas amené des créatures sensibles à la connaissance de Dieu qui est vu en lui-même, cependant il est agréable et délectable d'en connaître la cause, de considérer comment sa ressemblance se fait sentir dans ses effets; d'où pour les saints c'est une joie de considérer le reflet de sa divine bonté principalement dans les corps célestes qui ont la prééminence sur les autres. Les corps célestes ont aussi une relation en quel que sorte essentielle avec le corps humain en raison de cause active, comme les éléments en raison de cause matérielle. L'homme en effet engendre l'homme, (sous l'action) du soleil. D'où et de cette manière convient-il que les astres subsistent.

Non seulement la même constatation peut être faite par rapport à l'homme mais aussi quant à la nature des créatures corporelles. Ce qui en effet n'a rien qui soit incorruptible ne peut demeurer dans cet état d'incorruption. Les corps célestes sont incorruptibles selon leur tout ou leur partie; les éléments selon le tout non selon leur partie; l'homme selon une partie, l'âme rationnelle mais non selon le tout parce que le composé est dissout par la mort; les animaux et les plantes et les autres

corps mixtes ne sont incorruptibles ni selon le tout, ni selon la partie. Resteront donc à juste titre en cet ultime état d'incorruption les hommes, les astres et les éléments, mais non les autres animaux, ni les plantes ou les corps mixtes.

Si l'on considère les choses sans leur universalité il en doit être ainsi. Comme en effet l'homme fait partie de l'univers corporel dans son ultime achèvement il est nécessaire que tout ce qui est corporel demeure; en effet la partie n'est parfaite que dans le tout. Or l'univers corporel ne peut demeurer sans ses parties essentielles. Or celles-ci sont les corps célestes et les éléments dont est faite 'toute la machine du monde; le reste n'appartient pas, semble-t-il, à l'intégrité du corps universel, mais plutôt à son ornement et à sa beauté. C'est là une situation de changement selon que d'un corps céleste comme agent et des éléments comme matière sont engendrés des animaux, des plantes et des minéraux. Dans le statut de l'ultime consommation les éléments auront une autre parure correspondant à l'état d'incorruption. Demeureront donc en cet état, les hommes, les éléments et les corps célestes, mais pas les animaux, les plantes et les minéraux.

1. Nous dirions plus simplement: "ce qui n'a rien en soi d'incorruptible finira un jour ". La formulation de saint Thomas est apparemment étriquée, tautologique même, à cause de son induction qui fait plusieurs fois mention de l'incorruption.

CHAPITRE 171: LES CORPS CÉLESTES CESSERONT LEUR MOUVEMENT

Comme les astres se meuvent continuellement, on pourrait penser qu'alors leur substance demeurant, ils continueraient leur mouvement en ce stade d'achèvement Et à la vérité si le mouvement des astres est assimilé à celui des éléments cette position serait juste. En effet le mouvement des éléments est lourd ou léger en fonction de leur perfection. Ils tendent par leur mouvement naturel vers l'endroit qui leur convient pour leur meilleur être. D'où dans cet ultime stade d'achèvement chaque élément et chacune de ses parties aura son endroit propre. Mais on ne peut en dire autant des astres puisque le corps céleste ne peut reposer où que ce soit; mais de même qu'il a son mouvement naturel pour tout endroit, ainsi s'en écarte-t-il naturellement Comme le mouvement ne fait pas partie de leur perfection il peut leur être enlevé et donc rien n'est perdu chez eux.

Il est ridicule aussi de dire que de même qu'un corps léger se meut vers le haut de par sa nature, ainsi le corps céleste de par sa nature se meut circulairement comme par un principe actif. Il est manifeste en effet que la nature tend vers l'unité; d'où ce qui par définition répugne à l'unité ne peut être la fin dernière de la nature. Or c'est ce qui se produit dans le mouvement qui n'est jamais dans le même état. Donc la nature ne produit pas le mouvement pour lui-même mais elle le cause pour arriver au terme du mouvement, comme ce qui est léger tend vers le haut et ainsi du reste. Comme donc le mouvement circulaire d'un astre n'a pas de destination déterminée on ne peut dire que le principe actif du mouvement circulaire d'un corps soit sa nature comme il l'est du mouvement d'attraction des lourds et des légers. D'où leur nature demeurant rien n'empêche que les corps célestes cessent leur mouvement, bien que le feu tout en gardant sa nature ne puisse trouver du repos en dehors de son propre lieu. Cependant le mouvement d'un astre est dit naturel non qu'il ait en lui-même le principe de son mouvement, mais à cause du mobile lui-même qui est apte à un tel mouvement. Il reste donc qu'il faut attribuer son mouvement à une intelligence.

Mais comme l'intelligence ne meut qu'en vue d'une fin il faut chercher à savoir quelle est la fin du mouvement des astres. Or on ne peut pas dire que le mouvement lui-même soit une fin; le mouvement en effet étant une voie vers la perfection, il n'est pas une fin mais en vue d'une fin. Semblablement on ne peut dire que le changement de position est la fin du corps céleste, c'est-à-dire que son mouvement consisterait à être partout en acte où il est en puissance parce que cela est infini et- que l'infini ne peut être une fin.

On est donc amené à considérer la fin du mouvement céleste. En effet il est manifeste que tout corps mû par une intelligence est l'instrument de celle-ci. Or la fin du mouvement de l'instrument

est la forme que conçoit l'agent et qui par le mouvement de l'instrument est réduite en acte. Or la fin que l'intelligence divine poursuit par le mouvement du ciel est la perfection des choses par génération et corruption ; et l'ultime fin de cela est la plus noble des formes qui est l'âme humaine et dont la fin dernière est la vie éternelle, comme on l'a vu (ch. 149 et 150).

L Donc la fin ultime du mouvement céleste est la multiplication des hommes pour la vie éternelle. Or cette multitude ne peut être infinie; car l'intention de toute intelligence s'arrête en quelque chose de fini. Une fois donc complet le nombre des hommes qui auront été produits pour la vie éternelle, et ceux-ci y étant établis, le mouvement céleste cessera, comme cesse le mouvement de tout instrument une fois l'oeuvre achevée. Le mouvement du ciel cessant cessera en conséquence le mouvement des corps inférieurs, seul excepté chez l'homme le mouvement à partir de l'âme. Et ainsi tout l'univers corporel aura une autre disposition et une autre forme, selon la ire aux Corinthiens "La figure de ce monde passe" (7, 31).

La rétribution (ch. 172-183)

CHAPITRE 172: DE LA RÉCOMPENSE OU DU MALHEUR DE L'HOMME SELON SES ŒUVRES

Nous considérons maintenant que si pour parvenir à une fin on doit suivre une voie déterminée ceux-là ne l'obtiendront pas qui marchent par une autre voie ou qui est contraire. En effet le malade ne guérit pas s'il utilise des moyens contraires et que le médecin défend ou ce sera alors fortuitement. Or il y a une voie déterminée pour parvenir à la béatitude et c'est la vertu. En effet rien n'aboutit à la fin qu'en accomplissant bien ce qui lui est propre. En effet la plante ne portera du fruit que si le mode de son opération naturelle se conserve en elle; ni le coureur ne parvient à conquérir la palme ou le soldat la victoire que si tous deux accomplissent leur tâche. Or l'homme remplit correctement son devoir s'il agit selon la vertu; car la vertu d'une chose est ce qui la rend bonne de même que son oeuvre, comme le dit Aristote (2 Eth. 6, 2). La vie éternelle étant la fin dernière de l'homme tous n'y parviennent que ceux qui pratiquent la vertu.

De plus. On a montré (ch. 123 à 135) que non seulement les choses naturelles sont sous la divine providence mais aussi les humaines et en général et en particulier. Or il appartient à celui qui prend soin de chacun de nous en particulier de récompenser la vertu et de punir le péché; car la peine est le remède de la faute et son expiation, comme on l'a vu (ch. 121). Or la récompense de la vertu est la félicité que Dieu dans sa bonté accorde à l'homme.

Il appartient donc à Dieu de rendre à ceux qui agissent contrairement à la vertu non pas la fidélité mais au contraire le châtement c'est-à-dire le malheur extrême.

CHAPITRE 173: LA RÉCOMPENSE ET LE CHÂTIMENT VIENNENT DANS L'AUTRE VIE

Posons en principe que des contraires ont des effets contraires. Or à l'action vertueuse s'oppose celle qui est malicieuse. Il faut donc que le châtement auquel conduit l'action malicieuse soit le contraire de la félicité que mérite l'action vertueuse. Or les contraires ressortissent au même genre. Comme donc l'ultime bonheur qu'on obtient par une conduite vertueuse n'est pas un bien de la vie présente, mais vient après comme on l'a dit (ch. 108) il s'en suit que l'ultime malheur auquel aboutit la malice est un châtement dans l'autre vie.

En outre. On doit bien constater que tous les biens et tous les maux de cette vie ont une destination. Car les biens extérieurs et ceux mêmes du corps sont au service de la vertu qui est la voie directe vers la béatitude pour ceux qui font bon usage de ces choses; de même pour ceux qui en font mauvais usage, ils sont des instruments de leur malice qui conduit au malheur; et semblablement les maux qui sont à l'opposé, comme l'infirmité, la pauvreté et autres choses de ce genre pour certains profitent à la vertu, pour d'autres ils augmentent leur malice, selon la manière différente de les utiliser. Or ce qui est destiné à une autre chose ne peut être la fin dernière qui suppose la dernière

récompense et la dernière peine. Et donc les biens et les maux de cette vie ne sont ni l'ultime félicité ni le dernier châtement.

CHAPITRE 174: LE CHÂTIMENT DE L'HOMME QUANT A LA PEINE DU DAM

Puisque le châtement auquel conduit la malice est con traire à la félicité auquel conduit la vertu, on doit juger du châtement par opposition à ce qui est dit de la félicité. Or on a vu (ch. 104 à 107, 149, 164 à 166) que l'ultime bonheur de l'homme, en ce qui concerne l'intelligence consiste dans la pleine vision de Dieu, en ce qui concerne son affection dans la fermeté et l'immobilité de la volonté de l'homme en la bonté première. Donc le plus grand malheur de l'homme est que son intelligence sera totale ment privée de la lumière divine et son affection obstiné ment détournée de la bonté divine; là est le malheur essentiel des damnés et qu'on appelle la peine du dam.

Cependant il faut considérer, comme on l'a vu (ch. 118) que le mal n'exclut pas le bien totalement puisque tout mal a son fondement en quelque bien. Donc le mal heur bien qu'opposé au bonheur, exempt lui de tout mal, a son fondement en un bien naturel. Or le bien de la nature intellectuelle consiste en ce que l'intelligence regarde le vrai et que la volonté tende au bien. D'où il faut que l'intelligence de l'homme qui se trouve dans ce malheur extrême ait quelque connaissance et quelqu'amour de Dieu en tant qu'Il est le principe des perfections naturelles, ce qui est l'amour naturel, mais non selon qu'il est en lui-même, ni selon qu'Il est le principe des vertus ou encore des grâces et de tous les autres biens par lesquels la créature intellectuelle est par lui amenée à la perfection (et) qui est la perfection de la vertu et de la gloire.

On ne peut pas dire non plus que ces malheureux sont privés de liberté, même si leur volonté est inébranlable ment affermie dans le mal, comme c'est le cas des bien heureux qui sont affermis dans le bien. Car la liberté s'étend proprement à l'élection de ce qui regarde la fin. Or la fin dernière est naturellement désirée de tous ; d'où tous les hommes du fait qu'ils sont intelligents désirent naturellement le bonheur comme leur fin dernière, à ce point que personne ne peut vouloir être malheureux. Et cela ne répugne pas au libre arbitre qui s'étend seulement à ce qui conduit à la fin.

Qu'un tel mette son bonheur en tel bien particulier, tel autre en tel autre bien, cela ne leur vient pas en tant qu'hommes car dans telle estimation ou appétit les hommes sont différents, mais en ce que chacun est ainsi dis posé c'est-à-dire selon quelque passion ou habitude. Que s'il vient à changer, une autre chose lui paraîtra bien meilleure. C'est ce qui apparaît surtout chez ceux qui par passion veulent quelque chose de meilleur; la passion ces sont, par exemple la colère ou la concupiscence, ils ne jugent plus de la même manière ce bien comme avant. Les habitus sont plus tenaces et l'on persévère plus fermement dans ces choses qu'on recherche par habitus. Cependant aussi longtemps qu'un habitus peut changer, l'appétit et l'appréciation de l'homme pour la fin dernière peuvent aussi changer.

Or ceci ne peut arriver aux hommes qu'en cette vie où ils sont en état de changement ; en effet après cette vie l'âme ne peut plus changer et prendre un autre parti parce qu'un tel changement n'est possible qu'incidemment selon un certain changement concernant le corps. Mais après avoir repris le corps le changement même du corps ne suivra pas mais plutôt le contraire. Maintenant en effet l'âme est infusée à un corps en croissance et donc elle s'adapte aux changements du corps. Alors le corps sera uni à l'âme préexistante; d'où il suivra totalement ses conditions. Donc l'âme selon qu'il lui sera proposé telle ou telle fin au moment de la mort y demeurera à jamais, la désirant comme ce qu'il y a de mieux, soit bonne soit mauvaise, selon ce que dit l'Ecclésiaste: "Si l'arbre tombe au sud ou au nord, ou quelque'autre lieu, il y sera" (11, 3). Ainsi donc après cette vie ceux qui seront trouvés bons dans la mort auront pour toujours leur volonté confirmée dans le bien, ceux qui seront trouvés mauvais seront pour toujours obstinés dans le mal.

1. Il faut distinguer l'habitude de l'" habitus ". Dans le langage courant l'habitude signifie ce que l'on fait souvent, habituellement sans que cela entraîne une propension à agir de telle façon plutôt que d'une autre. L'"habitus"ajoute à la répétition des actes quelque chose d'acquis dans la faculté

de l'homme, comme nous disons aussi "un pli": avoir pris un bon ou un mauvais pli, soit une vertu soit un vice.

CHAPITRE 175: LES PÉCHÉS MORTELS NE SONT PAS REMIS APRÈS CE VIE, MAIS BIEN LES VÉNIELS

Les péchés mortels sont une aversion de la fin dernière à l'endroit de laquelle l'homme est affermi inébranlable ment après la mort comme on l'a dit (166 et 174); or les péchés véniels n'ont pas trait à la fin dernière mais à ce qui mène à la fin. Mais si la volonté des méchants est affermie obstinément dans le mal après la mort, ils désireront toujours comme le meilleur ce qu'ils auront recherché. Ils ne regretteront pas d'avoir péché ; car personne ne regrette avoir recherché ce qu'il estime être le meilleur. Mais il faut bien savoir que ceux qui sont condamnés à l'extrême malheur n'obtiendront pas après la mort ce qu'ils ont désiré comme le meilleur : il ne sera pas donné aux luxurieux de pouvoir l'être encore, aux envieux le pouvoir de blesser et d'entraver les autres et ainsi des autres vices. Mais ils sauront que ceux qui ont vécu selon la vertu ont obtenu ce qu'ils désiraient comme le meilleur. Les méchants regretteront donc d'avoir péché non que leurs péchés leur déplaisent — car même alors ils préféreraient commettre ces péchés s'ils le pouvaient que de posséder Dieu — mais parce qu'ils ne peuvent avoir ce qu'ils ont choisi et qu'ils auraient pu avoir ce qu'ils ont rejeté. Ainsi donc leur volonté demeurera toujours obstinée dans le mal et cependant ils regretteront extrêmement les fautes commises et d'avoir perdu la gloire. Et cette douleur est appelée remords de la conscience, qui métaphoriquement est appelé ver, selon ce que dit Isaïe: "Leur ver ne mourra pas."

CHAPITRE 176: LES CORPS DES DAMNÉS SOUFFRIRONT ET DEMEURERONT INTACTS SANS LES DONS

De même que chez les saints la béatitude de l'âme rebondit en quelque sorte sur le corps, comme on l'a dit (ch. 168), ainsi aussi la misère de l'âme retombe sur les corps des damnés tout en observant qu'elle n'exclut pas le bien naturel de l'âme et de même pour le corps. Donc les corps des damnés seront intacts naturellement mais ne jouiront pas des privilèges qui sont attachés à la gloire des bienheureux; ils ne seront ni subtils ni impassibles mais garderont leur lourdeur et leur souffrance qui seront aggravées; ils ne seront pas agiles mais à peine supportables à l'âme ; ils seront sans clarté mais obscurs comme pour manifester dans leurs corps l'obscurité où se trouve l'âme selon ce que dit Isaïe "Faces brûlées que leur visages" (13, 8).

CHAPITRE 177: LES CORPS DES DAMNÉS QUOIQUE SOUFFRANT DEMEURERONT INCORRUPTIBLES

Cela semble contredire ce que nous expérimentons actuellement car "plus la souffrance augmente plus le sujet diminue". Il y aura cependant alors une double raison à ce que la souffrance continue et perpétuelle ne corrompra pas les corps.

La première est que le mouvement du ciel cessant, comme on l'a vu (ch. 171) toute mutation naturelle cessera. Il n'y aura donc plus d'altération naturelle mais seulement de l'âme. Altération naturelle s'entend par exemple le passage du chaud au froid ou ce qui de quelque façon varie selon sa qualité naturelle. Altération de l'âme s'entend quand quelque chose acquiert une qualité non pas dans son état naturel mais immatérialisé, comme la pupille de l'oeil qui ne reçoit pas la couleur comme telle mais en est impressionnée. Ainsi donc les corps des damnés souffriront du feu ou de tout autre élément corporel, non qu'ils soient changés en l'espèce ou qualité du feu mais ils seront impressionnés par l'excellence de ses qualités et là sera leur affliction en tant que cette excellence contrariera l'harmonie dont est fait le plaisir sensible. Cependant il n'y aura aucune corruption car l'impression immatérielle des formes ne transforme pas la nature corporelle autrement qu'accidentelle".

La seconde raison se trouve du côté de l'âme dont l'immortalité sera transmise au corps par un effet divin. D'où l'âme en tant que forme et nature de tel corps lui conférera un être perpétuel; cependant elle ne pourra pas l'empêcher de souffrir n'en ayant pas la faculté. Ainsi donc ces corps souffriront éternellement sans cependant se corrompre.

1. Sum. Th. I-II, 22, 2 ad 3 : "Un organe est affecté dans sa constitution naturelle comme quand il se refroidit ou s'échauffe. Ce changement est accidentel. "

CHAPITRE 178: LE CHÂTIMENT DES DAMNÉS EXISTE AVANT MÊME LA RÉSURRECTION

Ainsi donc selon ce qu'on vient de voir il est clair que la félicité ou le châtiment consistent principalement dans l'âme; accessoirement et par une sorte de dérivation dans le corps. Donc le bonheur ou le malheur de l'âme ne dépendent pas du corps heureux ou malheureux mais plu tôt à l'inverse. Comme donc après la mort les âmes subsistent avant de reprendre leur corps, les unes avec la béatitude comme récompense, les autres avec le malheur comme châtiment, il est manifeste qu'avant même d'avoir repris le corps, les âmes des uns jouiront de la dite félicité, selon l'Apôtre : "Nous savons que si notre demeure terrestre où nous habitons se dissout, nous avons de Dieu un édifice, une maison non faite de mains d'homme mais éternelle dans le ciel" (2 Cor 5, 1) et il continue : "Nous avons la hardiesse et une bonne raison de préférer sortir du corps pour être présents au Seigneur"8). D'autres âmes vivront malheureuses, selon Luc "Le riche mourut et fut enseveli en enfer" (16, 22).

CHAPITRE 179: LA PEINE DES DAMNÉS EST CORPORELLE ET SPIRITUELLE

Il faut cependant savoir que le bonheur des âmes saintes consiste en choses spirituelles ; mais la peine des damnés avant la résurrection ne sera pas seulement spirituelle, comme certains l'ont pensé, mais ils auront aussi à subir des peines corporelles. La raison de cette différence est que les âmes des saints tant qu'elles furent en ce monde unies au corps ont observé l'ordre en ne se soumettant pas aux appétits du corps, mais à Dieu seul dont la jouissance est cause de toute félicité et non dans des biens du corps; les âmes des méchants n'ayant pas observé l'ordre naturel se sont attachées aux choses corporelles tout en méprisant les choses divines et spirituelles. D'où la conséquence qu'elles sont punies non seulement en la privation des biens spirituels mais aussi en étant assujetties aux choses corporelles.

Si donc il se trouve dans les Saintes Écritures des promesses de biens corporels comme rétribution des âmes saintes elles doivent être exposées au sens mystique selon que dans ces textes les choses spirituelles sont habituellement comparées aux choses corporelles. Mais ce qu'elles prédisent des peines corporelles infligées aux âmes des damnés, comme d'être tourmentées du feu de l'enfer, cela doit être interprété littéralement.

CHAPITRE 180: L'ÂME PEUT-ELLE SOUFFRIR DU FEU?

Pour qu'on ne puisse pas trouver absurde que l'âme séparée du corps souffre du feu il faut considérer qu'il n'y a rien de contraire à ce qu'une nature spirituelle soit liée à un corps. En effet cela se fait aussi par nature, comme il appert dans l'union de l'âme et du corps; et par la magie par laquelle un esprit est attaché à des statues, des anneaux ou autres choses. Cela donc peut aussi se produire par la vertu divine que des substances spirituelles, bien que selon leur nature elles soient élevées au-dessus de tous les êtres corporels, puissent être liées à des corps, par exemple au feu infernal non qu'elles l'animent mais parce qu'elles lui sont en quelque sorte astreintes. Et d'être ainsi soumise en quelque sorte à une nature inférieure, c'est une affliction pour une substance spirituelle.

En tant donc qu'une telle appréhension est afflictive pour une substance spirituelle se vérifie ce qu'on dit que l'âme brûle du fait même qu'elle se voit brûler ; et de plus ce feu est spirituel, car il afflige directement, le feu, qui est saisi comme si on y était attaché. En tant que le feu, auquel elle est liée, est corporel, se vérifie ce que dit Grégoire (Dial. 4, 29) que l'âme non seulement en le voyant mais aussi en l'expérimentant souffre du feu. Et parce que ce feu, non de sa nature mais par

la vertu divine, peut s'attaquer à une substance spirituelle, d'aucuns disent justement, que ce feu agit sur l'âme comme instrument de vengeance de la divine justice; mais il n'agit pas sur la substance spirituelle comme sur les corps en les échauffant, les séchant, les dissolvant mais en s'y attachant comme on vient de le dire. Et parce que ce qui afflige le plus une substance spirituelle est l'appréhension d'un feu qui se l'attache pour la châtier on peut alors se rendre compte que son affliction ne cesse pas, même si pour un moment elle en était dispensée, comme celui qui serait condamné à la prison perpétuelle n'en sentirait pas moins une souffrance continue même si pour un instant il était mis en liberté.

CHAPITRE 181: APRÈS CETTE VIE IL Y A DES PEINES PURIFICATRICES NON ÉTERNELLES POUR EXPIER LES PEINES DUES AUX PÉCHÉS MORTELS NON SATISFAITES EN CETTE VIE

Bien qu'il se trouve des âmes qui aussitôt libérées de leur corps obtiennent la béatitude éternelle, comme on l'a vu (ch. 178), cependant d'aucunes sont retardées pour un temps. Il arrive en effet que certains pour des péchés commis, dont ils se sont enfin repentis, n'ont pas fait pénitence en cette vie. Et parce que l'ordre de la justice divine veut que pour les fautes il y ait une peine, il faut bien qu'après cette vie leurs âmes expient la peine qu'ils n'ont pas satisfaite en ce monde. Mais elles ne sont pas réduites à l'extrême misère des damnés puisque par la pénitence elles ont été ramenées à l'état de charité par quoi elles adhèrent à Dieu comme à leur fin dernière et méritent la vie éternelle. D'où il reste après cette vie des peines purificatrices pour satisfaire aux peines non expiées.

CHAPITRE 182: LES PÉCHÉS VÉNELS DOIVENT AUSSI AVOIR LEUR PURIFICATION

Semblablement il arrive aussi que d'aucuns soient décédés de cette vie sans péché mortel mais cependant avec quelque péché véniel qui ne les détourne pas de leur fin dernière bien que ce soit sur ce qui mène à la fin par un attachement coupable. Ces péchés à la vérité chez quelques saints personnages ont été effacés par la ferveur de leur charité. Mais chez les autres ils doivent purger ces péchés par quelque, peine car on ne parvient à obtenir la vie éternelle que si l'on est exempt de tout péché et défaut. Il faut donc admettre des peines purificatrices après cette vie.

Mais ces peines ont leur effet de purification selon la condition de ceux qui les subissent; or ils ont la charité par laquelle ils sont conformes à la volonté de Dieu et par la vertu de cette charité les peines qu'ils endurent leur sont utiles pour les purifier. D'où ceux qui n'ont pas la charité, comme sont les damnés, les peines ne les purifient pas, mais l'imperfection du péché demeure et donc la peine dure toujours.

CHAPITRE 183: POUR UNE FAUTE TEMPORELLE, RÉPUGNE-T-IL A LA JUSTICE DIVINE QU'ON SUBISSE UNE PEINE ÉTERNELLE?

Ce n'est pas contraire à la justice divine que quelqu'un subisse une peine éternelle, car même les lois humaines ne font pas dépendre une peine en la mesurant au temps. En effet pour le péché d'adultère ou d'homicide commis en un court moment, la loi humaine fait encourir parfois l'exil ou même la mort; ce qui sépare pour toujours de la société civile ; que si cet exil ne dure pas pour toujours c'est accidentel puisque la vie humaine n'est pas perpétuelle, mais l'intention du juge semble bien tendre, autant que possible, à punir pour toujours. D'où il n'y a rien d'injuste si pour un péché momentané et temporel Dieu décide une peine éternelle.

Semblablement il faut admettre que la peine est infligée au pécheur qui ne se repent pas de son péché et qui donc perdure en lui jusqu'à la mort. Et comme il pèche dans son être éternel il est rationnel que Dieu le punisse éternellement.

Tout péché commis contre Dieu revêt une sorte d'infinité par rapport à Dieu. Il est manifeste en effet que la personne offensée plus elle est importante plus aussi l'offense est grave : celui qui gifle un soldat est plus gravement coupable que s'il donne ce soufflet à un rustre; et encore davantage s'il s'agit d'un prince ou d'un roi. Or comme Dieu est infiniment plus grand, l'offense commise contre Lui est en quelque sorte infinie, d'où une peine en somme infinie lui est-elle due. Mais la peine n'est pas infinie en intensité parce que rien de créé ne peut être infini. D'où il reste qu'une peine de durée infinie est due pour le péché mortel.

De même. A celui qui peut être corrigé on inflige une peine temporelle pour sa correction ou amendement. Si, donc quelqu'un ne peut être corrigé, mais que sa volonté reste obstinément affermie dans le péché, comme on l'a dit des damnés (eh. 174 et 175), sa peine ne peut avoir de terme final.

CHAPITRE 184: CE QU'ON A DIT PRÉCÉDEMMENT CONVIENT AUSSI AUX AUTRES SUBSTANCES SPIRITUELLES COMME AUX ÂMES

Comme l'homme en sa qualité de nature spirituelle est comparable à l'ange chez qui peut aussi se trouver le péché comme aussi chez les hommes, comme on l'a vu (eh. 112 et 120), tout ce qui est dit de la peine ou de la gloire des âmes doit être entendu de la gloire des bons et de la peine des mauvais anges. Cependant il y a cette différence entre les hommes et les anges que la confirmation de la volonté dans le bien et l'obstination dans le mal de l'âme humaine a lieu lorsqu'elle se sépare du corps, comme on l'a vu (eh. 174) tandis que les anges aussitôt que de volonté délibérée ils ont fixé leur fin en Dieu ou dans le créé, dès ce moment ils sont bons ou mauvais, bienheureux ou malheureux. En effet dans l'âme humaine le changement est possible non seulement selon la liberté volontaire, mais de par la mutation corporelle; chez les anges seul le libre arbitre décide. Et donc chez eux dès le premier choix sont-ils immuablement fixés tandis que nos âmes le sont seulement après leur séparation du corps.

Donc c'est pour exprimer la récompense des bons qu'il est dit dans le Symbole de la Foi "La vie éternelle". Cette vie, ne doit pas être seulement comprise quant à sa durée mais plutôt à cause de la jouissance éternelle. Mais comme à ce propos beaucoup d'autres choses sont à croire, et qu'on a dites au sujet des peines des damnés et de la fin du monde, pour résumer tout cela il est dit au Symbole des Pères : "La vie du siècle futur". Car le siècle futur comprend toutes ces choses.

SECOND TRAITÉ: L'HUMANITE DU CHRIST

CHAPITRE 185: DE LA FOI DANS L'HUMANITÉ DU CHRIST

Comme on l'a dit au commencement, la foi chrétienne s'occupe principalement de deux choses: c'est-à-dire de la divine trinité et de l'humanité du Christ. Après avoir traité de la divinité et de ses effets, il reste à considérer ce qui a trait à l'humanité du Christ. Et comme l'Apôtre dit que le Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs (1 Tim 1, 15) il faut au préalable considérer ce que fut la chute du genre humain dans le péché afin que soit connu 'avec plus d'évidence comment l'humanité du Christ a délivré les hommes de leurs péchés.

A — Le règne du péché (ch. 186 à 198)

CHAPITRE 186: DES PRÉCEPTES DONNÉS AU PREMIER HOMME ET DE LA PERFECTION DE CELUI-CI EN SON PREMIER ÉTAT

Comme nous l'avons dit plus haut (ch. 152), l'homme fut constitué par Dieu dans une condition telle que le corps soit entièrement soumis à l'âme; en outre, parmi les parties de l'âme, les forces inférieures devaient être soumises sans répugnance à la raison et la raison elle-même à Dieu. Or de

ce que le corps était soumis à l'âme il se faisait qu'aucune passion du corps ne pouvait se produire qui répugnerait à la domination de l'âme sur le corps. D'où ni la mort, ni l'infirmité n'avaient place en l'homme. Et par la soumission des forces intérieures à la raison régnait dans l'homme une parfaite tranquillité d'esprit parce que la raison humaine n'était troublée par aucune passion désordonnée. De ce que la volonté de l'homme était soumise à Dieu, l'homme rapportait tout à Dieu comme à sa fin dernière; ce en quoi consistaient sa justice et son innocence.

De ces trois (le corps, l'âme et Dieu), le dernier était cause par rapport aux deux autres. En effet ce n'était pas de la nature du corps, si l'on considère ses composants, qu'en lui n'ait pas lieu la dissolution ou tout autre passion qui répugne à la vie puisqu'il était composé d'éléments contraires. Semblablement il n'était pas dans la nature de l'âme que les forces même sensibles soient sou mises à la raison sans aucune répugnance puisque ces forces sensibles se meuvent naturellement vers ce qui est délectable aux sens et qui répugne en bien des manières à la droite raison. Cela donc venait d'une vertu supérieure, c'est-à-dire de Dieu. De même qu'il avait uni au corps une âme raisonnable, laquelle excède toute proportion du corps et des forces corporelles, comme sont les facultés sensibles, ainsi Il a donné à l'âme rationnelle la vertu nécessaire pour maintenir le corps au-dessus de sa condition, et comme aussi des forces sensibles, comme il con venait à une âme rationnelle.

Afin donc que la raison maintienne les choses inférieures fermement sous elle il fallait qu'elle-même se main tienne fermement sous Dieu dont elle tenait la vertu précitée, supérieure à sa condition naturelle. Donc l'homme fut ainsi constitué qu'à moins que sa raison ne se sous traie à Dieu, ni son corps ne pouvait se soustraire à un ordre de l'âme, ni les forces sensibles à la rectitude de la raison: d'où une vie immortelle et impassible, c'est-à-dire qu'il ne pouvait mourir ni souffrir s'il ne péchait pas. Mais il pouvait pécher tant que sa volonté n'était pas encore confirmée en l'adoption de la fin dernière et dans cette éventualité il pouvait souffrir et mourir.

Et en cela diffèrent l'impassibilité et l'immortalité du premier homme de celle que les saints auront à la résurrection qui jamais ne pourront ni souffrir ni mourir, leur volonté étant complètement confirmée en Dieu, comme on l'a dit plus haut (ch. 166). Une autre différence aussi existait, car après la résurrection, les hommes n'useront plus ni de la nourriture ni des choses de la chair; or le premier homme de celles que les saints auront à la résurrection qui jamais ne pourront ni souffrir ni mourir, leur d'assurer la race, le genre humain se multipliant à partir d'un seul. D'où il reçut deux préceptes pour sa condition : pour la première il lui fut dit : "De tout arbre qui est dans le paradis tu mangeras"; pour la seconde il lui fut dit : "Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre. "

CHAPITRE 187: CE PARFAIT ÉTAT AVAIT NOM: JUSTICE ORIGINELLE, ET DE L'ENDROIT OÙ L'HOMME FUT PLACÉ

Cet état de l'homme si bien ordonné s'appelle justice originelle, par laquelle il était soumis à son supérieur et les choses inférieures lui étaient soumises selon ce qui est dit: "Qu'il préside aux poissons de la mer et aux oiseaux du ciel." Et parmi ses parties l'inférieure aussi était soumise sans répugnance à la supérieure. Cet état fut à la vérité concédé au premier homme non comme à une personne singulière mais comme au principe de la nature humaine, de sorte que par lui il serait transmis avec la nature humaine à ses descendants.

Et parce qu'à chacun est dû un endroit à la convenance de sa condition, l'homme ainsi réglé, fut placé dans un lieu le plus tempéré et délicieux pour que toute vexation lui soit épargnée non seulement quant aux peines intérieures mais aussi de toutes autres extérieures.

CHAPITRE 188: DE L'ARBRE DE LA SCIENCE DU BIEN ET DU MAL ET DU PREMIER PRÉCEPTÉ DONNÉ A L'HOMME

Parce que cet état de l'homme dépendait de la soumission de la volonté humaine à Dieu, pour que l'homme dès le commencement s'habituaît à suivre la volonté de Dieu, celui-ci lui proposa des préceptes c'est-à-dire qu'il pût manger de tous les arbres du paradis, lui défendant sous menace de

mort de manger de l'arbre de la science du bien et du mal; manger de ce fruit était défendu non qu'il fût en soi mauvais mais pour que l'homme au moins en ce peu de choses obéisse pour l'unique raison que c'était défendu par Dieu: d'où le fait de manger de cet arbre devint mauvais parce que défendu. Cet arbre de la science du bien et du mal était ainsi appelé non qu'il aurait été cause de connaissance mais par ce qui s'en sui vit c'est-à-dire que l'homme en le mangeant apprit par expérience la différence entre le bien de l'obéissance et le mal de la désobéissance.

CHAPITRE 189: LE DIABLE SÉDUIT ÈVE

Le diable donc qui avait déjà péché, voyant l'homme ainsi constitué qu'il pouvait parvenir à l'éternelle félicité, d'où lui était tombé, et néanmoins qu'il pourrait pécher, entreprit de le détourner de la droite justice, attaquant l'homme par le côté le plus faible, tentant la femme chez qui régnait moins le don ou la lumière de la sagesse; et afin de l'entraîner plus facilement dans la transgression du précepte, il exclut frauduleusement la crainte de la mort et il lui propose ce à quoi l'homme tend naturellement : éviter l'ignorance, lui disant "Vos yeux s'ouvriront" et l'excellence de leur condition. "Vous serez comme des dieux" et la perfection de la connaissance "Sachant le bien et le mal ". L'homme en effet du côté de l'intelligence fuit naturellement l'ignorance et désire la science ; du côté de la volonté, qui naturellement est libre, il aspire à l'élévation et à la perfection pour n'être soumis à personne ou aux moins d'hommes possible.

CHAPITRE 190: QU'EST-CE QUI A SÉDUIT LA FEMME

La femme convoita donc l'élévation promise et en même temps la perfection de la science. A cela s'ajoute la beauté et la suavité du fruit appétissant et ainsi, méprisant la crainte de la mort, elle transgressa le précepte divin en mangeant du fruit défendu; et ainsi son péché s'est trouvé être multiple : d'abord la superbe qui aspire à une excellence désordonnée; en second lieu la curiosité en désirant une science au-delà des limites prescrites ; en troisième lieu la gourmandise que la suavité du fruit poussa à manger; en quatrième lieu l'infidélité par une fausse estimation de Dieu, croyant aux paroles du diable contrairement à celles de Dieu ; cinquièmement, la désobéissance en transgressant le précepte divin.

CHAPITRE 191: COMMENT LE PÉCHÉ PARVINT JUSQU'À L'HOMME

C'est par la persuasion de la femme que le péché par vient jusqu'à l'homme qui cependant, comme le dit l'Apôtre, ne fut pas séduit comme la femme (1 Tim 2, 14) c'est-à-dire en ce qu'il aurait cru aux paroles du diable qui contredisait Dieu. En effet il ne pouvait lui venir à l'idée que Dieu avait menacé par quelqu'astuce et défendu inutilement une chose utile. Cependant il fut alléché par la promesse du diable en désirant indûment l'excellence et la science. Par là sa volonté s'éloignait de la droite justice et voulant plaire à sa femme, il la suivit dans la transgression du précepte divin en mangeant du fruit de l'arbre défendu.

CHAPITRE 192: CONSÉQUENCE DE LA FAUTE: RÉBELLION DES FORCES INFÉRIEURES À LA RAISON

Comme donc de cet état si parfaitement ordonné toute l'intégrité dépendait de la soumission de la volonté humaine à Dieu, la conséquence fut que une fois sous traite à la soumission à Dieu dépérissent en même temps la soumission des forces inférieures à la raison et du corps à l'âme. D'où la conséquence que l'homme sentît dans l'appétit sensible inférieur les mouvements désordonnés de la concupiscence, de la colère et des autres passions non selon l'ordre de la raison, mais plutôt lui résistant et le plus souvent l'obnubilant et comme la perturbant; c'est la résistance de la chair contre l'esprit dont parle l'Écriture (Rom 7, 14-25; Gal 5, 16-26). Car comme l'appétit sensitif ainsi que les autres forces sensitives, opèrent par un instrument corporel, la raison de son côté sans aucun organe corporel, il est juste que ce qui appartient à l'appétit sensitif soit imputé à la chair et ce qui appartient à la raison imputé à l'esprit pour autant que les substances spirituelles sont dites celles qui sont séparées des corps.

CHAPITRE 193: DE LA PEINE PORTÉE QUANT A LA NÉCESSITÉ DE MOURIR

Il s'en suivit aussi que le corps serait affecté de la corruption et que par là l'homme encourrait nécessairement la mort, l'âme n'étant plus en quelque sorte capable de contenir le corps pour toujours en lui fournissant la vie. D'où l'homme en est devenu passible et mortel, non seulement comme pouvant souffrir et mourir comme auparavant mais comme condamné à la souffrance et à la mort.

CHAPITRE 194: DES AUTRES DÉFAUTS CONSÉCUTIFS DANS L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ

Par voie de conséquence s'en suivirent dans l'homme beaucoup d'autres défauts. En effet dans l'appétit inférieur abonda le désordre des mœurs; en même temps aussi dans la raison s'éteignit la lumière de la sagesse par laquelle Dieu l'éclairait tandis que la volonté lui était soumise; en conséquence il assujettit son cœur aux choses sensibles qui l'éloignèrent de Dieu l'entraînant dans de nombreux péchés. Progressivement il se fit l'esclave des esprits impurs croyant trouver chez eux une aide pour sa conduite dans l'acquisition de ces choses. Et ainsi dans le genre humain l'idolâtrie et toutes sortes de péchés firent leurs ravages et plus en cela l'homme se corrompait plus il s'éloignait de la connaissance et du désir des biens spirituels et divins.

CHAPITRE 195: COMMENT CES DÉFAUTS SE SONT TRANSMIS A LA POSTÉRITÉ

Ce bienfait de la justice originelle attribué divinement au genre humain en la personne du premier père devait être par celui-ci transmis à ses descendants. Or la cause étant écartée il en fut de même pour ses effets de sortes que le premier homme privé par son propre péché de ce bienfait tous les descendants en étaient privés et ainsi du reste c'est-à-dire qu'après le péché du premier parent tous sont nés sans la justice originelle et avec tous les défauts qui en résultent. Et ce n'est pas contraire à l'ordre de la justice comme si Dieu punissait dans les fils ce que le premier père a commis ; car cette peine n'est que la soustraction de ce qui fut concédé divinement au premier homme dans l'ordre surnaturel et par lui devait être transmis à d'autres. Donc ce n'était dû à d'autres qu'à la condition de leur être transmis par leur premier père. C'est comme un roi qui gratifie un soldat d'un fief pour être transmis par lui à ses héritiers ; que s'il pèche contre le roi il mérite de perdre ce fief qui ne pourra pas être par après transmis aux héritiers; d'où les descendants sont justement privés par la faute du père

CHAPITRE 196: LA PRIVATION DE LA JUSTICE ORIGINELLE ENTRAÎNE T-ELLE UNE CULPABILITÉ CHEZ LES DESCENDANTS?

Mais une question plus pressante se pose : est-ce que la privation de la justice originelle chez ceux qui sont nés du premier père peut revêtir un caractère de culpabilité. Ce caractère consiste en ce que, comme on l'a dit plus haut (ch. 120), le mal est imputable s'il est au pouvoir de celui à qui la faute est imputée. En effet personne n'est rendu coupable de ce qui n'est pas en lui de faire ou de ne pas faire. Or il n'est pas au pouvoir de celui qui naît de naître avec ou sans la justice originelle; d'où il semble bien qu'une telle privation ne puisse avoir un caractère de culpabilité.

Mais ce problème se résout facilement si l'on distingue entre la personne et la nature. De même en effet que dans une seule personne il y a beaucoup de membres ainsi dans la seule nature humaine il y a beaucoup de personnes de sorte que par participation à l'espèce beaucoup d'hommes sont regardés comme étant un seul homme, comme le dit Porphyre (Isag. 2 c De specie). Or il faut savoir au sujet du péché d'un homme que des membres différents commettent différents péchés et il n'est pas requis à la culpabilité que chacun des péchés soit voulu de la volonté des membres qui les commettent mais de la volonté de ce qui est principal en l'homme c'est-à-dire la partie intellectuelle. En effet la main ne peut pas ne pas frapper, ni le pied ne pas marcher quand la volonté l'ordonne.

De cette manière donc la privation de la justice originelle est un péché de nature en tant qu'il provient de la volonté désordonnée du premier principe de la nature humaine, à savoir du premier

père, et ainsi il est volontaire en regard de la nature, c'est-à-dire de par la volonté du premier principe de la nature et ainsi il passe en tous ceux qui reçoivent de lui la nature humaine comme s'étendant à ses membres. Et à cause de cela il est appelé péché d'origine car par origine il est descendu du premier père dans ses descendants. Comme donc les autres péchés c'est-à-dire actuels se rapportent directement à la personne qui pêche, celui-ci se rapporte directement à la nature. Car le premier père par son péché a porté atteinte à la nature et celle-ci affectée affecte la personne des fils qui l'ont reçue.

CHAPITRE 197: TOUS LES PÉCHÉS NE SONT PAS TRANSMIS AUX DESCENDANTS

Néanmoins tous les autres péchés, soit du premier père, soit aussi des autres ne sont pas transmis aux descendants ; car le premier péché du premier père enleva tout le don conféré surnaturellement pour la nature humaine en la personne du premier père et ainsi est-il dit avoir corrompu ou infecté la nature. D'où les péchés qui ont suivi n'ont rien qu'ils puissent soustraire à toute la nature humaine mais ils enlèvent ou diminuent un bien particulier c'est-à-dire personnel, ni ne corrompent la nature si ce n'est en ce qui regarde telle ou telle personne. Or l'homme n'engendre pas son semblable en personne mais en nature ; et c'est pourquoi n'est pas transmis par le père en ses descendants ce qui vicie la personne mais le premier péché qui a vicié la nature.

CHAPITRE 198: LE MÉRITE D'ADAM NE FUT PAS UTILE A SES DESCENDANTS POUR LA RÉPARATION

Bien que le péché du premier père ait infecté toute la nature humaine cependant toute la nature ne put être réparée par sa pénitence ou quelque autre mérite. Il est en effet évident que la pénitence d'Adam ou tout autre mérite fut l'acte d'un particulier ; or l'acte d'un individu n'a aucune influence sur toute la nature de l'espèce. En effet les causes qui ont une telle influence sont des causes équivoques et non univoques. Le soleil en effet est la cause de la génération dans toute l'espèce humaine, mais l'homme est la cause de la génération de cet homme. Donc le mérite particulier d'Adam ou de tout autre homme ne pouvait suffire à la réintégration de toute la nature. Que par un acte singulier du premier homme toute la nature ait été viciée c'est une conséquence accidentelle en tant que privé de l'état d'innocence il ne put le transmettre à d'autres. Et bien que par la pénitence il soit rentré en grâce, il ne put cependant revenir à sa première innocence à laquelle avait été concédé par Dieu le don de la justice originelle.

Semblablement il est évident que cet état de justice originelle fut un don spécial de la grâce ; la grâce ne s'acquiert pas par mérite mais est gratuitement conférée par Dieu. Donc de même que le premier homme n'a pas mérité dès le commencement la justice originelle mais de par un don de Dieu, ainsi aussi et beaucoup moins encore pouvait-il la mériter par la pénitence ou quelque autre oeuvre.

B — Le mystère de l'incarnation (ch. 199 à 220)

1°) Les motifs (ch. 199 à 201)

CHAPITRE 199: LA RÉPARATION DE LA NATURE HUMAINE PAR LE CHRIST

Or il fallait que la nature humaine ainsi infectée soit réparée par la providence divine. Elle ne pouvait parvenir à la béatitude parfaite que si cette infection était écartée, parce que la béatitude étant le bien parfait ne tolère aucune déficience et surtout pas le péché lequel en quel que sorte s'oppose à la vertu qui est le chemin qui conduit à Dieu, comme on l'a vu (ch. 172). Et ainsi comme l'homme est fait pour la béatitude parce qu'elle est sa fin dernière, il s'en suivrait que l'oeuvre de Dieu serait frustrée dans une si noble créature ; ce que le Psalmiste juge inconvenant en disant: "Est-ce donc en vain que tu as créé les enfants des hommes ?" (Ps 88, 48). Il fallait donc que la nature humaine soit réparée.

En outre la bonté divine excède le pouvoir de la créature pour le bien. Or il est clair par ce qu'on a dit (ch. 144, 145 et 174) que telle est la condition de l'homme aussi longtemps- qu'il est en cette vie mortelle de même qu'il n'est pas confirmé inébranlablement dans le bien ainsi, aussi ne l'est-il pas dans le mal. Il est donc propre à la condition humaine de pouvoir être purifiée de l'infection du péché. Il ne fut donc pas convenable que la bonté divine laissât totalement vaine sa puissance, ce qui aurait eu lieu si elle ne lui eut pas procuré un remède pour sa réparation.

CHAPITRE 200: C'EST PAR SEUL INCARNÉ QUE LA NATURE A DÛ ÊTRE RÉPARÉE

On a montré (ch. 198) que ni Adam ni quelqu'autre homme aussi pur soit-il (selon le texte latin : "pur" veut dire "simple" comme on dit : un simple mortel, surtout que le mot revient trois lignes plus bas: un pur homme) ne pouvaient nous racheter, soit parce que nul homme particulier n'avait prééminence sur toute la nature, soit que nul pur homme ne puisse être cause de la grâce. Par la même raison donc aucun ange ne pouvait réparer, parce que l'ange ne peut être cause de la grâce ni la récompense de l'homme quant à la parfaite et dernière béatitude à laquelle l'homme devait être ramené, car en cela ils sont égaux'. Il reste donc que Dieu seul pouvait opérer cette réparation.

Mais si Dieu eut réparé l'homme par sa seule volonté et puissance, l'ordre de la divine justice n'aurait pas été sauf qui veut que satisfaction soit faite pour le péché. Or Dieu n'est pas susceptible de satisfaire ou de mériter car cela est affaire de subalterne. Ainsi donc il n'était pas de la compétence de Dieu de satisfaire pour le péché, ni un pur homme ne le pouvait (ch. 198). Il fut donc juste que Dieu se fit homme afin qu'ainsi ce soit le même qui puisse et réparer et satisfaire ; et cette cause de l'incarnation divine l'Apôtre l'indique : "Le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs" (1 Tim 1, 13).

I. 3d 1: 1,2

CHAPITRE 201: DES AUTRES MOTIFS DE L'INCARNATION DU FILS DE DIEU

Il y a cependant d'autres causes de l'incarnation divine. Parce qu'en effet l'homme s'était éloigné des choses spirituelles pour se livrer tout entier aux choses corporelles, en raison de quoi il ne pouvait par lui-même retourner vers Dieu, la divine sagesse, qui avait fait l'homme, assuma la nature corporelle et visita l'homme gisant dans les choses corporelles afin de le rappeler par le mystère de son corps aux choses spirituelles.

De même il fut nécessaire au genre humain qu'en devenant homme Dieu fasse ressortir la dignité de l'homme afin qu'ainsi il ne soit pas l'esclave des démons ni des choses corporelles.

En même temps aussi en voulant se faire homme, Dieu fit montre de l'immensité de son amour pour que par là les hommes ne se soumettent pas à Dieu par crainte de la mort que le premier homme avait méprisée mais par attachement de charité.

Par là aussi nous est donné un exemple de cette union bienheureuse par laquelle l'intelligence créée sera pour la connaissance unifiée à l'esprit increé. En effet il n'y a rien d'incroyable à ce que l'intelligence d'une créature puisse être unie à Dieu en voyant son essence puisque Dieu s'est uni à l'homme en prenant sa nature.

Par là aussi s'achève l'oeuvre divine toute entière en ce que l'homme qui avait été créé le dernier, comme par un cercle revient à son principe, uni au principe même des choses par l'oeuvre de l'incarnation.

2°) Les erreurs théologiques (ch. 202 à 208)

CHAPITRE 202: DE L'ERREUR DE PHOTIN AU SUJET DE L'INCARNATION

Ce mystère de l'incarnation divine Photin pour sa part a tenté de le rejeter. Car à la suite d'Ebion de Cerinthe et de Paul de Samosate, il affirma que le Seigneur Jésus n'avait été qu'un pur homme, qu'il n'avait pas existé avant la Vierge Marie, mais que par le mérite d'une sainte vie et la patience

dans la mort il avait mérité la gloire de la divinité de sorte qu'il est dit Dieu non par nature mais par la grâce de l'adoption. Ainsi donc il n'y aurait pas eu d'union de Dieu et de l'homme mais il y aurait un homme déifié par grâce, ce qui n'est pas particulier au Christ mais commun à tous les saints bien qu'en cette grâce certains soient tenus pour plus excellents que les autres. Cette erreur est contraire à l'autorité de l'Écriture. Il est dit en effet chez Jean que : "Au commencement était le Verbe" et ensuite "Le Verbe s'est fait chair." Donc le Verbe qui était depuis toujours auprès de Dieu a pris chair et non un homme qui était auparavant déifié par grâce d'adoption. De même en saint Jean, le Seigneur dit : "Je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé" (6, 38). Or selon l'erreur de Photin, il ne convenait pas au Christ d'être descendu mais seulement d'être monté, alors que cependant l'Apôtre dit : "Qu'Il est monté, qu'est-ce sinon qu'il est descendu d'abord dans les parties inférieures de la terre" (Eph 4, 9). De cela il devient évident que dans le Christ l'ascension n'aurait pas eu lieu si sa descente n'avait pas précédé.

CHAPITRE 203: L'ERREUR DE NESTORIUS AU SUJET DE L'INCARNATION ET SA RÉPROBATION

Ce que voulant éviter, Nestorius se sépara en partie de l'erreur de Photin, car il confesse le Christ fils de Dieu non seulement par adoption de grâce mais de nature divine en laquelle Il existe coéternel au Père; en partie il est d'accord avec Photin en disant: Le Fils de Dieu n'est pas ainsi uni à un homme pour devenir une personne divine et humaine mais par la seule inhabitation en lui; et ainsi cet homme-là, de même que selon Photin était dit Dieu par la seule grâce, ainsi aussi selon Nestorius, il est dit Fils de Dieu non pas parce que il est vraiment Dieu mais à cause de l'inhabitation du Fils de Dieu en lui, laquelle se fit par grâce.

Or cette erreur répugne à l'autorité de la sainte Écriture. En effet cette union de Dieu et de l'homme, l'Apôtre l'appelle un anéantissement en disant du Fils de Dieu:

"Lui qui était en forme divine il n'a pas jugé une rapine d'être l'égal de Dieu "mais il s'est anéanti lui-même prenant forme d'esclave" (Phil 2, 6). Or ce n'est pas un anéantissement pour Dieu d'habiter la créature rationnelle par la grâce ; autrement le Père et l'Esprit Saint s'anéantiraient, car eux aussi habitent la créature rationnelle par grâce, le Seigneur disant de lui-même et du Père : "Nous viendrons en lui et nous y ferons notre demeure" (Jean 14, 23), et l'Apôtre dit de l'Esprit Saint : "L'Esprit de Dieu habite en vous" (1 Cor 3, 16). De même il ne conviendrait pas que cet homme émette des mots divins s'il n'était pas Dieu personnellement. C'est donc très pré somptueusement qu'il aurait dit : "Moi et le Père nous sommes un" (Jean 10, 30) et "Avant qu'Abraham fut j'étais" (ib. 8, 58). Le mot "je" dénote en effet la personne qui parle; or c'était un homme qui parlait; c'est donc une même personne divine et humaine. Donc pour exclure ces erreurs est-il dit dans le Symbole des Apôtres et des Pères en faisant mention de la personne du Fils "Qui a été conçu du Saint-Esprit, est né, a souffert, est mort et ressuscité." En effet ce qui est de l'homme ne serait pas attribué au Fils de Dieu si ce n'était pas la même personne du Fils de Dieu et de l'homme; car ce qui convient à une personne n'est pas de ce fait attribuable à une autre. Comme ce qui convient à Paul n'est pas pour cela attribuable à Pierre.

1. Allusion historique à ce que dit le Christ devant le grand prêtre.

CHAPITRE 204: L'ERREUR D'ARIUS AU SUJET DE L'INCARNATION ET SA RÉFUTATION

Donc pour confesser l'unité de Dieu et de l'homme, des hérétiques prirent un parti contraire en disant: de Dieu et de l'homme il n'y a pas seulement une personne mais aussi une nature. Le principe de cette erreur vient d'Anus. Celui-ci afin que ce qui est dit du Christ dans les Écritures, par quoi il est dit moindre que le Père, ne puisse être rapporté au Fils de Dieu que selon sa nature assumante, a énoncé que dans le Christ il n'y a pas d'autre âme que le Verbe de Dieu. Et ainsi lorsque le Christ dit "Mon Père est plus grand que moi ", ou comme on dit qu'il a prié ou qu'il a été contristé, cela doit être rapporté à la nature même du Fils de Dieu. Cela posé il s'en suit que l'union

du Fils de Dieu avec l'homme s'est faite non seulement en la personne mais aussi en la nature. En effet il est manifeste que de l'âme et du corps est constituée l'unité de l'humaine nature.

La fausseté d'une telle position qui affirme que le Fils est moindre que le Père on l'a montrée plus haut (ch. 41 à 43) où nous avons dit que le Fils est égal au Père. Quant à ce que le Verbe de Dieu, selon lui, était comme l'âme du Christ, on peut en démontrer la fausseté par ce qui a été dit auparavant. En effet on a montré (ch. 85 et 90) que l'âme est unie au corps comme sa forme; or il est impossible que Dieu soit la forme d'un corps (ch. 17). Et pour que peut-être Anus ne dise pas cela du Père Dieu Suprême, la même chose peut être montrée au sujet des anges qui selon leur nature ne peuvent être unis à un corps par manière de forme puisque selon leur nature ils sont séparés des corps. A fortiori donc le Fils de Dieu qui a créé ces anges, ce qu'admet Anus, ne peut être la forme d'un corps

En outre le Fils de Dieu même s'il était créature, comme Anus ose le dire, cependant selon lui il dépasse dans la béatitude tous les esprits créés. Or la béatitude des anges est si grande qu'ils ne peuvent être tristes. En effet il n'y aurait pas de vraie et entière félicité si quelque chose manquait à leurs désirs. Or la béatitude est par définition le bien final et parfait et le repos du désir. A bien plus forte raison le Fils de Dieu ne peut-il être attristé ou craindre selon sa nature.

Mais on dit qu'il fut contristé : "Jésus fut pris de peur, de dégoût et de tristesse" (Mc 14, 33). Et lui-même avoue sa tristesse en disant : "Mon âme est triste jusqu'à en mourir" (Ib. 34). Il est manifeste que cette tristesse n'était pas du corps mais d'une substance appréhensive. Il faut donc en plus du Verbe et du corps dans le Christ qu'il y eut une autre substance qui puisse souffrir la tristesse et que nous appelons l'âme.

De plus, si le Christ a pris ce qui est nôtre pour nous purifier du péché il nous était encore plus nécessaire d'être purifiés selon l'âme où le péché a son origine et qui est sujet du péché: Il n'a donc pas pris un corps sans âme mais avant tout une âme, aussi donc un corps avec une âme.

CHAPITRE 205: DE L'ERREUR D'APOLLINAIRE ET SA RÉFUTATION AU SUJET DE L'INCARNATION

Par là aussi on exclut l'erreur d'Apollinaire qui suivit d'abord Anus ne mettant dans le Christ une autre âme que le Verbe de Dieu. Mais il ne suivait pas Anus en ce qu'il faisait du Fils de Dieu une créature ; or comme beaucoup de choses sont dites du Christ qui ne peuvent pas être attribuées au corps ni convenir au créateur, telles la tristesse, la crainte et autres, il fut enfin contraint de mettre une âme au Christ pour sanctifier son corps et pouvoir être le sujet de ces passions mais qui n'avait cependant ni raison ni intelligence; mais le Verbe tenait lieu au Christ-homme d'intelligence et de raison.

Or cela est faux de beaucoup de manières. D'abord parce que c'est contraire à la nature des choses qu'une âme irrationnelle puisse être forme pour l'homme même s'il pouvait avoir la figure d'un corps. Or on ne peut rien admettre de monstrueux et contre nature dans l'incarnation du Christ. Ensuite c'eut été contraire au but de l'incarnation qui est de réparer l'humaine nature principalement quant à la partie intellectuelle qui est susceptible de péché. D'où il convenait principalement qu'Il assumât la partie intellectuelle de l'homme. On dit aussi que le Christ s'est étonné (Mt 8, 10)¹. Or l'étonnement est seulement dans l'âme rationnelle et ne peut aucunement convenir à Dieu. De même donc que la tristesse nous oblige à admettre dans le Christ une âme sensitive, de même aussi l'étonnement oblige à admettre dans le Christ une partie intellectuelle de l'âme.

1. Guérison du fils du centurion.

CHAPITRE 206: DE L'ERREUR D'EUTYCHÈS QUI POSE UNE UNION DE NATURE

Eutychès les a suivis en quelque chose. Il avance en effet qu'il y eut une seule nature de Dieu et de l'homme après l'incarnation; mais il n'avance pas qu'il manquait au Christ soit l'intelligence soit l'âme soit quelque chose de ce genre qui regarde l'intégrité de la nature. Mais la fausseté de cette opinion apparaît manifeste. En effet la nature divine est en elle-même parfaite en soi et immuable. La nature qui est parfaite en soi ne peut faire avec une autre une seule nature sans se changer en l'autre comme la nourriture en celui qui se nourrit ou que l'autre se change en elle comme le bois en feu ou que l'une et l'autre ne se transforment en une troisième comme les éléments en corps composé; or tout cela la divine immutabilité les rejette. Ce qui se change en un autre n'est pas immuable, ni ce qui peut être changé. Comme la nature divine est parfaite en elle-même il ne peut être question qu'elle se rencontre en une autre une seule nature.

De plus si on considère l'ordre des choses, l'ajout d'une plus grande perfection change la nature de l'espèce; autre en effet est l'espèce de ce qui est et vit seulement, telle la plante, que ce qui est seulement ; et ce qui est, vit et sent, tel l'animal, que ce qui est vit seulement, telle la plante. De même ce qui est, vit, sent et pense tel l'homme, est d'une autre espèce que ce qui est vit et sent seulement comme l'animal brut. Si donc cette unique nature qu'on donne au Christ, en plus de toutes ces choses posséda ce qui est divin, il s'en suit que cette autre nature fut d'une autre espèce que la nature humaine comme celle-ci est autre que l'animal brut. Et donc le Christ ne fut pas un homme de la même espèce ; ce qui se prouve être faux commencement de son Evangile en disant : "Livre de la génération de Jésus-Christ, Fils de David, Fils d'Abraham" (1, 1).

CHAPITRE 207: CONTRE L'ERREUR MANICHÉENNE QUI DIT QUE LE CHRIST N'EUT PAS DE CORPS MAIS SEULEMENT UNE APPARENCE

De même que Photin avait évacué le mystère de l'Incarnation en enlevant au Christ la nature divine, ainsi Mani le fit en lui enlevant la nature humaine. Comme il prétendait en effet que toute la nature corporelle avait été créée par le diable et qu'il ne convenait pas que le Fils du Dieu bon assumât une créature du diable il mit donc en avant que le Christ n'avait pas une vraie chair mais seulement une apparence; et tout ce qui est raconté dans les Evangiles au sujet du Christ appartenant à sa nature humaine il affirmait que tout cela s'était passé en apparence et non en réalité.

Une telle position contredit manifestement la Sainte

Écriture qui affirme que le Christ est né d'une vierge, fut circoncis, ayant eu faim, ayant mangé et enduré tout ce qui appartient à la nature de l'humaine chair. Ce que disent les Evangiles serait donc faux qui racontent cela du Christ?

De nouveau, le Christ dit de lui-même : "Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité" (Jean 18, 37). Il n'eut pas été témoin de la vérité, mais de la fausseté s'il avait fait voir en lui ce qu'il n'était pas, surtout après avoir prédit qu'il souffrirait des choses qu'on ne peut souffrir sans une vraie chair: qu'il serait livré aux mains des hommes, conspué, flagellé, crucifié. Dire donc que le Christ n'a pas eu de vraie chair ni d'avoir supporté rien de ce genre en vérité mais en imagination c'est faire du Christ un imposteur.

En outre détromper les hommes dans leur persuasion la plus intime c'est le fait d'un fourbe or le Christ a détrompé ses disciples dans une telle persuasion. En effet lorsqu'après sa résurrection il apparut à ses disciples qui croyaient voir en lui un esprit ou quelque fantôme il dit:

" Touchez et vous verrez qu'un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai" (Lc 24, 39). Et dans un autre endroit comme Il marchait sur la mer, ses disciples estimant que c'était un fantôme et à cause de cela étant dans la crainte, le Seigneur de leur dire: "C'est -bien moi, ne craignez pas" (Mt 14, 27; Mc 6, 50; Jean 6, 20). Si donc l'opinion des disciples est vraie, il est nécessaire de dire que le Christ fut un imposteur; or le Christ est la vérité comme il le dit de lui-même (Jean 14, 6). Donc une telle opinion est fausse.

CHAPITRE 208: CONTRE VALENTIN: LE CHRIST EUT UN VRAI CORPS QUI N'ÉTAIT PAS DU CIEL

Valentin admet bien que le corps du Christ était réel; mais il disait qu'Il n'avait pas pris chair de la Vierge, mais qu'Il avait apporté du ciel un corps formé qui traversa la Vierge, comme l'eau traverse le canal, et qu'Il n'en a rien reçu. Cela est aussi contraire à la vérité de l'Écriture. L'Apôtre dit en effet : "Qui a été fait de la semence de David selon la chair" (Rom 1, 3) et "Dieu envoya son Fils unique fait de la femme" (Gal 4, 4). Et Mathieu dit aussi: "Et Jacob engendra Joseph l'époux de Marie de laquelle est né Jésus, qu'on appelle le Christ" (1, 16) et ensuite il la nomme sa mère:

"Comme sa mère Marie était fiancée à Joseph" (ib. 18). Ces affirmations seraient fausses si le Christ n'avait pas pris chair de la Vierge. Il est donc faux qu'il ait apporté un corps céleste. Mais ce que l'Apôtre dit : "Le second homme est céleste venu du ciel" (1 Cor 15, 47) doit être compris qu'il descendit du ciel selon la divinité non selon la substance du corps.

Encore, il n'y aurait aucun motif pourquoi Il eût apporté un corps du ciel et fût entré dans le sein de la Vierge s'il n'en avait rien pris. Mais il y aurait quelque feinte de laisser voir, en sortant du sein de la Vierge, qu'Il en reçût une chair sans l'avoir reçue. Comme donc toute fausseté est étrangère au Christ il faut simplement admettre que le Christ vint aussi du sein de la Vierge dont Il en a reçu sa chair.

3°) Qu'est-ce que l'Incarnation ? (ch. 209 à 212)

CHAPITRE 209: QUE DIT AU SUJET DE L'INCARNATION?

De ce qu'on a dit jusqu'à présent on peut conclure selon la vérité de la foi catholique que le Christ eut un vrai corps de notre nature, une âme rationnelle, en même temps et avec cela une parfaite divinité. Or ces trois substances se rencontrent dans une seule personne mais non dans une seule nature.

Pour exposer cette vérité certains se sont engagés dans des voies erronées. Certains en effet considérèrent que tout ce qui advient à quelqu'un après son être complet lui est ajouté accidentellement, tel un vêtement ; ainsi, disent-ils, par une union accidentelle l'humanité a été unie à la divinité dans la personne du Fils de sorte que la nature assumée se rapporterait à la personne du Fils de Dieu comme le vêtement à l'homme. En confirmation de cela ils citent ce que dit l'Apôtre au sujet du Christ : "Et on le tenait extérieurement pour un homme" (Ph 2, 7).

De nouveau ils considéraient que de l'union de l'âme et du corps résulte un individu de nature rationnelle qu'on appelle "personne". Si donc l'âme dans le Christ eut été unie au corps ils ne pouvaient pas s'apercevoir qu'au contraire une telle union constituait une personne. Il y aurait donc deux personnes dans le Christ c'est-à-dire celle qui assume et l'autre assumée ; en effet dans l'homme qui est vêtu il n'y a pas deux personnes, car le vêtement n'est pas une personne. Or si le vêtement était une personne, il s'en suivrait que dans un homme vêtu il y a deux personnes. Afin d'éviter cela d'autres ont dit que l'âme du Christ ne fut jamais unie au corps, mais que la personne du Fils de Dieu a pris séparément l'âme et le corps. Mais cette opinion en voulant éviter un inconvénient est tombée dans un plus grave. Il s'en suit en effet nécessairement que le Christ n'a pas été un vrai homme. En effet la vérité de la nature humaine exige l'union de l'âme et du corps; car est homme celui qui est composé des deux. Il s'en suivrait aussi que le Christ ne fut pas une vraie chair et qu'aucun de ses membres ne fut réel. Sans âme en effet il n'y a ni oeil, ni chair, ni os sinon que d'une manière équivoque comme quelque chose en peinture ou en sculpture. Il s'en suivrait aussi que le Christ ne fut pas réellement mort: car la mort est privation de la vie. Il est en effet manifeste que la vie divine ne peut être supprimée par la mort ; et le corps n'a pu être vivant s'il n'a été uni à une âme. Il s'en suivrait de plus que le corps du Christ n'a pu avoir de sensation, car le corps n'a pas de sensation s'il n'est uni à une âme.

Encore: cette opinion retombe dans l'erreur de Nestorius tout en voulant l'éviter. En ceci en effet consiste l'erreur de Nestorius quand il avance que le Verbe de Dieu fut uni au Christ homme selon l'habitation de la grâce de sorte que le Verbe de Dieu a été dans cet homme comme dans son temple. Il n'importe guère qu'ils disent à ce sujet que le Verbe est en l'homme comme dans un temple et que la nature humaine advient au Verbe comme un vêtement, si ce n'est que cette dernière opinion est pire, car elle ne peut confesser que le Christ est un vrai homme. Elle a donc été justement condamnée.

Encore: un homme vêtu ne peut être personne d'un habit ou d'un vêtement et on ne peut dire qu'il est de l'espèce vêtement. Si donc le Fils de Dieu a pris la nature humaine comme vêtement il ne peut aucunement être une personne de nature humaine ni aussi de même espèce que les autres hommes. Et cependant l'Apôtre dit de Lui qu'il "fut comme les autres hommes" (Ph 2, 7). D'où il ressort que cette opinion est à rejeter totalement.

CHAPITRE 210: IL N'Y A PAS EN LUI DEUX HYPOSTASES

D'autres ont voulu éviter ces inconvénients et ils ont dit que dans le Christ l'âme fut unie à un corps et que d'une telle union un homme s'est constitué qu'ils disent assumé par le Fils de Dieu en l'unité d'une personne en raison de quoi, disent-ils, cet homme est Fils de Dieu et le Fils de Dieu est cet homme. Et parce que cette "assomption" se termine, disent-ils, en l'unité de la personne ils confessaient à la vérité dans le Christ une seule personne de Dieu et de l'homme; mais parce que cet homme qu'ils disent constitué d'une âme et d'un corps est un suppôt ou hypostase d'humaine nature ils posent dans le Christ deux suppôts et deux hypostases, l'une de nature humaine créée et temporelle, l'autre de nature divine increée et éternelle. Or cette position quoique verbalement différente de celle de Nestorius, cependant examinée à fond de l'intérieur revient à celle de Nestorius. Il est manifeste en effet que la personne n'est rien autre que la substance individuelle de nature rationnelle; or l'âme humaine est rationnelle. Et de cela même qu'on pose dans le Christ une hypostase ou suppôt de nature humaine, temporel et créé, on pose aussi dans le Christ une personne temporelle, créée ; c'est en effet ce que signifie le mot "suppôt" ou "hypostase" c'est-à-dire une substance individuelle. Mettant donc dans le Christ deux suppôts ou deux hypostases, s'ils comprennent ce qu'ils disent, ils doivent admettre qu'il y a deux personnes.

De même ce qui diffère comme suppôt fait que ce qui est propre à l'un ne peut convenir à un autre. Si donc ce n'est pas le même suppôt que le Fils de Dieu et le fils de l'homme il suit que ce qui est du fils de l'homme ne peut être attribué au Fils de Dieu ni inversement. On ne pourra donc pas dire qu'un Dieu a été crucifié ou né de la Vierge Marie, ce qui est l'impiété nestorienne.

Si quelqu'un voulait dire à cela que ce qui est de cet homme est attribué au Fils de Dieu et inversement à cause de l'unité de la personne, bien qu'il y ait des suppôts divers, cela ne peut pas tenir. Il est manifeste en effet que le suppôt éternel du Fils de Dieu n'est pas autre que sa personne même. Donc tout ce qui est dit du Fils de Dieu en raison de sa personne se dirait également de lui en raison de son même de son suppôt; mais ce qui est de l'homme n'est pas dit de Lui en raison de son suppôt parce qu'on pose que le Fils de Dieu diffère du fils de l'homme comme suppôt. Ni donc ne pourront être dits de la personne du Fils de Dieu les choses qui sont propres du fils de l'homme, comme naître de la Vierge, mourir et autres choses semblables.

Encore, si au sujet d'un suppôt temporel quelconque on lui attribue le nom divin, c'est du récent et du nouveau. Mais tout ce qui est récent et nouveau et qu'on applique à Dieu ce n'est pas Dieu sinon qu'on le fait Dieu; or ce qu'on a fait Dieu n'est pas Dieu naturellement mais par adoption seulement. Il s'en suit donc que cet homme n'aura pas été Dieu vraiment et naturellement, mais seulement par adoption, ce qui revient à l'erreur de Nestorius (ch. 203).

CHAPITRE 211: DANS LE CHRIST IL N'Y A QU'UN SUPPÔT ET QU'UNE PERSONNE

Ainsi donc il faut dire que dans le Christ non seulement il y a une seule personne divine et humaine, mais aussi un seul suppôt et une seule hypostase; non pas une nature mais deux. Pour en faire l'évidence il faut considérer que ces trois noms : personne, hypostase et suppôt désignent une certaine entèreté (intégrité). En effet on ne peut pas dire que la main ou la chair ou toute autre partie soit une personne ou une hypostase ou un suppôt mais ce tout qui est cet homme. Mais les noms qui sont communs aux individus, substances et accidents, peuvent s'appliquer au tout ou aux parties, comme "individu" et "singulier". Car les parties ont quelque chose de commun avec les accidents c'est-à-dire qu'elles ne sont pas par elles-mêmes mais sont dans les autres, bien que de manière différente. On peut donc dire que la main de Socrate ou de Platon est quelque chose d'individuel ou de singulier, bien qu'elle ne soit ni hypostase, ni suppôt, ni personne.

De plus il faut aussi savoir que des choses réunies, considérées en elles-mêmes constituent parfois une entèreté, mais que réunies autrement où s'ajoute quelque chose d'autre il n'y a plus cette entèreté ainsi dans la pierre la rencontre des quatre éléments fait un tout ; d'où ce qui est composé des éléments peut être dit suppôt dans la pierre ou l'hypostase qu'est cette pierre, mais non pas personne parce que ce n'est pas une hypostase de nature rationnelle. Quant à la composition des éléments dans l'animal, elle ne constitue pas un tout mais une partie, c'est-à-dire le corps, car il est nécessaire que quelque chose d'autre advienne pour l'animai complet c'est-à-dire l'âme ; d'où l'ensemble des éléments ne constitue pas chez lui un suppôt ou une hypostase, mais c'est tout l'animal qui est hypostase ou suppôt. Cependant ce n'est pas que l'ensemble des éléments dans l'animal soit moins efficace que dans la pierre mais bien davantage parce qu'ordonné à une chose meilleure.

Ainsi donc chez les hommes l'union de l'âme et du corps constitue l'hypostase et le suppôt car rien d'autre n'est au-delà de ces deux. Dans le Seigneur Jésus en plus de l'âme et du corps advient une troisième substance c'est-à-dire la divinité. Il n'y a donc pas mis à part le suppôt, l'hypostase, comme non plus la personne dans ce qui est constitué de l'âme et du corps; mais le suppôt ou hypostase ou la personne est ce qui subsiste des trois c'est-à-dire le corps, l'âme et la divinité; et ainsi dans le Christ, de même qu'il n'y a qu'une seule personne ainsi aussi un suppôt et une hypostase,

Mais l'âme advient au corps d'une autre manière que la divinité à ces deux. Car l'âme advient au corps comme forme existante du corps ; d'où de ces deux se constitue une nature qu'on appelle la nature humaine. Mais la divinité n'advient pas à l'âme et au corps comme leur forme ni comme une partie ; en effet cela est contraire à la perfection divine. D'où de la divinité, de l'âme et du corps ne se constitue pas une seule nature; mais la nature divine elle-même entièrement elle-même et sans mélange s'est assumée d'une manière incompréhensible et ineffable la nature humaine constituée de corps et d'âme ; et cela provient de son infinie vertu. Nous constatons en effet que plus la vertu d'un agent est grande d'autant mieux s'adjoint-il un instrument pour accomplir son oeuvre. De même donc que la vertu divine est de sa nature infinie et incompréhensible : ainsi le mode par lequel le Christ s'est uni la nature humaine comme un instrument ordonné au salut de l'homme est pour nous ineffable et dépassant toute autre union de Dieu et de la créature.

Et parce que, comme nous l'avons déjà dit, la personne, l'hypostase et le suppôt désignent quelque chose d'entier, si la nature divine dans le Christ est une part et non un tout comme l'âme dans la composition de l'homme, l'unique personne du Christ ne se tiendrait pas seulement du côté de la nature divine mais serait constituée des trois comme aussi dans l'homme la personne, l'hypostase et le suppôt est ce qui est constitué de l'âme et du corps. Mais parce que la nature divine est un tout qui assume la nature humaine en une union ineffable, la personne se tient du côté de la divine nature de même que l'hypostase et le suppôt. L'âme et le corps sont attirés vers la personnalité de la personne divine pour que soit la personne du Fils de Dieu comme aussi la personne du fils de l'homme, comme l'hypostase et le suppôt.

On peut aussi trouver dans les créatures quelque chose de semblable. En effet le sujet et l'accident ne sont pas ainsi unis qu'ils constituent une troisième chose. Le sujet dans cette union n'est pas une partie mais comme un tout qui est la personne, l'hypostase et le suppôt. Mais l'accident est attiré à la personnalité du sujet pour que soit de la même personne l'homme et sa blancheur, et semblablement même hypostase et même suppôt. Ainsi donc selon une certaine ressemblance la personne, l'hypostase et le suppôt du Fils de Dieu sont personne, hypostase et suppôt de l'humaine nature dans le Christ. D'où certains à cause de cette ressemblance ont osé dire que l'humaine nature dans le Christ dégénère en accident et qu'elle serait unie accidentellement au Fils de Dieu, ne distinguant pas la vérité de la ressemblance.

Il est donc clair par ce qui précède qu'il n'y a pas dans le Christ d'autre personne que l'éternelle, qui est la personne du Fils de Dieu, ni d'autre hypostase ou suppôt; d'où lorsqu'on dit "cet homme" en désignant le Christ on y inclut le suppôt éternel. Ni cependant en suite de cela il n'y a pas d'équivoque en ce mot "homme" dit du Christ et des autres hommes; car l'équivoque ne vient pas de la diversité de ce qui est posé mais de ce qui est signifié. Le mot "homme" attribut de Pierre et du Christ signifie la même chose c'est-à-dire leur nature humaine mais ne pose pas une même chose, car ici il s'agit du suppôt éternel et là du suppôt créé.

Mais parce que de tout suppôt d'une nature donnée on peut dire ce qui se rapporte à cette nature dont est le suppôt, le suppôt étant le même dans le Christ pour sa nature divine et humaine, il est évident que de ce suppôt de deux natures, soit que le nom suppose la divine nature ou la personne, ou l'humaine nature, on peut dire indifféremment ce qui est de la nature divine et ce qui est de la nature humaine: par exemple si nous disons que le Fils de Dieu est éternel et que le Fils de Dieu est né de la Vierge; et de même nous pouvons dire que cet homme est Dieu et qu'Il a créé les étoiles et qu'Il est né, mort et ressuscité.

Ce qui est attribué à un suppôt est attribut selon une forme ou une manière comme Socrate est blanc selon la blancheur et est rationnel selon l'âme. Or on a dit plus haut (ch. 209 à 211) qu'il y a deux natures dans le Christ et un suppôt. Si donc on se réfère au suppôt il est indifférent d'attribuer au Christ l'humain ou le divin. Il faut cependant distinguer selon quoi l'un et l'autre sont attribués, car les choses divines sont dites du Christ selon la nature divine et les choses humaines selon la nature humaine,

CHAPITRE 212: DE CE QUI EST DIT DANS LE CHRIST UN OU MULTIPLE

Comme dans le Christ il y a une personne et deux natures il faut considérer à partir de leur convenance ce qui doit être dit un dans le Christ et ce qui est multiple. En effet tout ce qui est multiplié selon la différence de nature doit être dans le Christ reconnu multiple. Quant à cela il faut d'abord considérer: comme la nature est acquise par génération ou naissance, il est nécessaire que comme dans le Christ il y a deux natures il y ait aussi deux générations ou naissances: une éternelle selon laquelle il acquiert la nature divine du Père, l'autre temporelle selon laquelle il acquiert la nature humaine de sa mère.

Semblablement aussi tout ce qui est légitimement attribué à Dieu et à l'homme concernant la nature il est nécessaire qu'ils soient dits multiples dans le Christ. Or on attribue à Dieu l'intelligence et la volonté et leurs perfections, par exemple la science ou sagesse, la charité ou justice, choses qui sont aussi attribuées à l'homme (comme) appartenant à la nature humaine. Car la volonté et l'intelligence sont des parties de l'âme et leurs perfections sont sagesse, justice et autres. Il faut donc mettre dans le Christ deux intelligences c'est-à-dire humaine et divine et également deux volontés; aussi une double science ou (aussi) charité, créée et incréée.

Quant au suppôt ou hypostase, il faut n'en admettre qu'un seul dans le Christ; d'où si on entend par l'être d'un unique suppôt on dira que dans le Christ il n'y a qu'un être. Il est en effet évident que des parties séparées ont chacune leur propre être; mais selon qu'elle sont considérées dans leur tout elles n'ont pas leur être mais elles sont toutes par l'être du tout. Si donc nous considérons le Christ lui-même comme un tout, suppôt de deux natures, il n'aura qu'un être, de même qu'un seul suppôt.

Et comme les actions sont celles des suppôts il a semblé à certains que de même que dans le Christ il n'y a qu'un suppôt il n'y aurait aussi qu'une opération. Mais ils se trompent; car en tout individu il y a beaucoup d'opérations, s'il se trouvent plusieurs principes de ces opérations, comme dans l'homme autre est l'opération de penser et autre celle de sentir à cause de la différence du sens avec l'intelligence ; comme dans le feu il y a une différence entre sa chaleur et son ascension selon ce qu'il y a de chaud et de léger. Or la nature est comparée à l'opération comme son principe. Il n'y a donc pas une seule opération dans le Christ à cause d'un seul suppôt, mais deux à cause des deux natures, comme inversement dans la Trinité il y a une opération de trois personnes à cause d'une nature.

Cependant l'opération humaine dans le Christ a quel que part à l'opération de la vertu divine. En effet de tout ce qui se rencontre dans un suppôt lui vient en aide ce qui est principal, le reste comme instrument, comme les autres parties de l'homme sont instruments de l'intelligence. Ainsi donc dans le Christ son humanité peut être regardée comme organe de la divinité. Or il est clair que l'instrument agit en vertu de l'agent principal. D'où dans l'action de l'instrument n'intervient pas seulement la vertu de l'instrument mais aussi celle de l'agent principal, comme on fait un coffre au moyen d'une hache en tant qu'elle est sous la direction de l'artisan. Ainsi donc aussi l'activité humaine du Christ recevait une impulsion divine par delà la vertu de l'homme. En effet en touchant un lépreux il y avait activité humaine, mais que cet attouche ment guérît venait du pouvoir divin. Et de cette manière toutes ses actions et passions humaines furent salutaires de par la vertu divine. C'est pourquoi Denys appelle théandrique l'activité humaine du Christ c'est-à-dire humano-divine parce qu'elle procédait ainsi de son humanité cependant que s'exerçait la vertu divine.

Certains aussi jettent un doute sur sa filiation, si elle est unique dans le Christ à cause de l'unité du suppôt ou double à cause de la dualité de sa naissance. Il semble bien qu'il y en ait deux, car la cause étant multiple les effets sont multiples : or la naissance est cause de la filiation. Comme donc il y a deux naissances dans le Christ il suit semble-t-il qu'il y ait deux filiations. Rien n'empêche que la filiation soit une relation personnelle c'est-à-dire constituant une personne : ce qui est vrai en effet de la filiation divine. Sa filiation humaine ne constitue pas une personne mais vient s'ajouter à une personne constituée. De même aussi rien n'empêche qu'un homme par une unique filiation se rapporte à un père et à une mère parce que c'est de la même naissance qu'il naît du père et de la mère. Or où est la même cause de relation là aussi la relation est une réellement, bien que les rapports soient multiples. En effet rien ne s'oppose que quelque chose ait rapport à une autre sans que réellement existe en elle une relation comme ce qui est connaissable se rapporte à la connaissance sans relation en lui : ainsi aussi rien n'empêche qu'une même relation réelle ait plusieurs rapports. Car de même qu'une relation en sa cause est une chose, ainsi aussi elle est une ou multiple et de même comme le Christ n'est pas né de la même naissance de père et de mère il semble que deux relations réelles soient en lui à cause des deux naissances.

Mais autre chose s'oppose à ce qu'il y ait plusieurs filiations réelles dans le Christ. En effet tout ce qui naît d'un autre n'est pas pour cela son fils mais seulement le suppôt complet. En effet la main n'est pas fille de quelqu'un, ni le pied son fils, mais bien le tout singulier qui est Pierre ou Jean. Donc le propre sujet de la filiation est le suppôt. Or on a montré plus haut (ch. 210 et 211) que dans le Christ il n'est pas d'autre suppôt que l'incréé auquel dans le temps ne peut advenir une relation réelle mais comme nous l'avons dit (ch. 99) toute relation de Dieu à la créature est seulement de raison. Il faut donc que la filiation par laquelle le suppôt éternel du Fils se rapporte à la Vierge sa mère ne soit pas une relation réelle mais seulement un rapport de raison ; ce qui n'empêche pas que le Christ soit vraiment et réellement le Fils de la Vierge sa mère parce qu'Il est réellement né d'elle. De même aussi Dieu est vraiment et réellement le Seigneur de la créature parce qu'il possède le pouvoir réel de maîtriser la créature et cependant la relation de maîtrise n'est attribuée que selon la raison. Mais s'il y avait dans le Christ plusieurs suppôts, comme certains l'ont avancé, rien n'empêcherait de mettre dans le Christ deux filiations parce que à la filiation temporelle serait sous-jacent le suppôt créé.

4°) La grâce du Christ (ch. 213 à 216)

CHAPITRE 213: IL FALLAIT QUE LE CHRIST FÛT PARFAIT EN GRÂCE ET EN SAGESSE DE VÉRITÉ

Comme on vient de le voir l'humanité du Christ est pour sa divinité comme son organe; or la disposition et la qualité des organes s'apprécient surtout à partir de la fin et aussi de l'aptitude de celui qui utilise un instrument ; d'après cela nous pouvons considérer quelle fut la qualité de la nature humaine que le Verbe de Dieu a assumée. Or la fin pour laquelle le Verbe de Dieu a revêtu la nature humaine est le salut et la réparation de l'humaine nature. Il a donc fallu que le Christ, selon la nature humaine, soit tel qu'Il puisse être, conformément à elle, auteur de notre salut.

Or le salut consiste dans la jouissance divine qui rend l'homme bienheureux; et c'est pourquoi il a fallu que le Christ selon la nature humaine jouisse parfaitement de Dieu. En effet un principe en quelque genre que ce soit doit être parfait. Or la jouissance divine est faite de deux choses, selon la volonté et selon l'intelligence : selon la volonté en adhérant à Dieu parfaitement par amour, selon l'intelligence en connaissant Dieu parfaitement. Or la parfaite adhésion de la volonté à Dieu par amour c'est la grâce par laquelle l'homme est justifié, selon la lettre aux Romains : "Justifiés par grâce gratuitement" (3, 24). De là en effet vient que l'homme est juste en ce qu'il s'attache à Dieu par la grâce. La parfaite connaissance de Dieu se fait par la lumière de la sagesse qui est connaissance de la vérité divine. Il a donc fallu que le Verbe de Dieu incarné soit parfait en grâce et en la sagesse véritable. D'où il est dit : "Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire comme Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité" (Jean 1, 14).

CHAPITRE 214: LA PLÉNITUDE DE GRÂCE DU CHRIST

On doit d'abord traiter de la plénitude de sa grâce. A ce sujet il faut savoir que le mot ((grâce" peut s'entendre de deux façons: d'une façon qui est d'être agréable; nous disons en effet que quelqu'un a la grâce de quelqu'un parce qu'il lui est agréable. D'une autre façon de ce qui est donné gratuitement. On dit en effet que l'un fait une grâce à l'autre lorsqu'il lui accorde gratuitement un bienfait ; et ces deux acceptions de la grâce ne sont pas totalement distinctes. En effet on donne quelque chose gratuitement à un autre parce que celui à qui l'on donne est agréable à celui qui donne, soit absolument soit à un certain égard. Absolument, quand le bénéficiaire agréé au bienfaiteur qui se l'attache d'une certaine manière. En effet ceux qui nous agréent, nous nous les attirons autant que nous le pouvons dans la mesure et de la façon qu'ils nous sont agréables. A un certain égard, quand le bénéficiaire agréé au bienfaiteur pour en recevoir quelque chose mais non jusqu'à se l'attacher. D'où il ressort que quiconque possède ce qui lui est donné gratuitement n'est pas pour cela agréé par le bienfaiteur.

Et donc on distingue habituellement une double grâce, l'une qui est simplement grâce donnée gratuitement, l'autre qui aussi rend agréable. Est donné gratuitement ce qui n'est dû en aucune manière. Quelque chose est dû de deux manières : d'une part selon la nature, d'autre part selon l'opération. Selon la nature est dû à une chose ce que l'ordre naturel de cette chose exige, ainsi il est dû à l'homme qu'il ait une raison, des mains et des pieds. Selon l'opération comme la rémunération à celui qui travaille. Ces dons-là sont donc donnés gratuitement aux hommes par Dieu, et qui excèdent l'ordre de la nature, et qui ne sont pas acquis méritoirement bien qu'aussi ce qui est donné par Dieu pour des mérites parfois ne perde pas son nom ou sa raison de grâce, soit que le principe du mérite vient de la grâce, soit aussi que soit donné en surabondance ce que ne requièrent pas les mérites de l'homme, comme il est dit : "La grâce de Dieu, c'est la vie éternelle" (Rom 6, 23).

Parmi ces dons il y en a qui excèdent les possibilités de l'humaine nature et ne sont pas une rétribution pour des mérites, ils ne rendent pas non plus agréable à Dieu celui qui les a, comme les dons de prophéties, de faire des miracles, de science et de doctrine ou quelque autre chose accordée par Dieu. Par eux en effet on n'est pas uni à Dieu sinon peut-être par une certaine similitude nous faisant participer à sa bonté et de cette manière tout peut nous assimiler à Dieu. Certains dons

rendent l'homme agréable à Dieu et unissent à Lui. Et non seulement on les appelle grâces en ce qu'ils sont donnés gratuitement mais aussi en ce qu'ils rendent l'homme agréable à Dieu.

Or double est l'union avec Dieu: l'une par l'affection et c'est la charité qui en quelque sorte par l'affection fait que l'homme est un avec Dieu, comme il est écrit "Celui qui adhère à Dieu est une seule âme (avec Lui) " (I Cor 6, 17). Par elle aussi Dieu habite en l'homme:

" Si quelqu'un m'aime il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure" (Jean 14, 23). Elle fait aussi que l'homme habite en Dieu: "Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui" (Jean 4, 16). Celui-là donc par le don gratuit reçu est rendu agréable à Dieu et est conduit jusqu'à devenir un esprit avec lui par l'amour de charité de sorte que lui-même soit en Dieu et Dieu en lui. D'où l'Apôtre dit que sans la charité les autres ne sont pas d'utilité pour les hommes, parce qu'ils ne peuvent rendre agréable à Dieu si la charité ne s'y trouve pas (I Cor 13, 1 sq). Mais cette grâce est commune à tous les saints. D'où le Christ-homme la demande pour ses disciples en priant : "Pour qu'ils soient un" (Jean 17, 22) c'est-à-dire par le lien de l'amour "Comme nous aussi sommes un ".

Il y a cette autre union de l'homme avec Dieu non seulement par l'affection ou l'inhabitation mais encore par l'unité hypostatique ou de la personne c'est-à-dire qu'une et même hypostase est Dieu et homme. Cette union -est propre au Christ dont on a déjà dit plusieurs choses (ch. 202 à 212). C'est aussi une grâce singulière de l'homme Christ d'être uni à Dieu dans l'unité de la personne; et c'est un don gratuit car il excède la faculté naturelle et aucun mérite ne le précède. Mais il le rend infiniment agréable à Dieu de sorte qu'il est dit de lui singulièrement : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me suis complu" (Mat 3, 17 et 17, 5).

Il y a cependant cette différence entre l'une et l'autre grâces que la grâce qui unit l'homme à Dieu par l'affection est quelque chose d'habituel dans l'âme; car comme cette union se fait par acte d'amour, et les actes parfaits procèdent par habitus, il faut à cette très parfaite disposition par laquelle l'âme est unie à Dieu par l'amour qu'une grâce habituelle soit infusée dans l'âme. Mais l'être personnel ou hypostatique ne vient pas d'une disposition (habitus) mais des natures dont sont les hypostases ou les personnes.

Donc l'union de la nature humaine avec Dieu en l'unité de la personne ne se fait pas au moyen d'une grâce habituelle mais par la réunion des natures elles-mêmes en une seule personne.

Dans la mesure où une créature s'approche plus près de Dieu dans la même mesure participe-t-elle davantage de la bonté divine et est-elle remplie sous son influence de dons plus abondants, comme participe plus à la chaleur du feu celui qui s'en approche davantage. Or aucune manière de s'approcher davantage de Dieu pour une créature n'existe ni ne peut être imaginée que de lui être unie dans l'unité de la personne. Donc de par l'union elle-même de la nature humaine à Dieu dans l'unité de la personne il s'en suit que l'âme du Christ fut plus que toutes les autres remplie des dons habituels de la grâce. Et ainsi la grâce habituelle du Christ ne dispose pas à l'union mais plutôt elle est l'effet de cette union ; ce qui devient manifeste par la manière même de s'exprimer de l'Évangéliste dans les paroles déjà citées : "Nous l'avons vu comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité" (Jean 1, 14). Or cet homme le Christ est le Fils unique du Père en tant que le Verbe s'est fait chair. De ce que donc le Verbe s'est fait chair il en est résulté qu'il est plein de grâce et de vérité.

Où se trouve une grande plénitude de bonté et de perfection, en est plus rempli ce qui déborde sur les autres choses, comme brille davantage ce qui illumine les autres. Donc comme cet homme le Christ avait obtenu la plénitude suprême de la grâce comme Fils unique du Père, il s'en est suivi qu'elle débordait de lui sur les autres, de sorte que le Fils de Dieu fait homme fit des hommes des Dieux et des Fils de Dieu, selon l'Apôtre "Dieu envoya son Fils fait de la femme né sous la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi pour que nous recevions l'adoption des fils" (Gal 4,4 sq).

De ce que du Christ la grâce et la vérité dérivent en d'autres il est juste qu'Il soit la tête de l'Église. Car c'est de la tête aux membres, qui lui sont naturellement conformes, que d'une certaine façon les

sensations et les mouvements dérivent De même c'est du Christ que la grâce et la vente dérivent chez les autres hommes. D'ou aux Ephésiens "Et Il l'a donné comme tête sur toute l'Eglise qui est son corps" (Eph 1, 22 sq).

Il peut aussi être dit la tête non seulement des hommes, mais aussi des anges quant à l'influence et à l'excellence quoique non quant à une conformité de nature selon la même espèce. D'ou avant les paroles précitées l'Apôtre dit que Dieu l'a constitué, c'est-à-dire le Christ, à sa droite dans les cieus au-dessus de toute principauté, puissance, et vertu et domination.

Ainsi donc d'après ce qui précède on attribue habituellement au Christ trois grâces: d'abord la grâce d'union selon laquelle la nature humaine, sans aucun mérite précédent, a reçu le don d'être unie au Fils de Dieu en personne; ensuite une grâce singulière par laquelle l'âme du Christ plus que toutes les autres fut remplie de grâce et de vérité; enfin la grâce capitale selon laquelle la grâce déborde de Lui sur d'autres. Ces trois choses l'Evangéliste les fait se succéder dans l'ordre : quant à la grâce d'union il dit : "Le Verbe s'est fait chair"; quant à la grâce singulière: "Nous l'avons vu comme un Fils unique du Père plein de grâce et de vérité." Quant à la grâce capitale il ajoute: "Et de sa plénitude nous avons tous reçu" (Jean 1, 14 et 16).

CHAPITRE 215: LA GRÂCE DU CHRIST EST INFINIE

Il est propre au Christ que sa grâce soit infinie, car au témoignage de saint Jean-Baptiste, Dieu n'a pas mesuré son Esprit au Christ-homme comme il est dit en Jean chapitre trois (y. 34)'. Aux autres, l'Esprit est donné avec mesure : "A chacun de nous la grâce est donnée selon la mesure du don du Christ" (Eph 4, 7). Si on rapporte cela à la grâce d'union il n'y a aucun doute sur ce qui en est dit. Car aux autres saints il est donné d'être des dieux ou fils de Dieu par participation à partir de l'infusion d'un don qui étant créé est nécessairement fini comme les autres créatures. Mais il est donné au Christ selon la nature humaine d'être Fils de Dieu par nature et non par participation. Or de sa nature la divinité est infinie. De par l'union elle-même il a reçu un don infini; d'où il n'y a aucun doute à ce que la grâce d'union soit infinie.

Mais au sujet de la grâce habituelle on peut douter qu'elle soit infinie ; comme en effet cette grâce est un don créé il faut admettre qu'elle est finie en son essence. Mais elle -peut être dite infinie pour une triple raison. D'abord de la part de celui qui la reçoit. En effet il est manifeste que la capacité de n'importe quelle nature créée est finie parce que bien qu'elle puisse recevoir un bien infini par la connaissance et la jouissance cependant elle ne peut le recevoir infiniment. Il y a donc pour toute créature selon son espèce ou sa nature une mesure déterminée selon sa capacité ; ce qui cependant n'empêche pas la divine puissance de pouvoir faire une autre créature de capacité plus grande. Mais elle ne serait plus de la même nature spécifique, comme quand on ajoute l'unité au nombre trois n a une autre sorte de nombre. Quand donc on ne donne pas à quelqu'un autant de la bonté divine qu'il en est capable selon son espèce naturelle, cela lui est donné selon une certaine mesure. Mais quand la capacité naturelle est remplie, ce ne lui est plus donné selon une mesure car s'il y a une limite chez celui qui reçoit, il n'y en a pas chez celui qui donne, qui est disposé à tout donner, comme celui qui portant un vase va à la rivière trouve de l'eau à sa disposition et à volonté bien qu'il la reçoive avec mesure à cause de la quantité- déterminée du vase. Ainsi donc la grâce habituelle du Christ est finie selon l'essence et elle est dite donnée infiniment et non selon une mesure parce qu'elle est donnée selon qu'en est capable sa nature créée.

Ensuite elle est infinie du côté même du don reçu. Rien n'empêche en effet que quelque chose soit fini selon son essence qui cependant en raison d'une certaine forme est infini. En effet l'infini selon l'essence est ce qui a toute la plénitude de l'être; ce qui n'appartient qu'à Dieu qui est l'être même. Mais si l'on suppose une forme spéciale n'existant pas dans un sujet, comme la blancheur et la chaleur, elle n'aurait pas une essence infinie parce que limitée à un genre ou une espèce, mais elle posséderait toute la plénitude de l'espèce d'où à raison de l'espèce elle serait sans limite ni mesure ayant tout ce qui peut appartenir à cette espèce. Mais si la blancheur ou la chaleur sont reçues dans un sujet elles n'ont pas toujours tout ce qui est de la raison de cette forme, toujours et

nécessairement, mais seulement quand elles ont toute la perfection possible c'est-à-dire que la manière de posséder égale la possibilité de ce qui est reçu. Ainsi donc la grâce habituelle du Christ fut finie selon l'essence cependant elle est dite sans limite ni mesure parce que tout ce qui pouvait être en raison de la grâce le Christ l'a entièrement reçu. Les autres ne reçoivent pas tout, mais l'un ainsi, l'autre autrement. En effet il y a des partages de grâces, comme il est dit aux Corinthiens (1 Cor 12, 4).

Enfin du côté de sa cause la grâce du Christ peut être infinie : car l'effet se trouve en une certaine manière dans la cause. Quiconque dispose d'une cause au pouvoir infini d'action a de quoi agir sans mesure et d'une certaine façon infiniment; comme quelqu'un qui disposerait d'une source d'où l'eau s'écoule continuellement on dirait de lui qu'il a de l'eau sans mesure et en quelque manière infiniment. Ainsi donc l'âme du Christ possède une grâce infinie et sans mesure par cela qu'Il possède le Verbe qui Lui est uni et qui est le principe intarissable et infini de toute la production des créatures.

De ce que la grâce singulière de l'âme du Christ est infinie, de la manière qu'on a vu, on en conclut à l'évidence que sa grâce est aussi infinie selon qu'il est la tête de l'Eglise. En effet Il déverse de ce qu'Il a. D'où comme Il a reçu sans mesure les dons de l'Esprit il a le pouvoir de les déverser sans mesure, ce qui appartient à sa grâce de chef ; c'est-à-dire que sa grâce suffit non seulement au salut de quelques hommes mais aussi du monde entier, selon Jean : "Et lui-même est propitiation pour nos péchés et non seulement pour les nôtres mais aussi pour ceux du monde entier" (1 J 2, 2). On pourrait aussi ajouter de plusieurs mondes s'ils existaient.

1. Celui que Dieu a envoyé, dit les paroles de Dieu parce que Dieu ne lui a pas donné son esprit avec mesure.

CHAPITRE 216: DE LA PLÉNITUDE DE LA SAGESSE DU CHRIST

1. Il faut ensuite parler de la plénitude de la sagesse du Christ. En quoi vient d'abord en considération, qu'étant donné qu'en Lui il y a deux natures divine et humaine, tout ce qui appartient aux deux natures doit nécessairement se dédoubler dans le Christ, comme on l'a dit plus haut (ch. 212). Or la sagesse convient à la nature divine et à l'humaine. Il est en effet dit de Dieu : "Il est sage en son cœur et fort en puissance" (Job 9, 4). Mais les hommes sont aussi sages selon l'Écriture, soit selon la sagesse mondaine : ("Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse mondaine" (Jer 9, 23) ; soit selon la sagesse divine : "Voici que je vous envoie des prophètes, des sages et des scribes" (Mt 23, 34). Il faut donc admettre deux sagesse dans le Christ selon ses deux natures : la sagesse créée comme Dieu et la sagesse créée comme homme. Et selon qu'Il est Dieu et Verbe de Dieu il est la sagesse engendrée du Père : "Le Christ vertu de Dieu est sagesse de Dieu" (1 Cor 1, 24). En effet le verbe intérieur de tout être qui pense n'est autre que sa sagesse. Et parce que le Verbe de Dieu, nous l'avons dit (ch. 41 à 44) est parfait et Lui est uni, il est nécessaire que le Verbe de Dieu soit le parfait concept de la sagesse du Père, c'est-à-dire que tout ce qui est contenu dans la sagesse du Père de façon non engendrée est tout entier contenu dans le Verbe de façon engendrée et conçue. Et de là vient ce qui est dit du Christ : "En Lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science" (Col 2, 3).

2. Quant au Christ-homme il possède une double connaissance: une qui est déiforme selon qu'Il voit Dieu par essence et les autres choses en Dieu ainsi que Dieu lui-même se pensant pense toutes choses ; par cette vision, Dieu lui-même est bienheureux ainsi que toute créature rationnelle jouissant parfaitement de Dieu. Or comme nous disons que le Christ est l'auteur du salut de l'homme, il est nécessaire de dire qu'une telle connaissance convient ainsi à l'âme du Christ comme il sied à l'auteur (du salut). Or un principe devrait être immobile et de vertu excellente entre toutes. Il fut donc juste que cette vision de Dieu, en laquelle la béatitude des hommes et le salut éternel consistent, convienne au Christ plus excellemment que chez d'autres et en tant que principe immobile.

3. Or il y a cette différence entre les choses mobiles et immobiles que les premières n'ont pas leur perfection en commençant mais qu'elles y arrivent par succession de temps ; les choses immobiles obtiennent leur perfection dès qu'elles commencent à exister. Donc le Christ auteur du salut de l'homme dès le commencement de son incarnation a possédé la pleine vision de Dieu, n'y étant pas parvenu par succession de temps comme les autres saints y parviennent.

4. Il était donc juste qu'à l'encontre des autres créatures cette âme soit béatifiée en la vision divine, elle qui était de plus près unie à Dieu; dans cette vision on note une gradation selon que les uns voient Dieu plus clairement que les autres, Lui qui est la cause de toutes choses. Or plus une cause est pleinement connue plus on peut y percevoir d'effets. Une cause en effet n'est mieux connue que quand son pouvoir est plus pleinement connu et cette connaissance ne peut venir que de la connaissance de ses effets. Car la quantité d'un pouvoir se mesure habituellement par ses effets. De là vient que parmi ceux qui voient l'essence de Dieu certains perçoivent en Dieu même plus d'effets ou de raisons des oeuvres divines que d'autres qui voient moins clairement ; et d'après cela les anges supérieurs instruisent les inférieurs, comme nous l'avons dit plus haut (ch. 126). Donc l'âme du Christ qui possède la suprême perfection de la vision divine parmi les autres créatures contemple en Dieu même pleinement toutes les oeuvres divines et leurs raisons quelles qu'elles soient, seront ou ont été ; et elle illumine non seulement les hommes mais aussi les anges les plus élevés ; ce qui fait dire à l'Apôtre : "En Lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science" (Col 2, 5) et "Tout est à nu et à découvert à ses yeux" (Hébreux 4, 13).

5. Cependant l'âme du Christ ne peut atteindre à comprendre la divinité. Car comme on l'a dit plus haut (ch. 106) comprendre c'est connaître une chose autant qu'elle est connaissable et tout est connaissable en tant qu'être et vrai ; or l'être divin est infini comme aussi sa vérité

Dieu est donc infiniment connaissable. Or aucune créature ne peut connaître infiniment quoique ce qu'elle connaisse soit infini. Donc aucune créature en voyant Dieu ne le comprend. Et l'âme du Christ est une créature et tout ce qui dans le Christ se rapporte seulement à la nature humaine est créé, autrement dans le Christ sa nature humaine ne différerait pas de sa nature divine qui seule est incréée. Mais l'hypostase du Verbe de Dieu, ou la personne, est incréée qui est une en deux natures ; c'est pour cela que nous ne disons pas que le Christ est une créature, simplement parlant, parce que par le nom de Christ on entend l'hypostase; cependant nous disons que l'âme ou le corps du Christ sont des créatures. Donc l'âme du Christ ne comprend pas Dieu mais le Christ Dieu comprend Dieu dans sa sagesse incréée ; c'est dans ce sens que le Seigneur dit "Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils" (Mt 11, 27) indiquant par là sa connaissance de compréhension.

6. Or il faut savoir que c'est une même chose de comprendre l'essence d'une chose et sa vertu. En effet rien ne peut agir que s'il est en acte. Si donc l'âme du Christ n'est pas en mesure de comprendre l'essence divine, comme on l'a montré, il est impossible qu'elle connaisse la vertu divine ; elle la comprendrait si elle connaissait tout ce que Dieu peut faire et par quelles voies Il peut produire ses oeuvres ; or cela est impossible. Donc l'âme du Christ ne connaît pas tout ce que Dieu peut faire, ou par quelles raisons il peut agir.

Mais parce que le Christ selon qu'Il est homme est par Dieu le Père préposé à toute la créature il est juste que de tout ce que Dieu a fait en quelque manière le Christ en ait la pleine connaissance dans la vision de l'essence divine, même. Et d'après cela l'âme du Christ est dite omnisciente parce qu'elle a la connaissance de toutes les choses présentes, passées ou futures. Parmi les autres créatures qui voient Dieu, d'aucunes plus pleinement, d'autres moins pleinement, perçoivent les effets susdits dans la vision même de Dieu.

7. En plus de cette vision par laquelle l'intelligence créée a connaissance des choses créées, dans la vision de la divine essence sont d'autres modes de connaissance pour la connaissance des choses. Car les anges outre la connaissance matinale par laquelle ils connaissent les choses dans le Verbe, possèdent la connaissance vespérale par laquelle ils connaissent les choses en leurs propres natures. Cette connaissance est autre chez les hommes selon sa nature que chez les anges Car selon l'ordre naturel, les hommes recueillent la vérité intelligible des choses à partir des sens, au dire de Denys

(De div. nom. c. 7) c'est-à-dire que les espèces intelligibles en leurs intellects sont abstraites des phantasmes par l'intellect agent. Mais sous l'influence de la lumière divine les anges acquièrent la connaissance des choses, c'est-à-dire que de même que les choses arrivent à l'être par Dieu ainsi aussi dans l'esprit angélique sont imprimées par Dieu les natures des choses ou leurs similitudes. Outre cette connaissance des choses selon leur nature on trouve chez les hommes aussi bien que chez les anges une connaissance surnaturelle des mystères divins sur lesquels les anges sont éclairés par d'autres anges et les hommes aussi sont instruits par la révélation prophétique.

8. Et parce qu'aucune perfection accordée aux créatures ne doit être refusée à l'âme du Christ qui est de toutes les créatures la plus excellente, il est juste de lui attribuer une connaissance en plus de la connaissance par laquelle Il voit l'essence divine et toutes choses en elle et cette connaissance est triple. Une qui est expérimentale comme pour les autres hommes en tant qu'Il connut certaines choses par ses sens comme il appartient à la nature humaine.

9. Une seconde qui est divinement infuse pour connaître toutes ces choses auxquelles la connaissance naturelle de l'homme s'étend ou peut s'étendre. Il convenait en effet qu'à la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu aucune perfection ne fût défaut puisqu'elle devait restaurer toute la nature humaine. Or est imparfait ce qui existe en puissance avant d'être réduit en acte. Et l'intelligence humaine est en puissance aux intelligibles que l'homme peut naturellement connaître. De toutes ces choses l'âme du Christ reçut la science divinement par des espèces infuses par cela que toute la puissance de l'intellect humain fut réduite en acte.

10. Mais parce que le Christ selon la nature humaine ne fut pas seulement le réparateur de cet nature mais encore le propagateur de la grâce, une troisième connaissance lui fut adjointe par laquelle il connut en toute sa plénitude ce qui concernait les mystères de la grâce qui excèdent la connaissance naturelle de l'homme ; cependant qu'ils nous sont connus par le don de sagesse ou par l'esprit de prophétie. Car pour les connaître l'intelligence humaine est en puissance bien qu'elle soit réduite en acte par un agent plus élevé ; ce qu'elle obtient par la lumière divine.

11. De tout ce qui précède il ressort clairement que l'âme du Christ obtint le plus haut degré de connaissance entre toutes les autres créatures quant à la vision de Dieu qui fait voir l'essence divine et en elle toutes les autres choses. Et semblablement aussi quant à la connaissance des mystères de la grâce comme quant à la connaissance des choses naturelles connaissables. En aucune de ces trois connaissances le Christ ne put progresser. Mais il est manifeste qu'au cours du temps il connut toujours davantage les choses sensibles par l'expérience des sens ; et donc seulement le Christ put progresser en la science expérimentale, comme saint Luc le dit: "L'enfant avançait en âge et en sagesse" (2, 52). Bien qu'on puisse l'entendre autrement de sorte que le progrès de la sagesse du Christ est dit non de ce qu'Il devenait plus sage mais de ce que la sagesse progressait chez les autres, c'est-à-dire que par sa sagesse ils étaient de mieux en mieux instruits. Ce qui s'est fait intentionnellement pour qu'Il se montrât semblable aux autres hommes de peur que si en son jeune âge il eut fait montre d'une science parfaite le mystère de son incarnation ne parût illusoire.

1. La seconde vient plus loin et sera subdivisée en trois parties.

5°) La nature humaine du Christ et sa conception (ch. 217 à 226)

CHAPITRE 217: DE LA MATIÈRE DU CORPS DU CHRIST

Selon les prémisses il apparaît donc avec évidence ce que dut être la formation du corps du Christ. En vérité Dieu pouvait le former du limon terrestre ou de quelque autre matière, comme Il avait formé le corps du premier père. Ce qui toutefois ne s'accordait pas avec la restauration de l'homme pour laquelle le Fils de l'homme, comme nous l'avons dit (ch. 200) assumait la chair. En effet la nature du genre humain dérivée du premier père et qui devait être guérie n'eut pas été suffisamment restaurée dans sa première noblesse si pour vaincre le diable et triompher de la mort lesquels tenaient captifs le genre humain à cause du péché du premier père Il avait pris d'ailleurs son corps. Or les oeuvres de Dieu sont parfaites et Il mène à la perfection ce qu'Il veut restaurer pour ainsi

surajouter à ce qui avait été soustrait, selon ce qu'a dit l'Apôtre: "La grâce de Dieu par le Christ a surabondé" (Rom 5, 20), au-delà du délit d'Adam. Il était donc juste que le Fils de Dieu prît un corps propagé naturellement d'Adam.

De plus le mystère de l'incarnation est rendu profitable aux hommes par la foi. En effet les hommes ne pourraient suivre l'auteur de leur salut qu'en croyant Fils de Dieu celui qui leur apparaissait comme homme; ce que ne firent pas les Juifs qui du mystère de l'incarnation à cause de leur incrédulité ont encouru la damnation plutôt que le salut. Donc pour que l'on croie plus facilement au mystère ineffable de l'incarnation le Fils de Dieu disposa toutes choses de façon à montrer qu'Il était véritablement homme ; ce qui n'eut pas été aussi évident s'il avait pris la nature de son corps ailleurs que de la nature de l'homme. Il était donc juste qu'Il prit un corps propagé à partir du premier homme.

De même le Fils de Dieu apporta le salut au genre humain non seulement en y apportant le remède de la grâce mais aussi en lui offrant un exemple qu'on ne pouvait répudier. D'un autre homme en effet et la doctrine et la vie peuvent susciter des doutes à cause du manque de connaissance ou de vertu de l'homme. Mais de même qu'on croit indubitablement vrai ce que le Fils de Dieu enseigne, ainsi croit-on indubitablement bon ce qu'Il fait. Or il fallait qu'en Lui nous trouvions un modèle et de la gloire que nous espérons et de la vertu qui nous la mérite. En effet, l'un et l'autre exemple eussent été moins efficaces s'Il avait pris la nature de son corps ailleurs que chez les autres hommes. Si en effet on persuadait quelqu'un de supporter les souffrances comme le Christ, d'espérer ressusciter comme le Christ, il pourrait trouver excuse dans la condition diverse du corps. Donc pour que l'exemple du Christ fût plus efficace il convenait qu'Il n'assumât pas un corps ailleurs que de la nature propagée à partir du premier père.

CHAPITRE 218: LA FORMATION DU CORPS DU CHRIST N'EST PAS SÉMINALE

Il ne convenait cependant pas que le corps du Christ fût formé en la nature humaine comme sont formés les corps des autres hommes. Comme en effet, il prenait cette nature pour la purifier du péché Il devait l'assumer de telle façon qu'Il n'encourrait aucune contagion du péché. Or les hommes encourent le péché originel étant engendrés par la vertu active humaine qui est en la semence virile, laquelle a préexisté selon la raison séminale en Adam pécheur. En effet de même que le premier homme eut pu transmettre la justice originelle à ses descendants avec la transfusion de la nature, ainsi aussi a-t-il transmis la faute originelle en transfusant la nature, ce qui se fait par la vertu active de la semence virile. Il a donc fallu que le corps du Christ soit formé sans semence virile.

De même : la vertu active de la semence virile agit naturellement et donc l'homme qui est engendré de la semence virile n'est pas aussitôt amené à l'état parfait, mais progressivement. En effet toutes les choses naturelles parviennent à une fin déterminée par des intermédiaires déterminés. Or il fallait que le corps du Christ soit par fait, dès le début informé d'une âme rationnelle'; car le corps put être assumé par le Verbe de Dieu en tant qu'il est uni à une âme rationnelle sans pour cela être parfait selon la quantité voulue. Le corps du Christ donc ne devait pas être formé par la vertu d'une semence virile.

1. Cf. ce qui a été dit: note du ch. 92.

CHAPITRE 219: QU'EST-CE QUI A FORMÉ LE CORPS DU CHRIST?

Comme le corps humain est naturellement formé à partir de la semence virile, de quelque autre façon que le corps du Christ ait été formé une telle formation- fut au-dessus de la nature. Or Dieu seul a institué la nature, Lui qui opère surnaturellement dans les choses naturelles, comme on l'a dit plus haut (ch. 136). D'où il reste que Dieu seul a formé miraculeusement ce -corps à partir d'une matière de l'humaine nature. Mais comme toute opération divine dans la créature est commune aux trois personnes, toutefois en raison d'une certaine convenance la formation du corps du Christ est

attribuée au Saint- Esprit. En effet l'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils par lequel ils s'aiment et nous aussi. "Dieu à cause de la très grande charité par laquelle Il nous a aimés" (Eph 2, 4) décida que son Fils s'incarnerait. C'est donc -- juste titre que la formation de la chair est attribuée à l'Esprit Saint.

De même l'Esprit Saint est l'auteur de toutes les grâces puisqu'Il est le premier en qui tous les dons sont donnés gratuitement; or ce fut une grâce surabondante qu'une autre nature humaine soit assumée dans l'unité d'une personne divine, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (ch. 214). Donc pour indiquer ce qu'est cette grâce, la formation du corps du Christ est attribuée à l'Esprit Saint.

Ce qui est aussi justement dit par ressemblance du verbe humain et du souffle humain. En effet le verbe humain existant dans le coeur a une ressemblance avec le Verbe éternel : qu'Il existe dans le Père. Or de même que le verbe humain prend une voix pour se faire connaître sensiblement aux hommes ainsi aussi le Verbe de Dieu a pris une chair pour apparaître visiblement aux hommes. Or la voix humaine est formée par le souffle de l'homme; d'où aussi la chair du Verbe de Dieu devait être formée par l'Esprit du Verbe.

1. Même formule en saint Jean, dans le dialogue avec Nicodème : "l'esprit souffle où il veut" (3, 8).

CHAPITRE 220: EXPOSITION DE L'ARTICLE DU SYMBOLE SUR LA CONCEPTION ET LA NAISSANCE DU CHRIST

Pour rejeter l'erreur d'Ebion et de Cérinthe qui dirent que le corps du Christ fut formé d'une semence virile, le Symbole des Apôtres affirme qu'il a été conçu du Saint- Esprit. Au Symbole des Pères (Nicée) au lieu de ces mots on trouve "Et Il s'est incarné de l'Esprit Saint" pour qu'on ne voie pas qu'Il a pris un corps imaginaire selon les Manichéens mais une vraie chair. Dans ce même Symbole des Pères on ajoute: "Pour nous les hommes" pour exclure l'erreur d'Origène qui enseigne que les démons aussi pouvaient être libérés par la passion du Christ. Dans le même (Symbole) on ajoute: "Pour notre salut" afin de montrer que le mystère de l'incarnation suffit au salut des hommes contre l'hérésie des Nazaréens qui jugeaient que la foi au Christ sans les oeuvres de la loi ne pouvait suffire au salut des hommes. On ajoute:

" Il descendit du ciel" pour rejeter l'erreur de Photin (ch. 202) qui affirmait que le Christ était un pur homme, disant qu'Il avait pris en Marie son commencement pour que par le mérite d'une bonne vie ayant commencé sur terre il monte au ciel plutôt que, d'origine céleste, prenant chair Il soit descendu sur terre. On ajoute aussi : "Et Il s'est fait homme" pour rejeter l'erreur de Nestorius (ch. 203) qui affirmait que le Fils de Dieu, dont parle le Symbole, avait habité un homme plutôt que d'être lui- même un homme.

CHAPITRE 221: IL CONVENAIT QUE LE CHRIST NAQUIT D'UNE VIERGE

Il a été dit (ch. 217) qu'il était juste que le Fils de Dieu prenne chair de la matière de la nature humaine; or c'est la femme qui fournit la matière de la génération humaine; il était donc juste que le Christ prît chair d'une femme selon ce que dit l'Apôtre : "Dieu envoya son Fils fait de la femme" (Gal 4, 4). Or la femme a besoin de s'unir à son mari pour que la matière qu'elle fournit soit formée en un corps humain. Or la formation du corps du Christ ne devait pas se faire par la vertu de la semence virile, comme déjà on l'a montré (ch. 218). D'où sans l'intervention de semence virile cette femme a conçu, de laquelle le Fils de Dieu a pris chair.

On est d'autant plus rempli de dons spirituels qu'on est plus détaché des choses de la chair. Car par l'esprit l'homme est attiré en haut, par la chair il est tiré vers le bas. Or comme la formation du corps du Christ devait se faire par l'Esprit Saint il a fallu que cette femme de laquelle le Christ a pris un corps soit au maximum remplie des dons spirituels pour que par l'Esprit Saint non seulement l'âme soit féconde en vertus, mais aussi son sein en lignée divine. D'où il fallait que non seulement son esprit soit exempt du péché mais qu'aussi son corps soit étranger à toute corruption

de la concupiscence charnelle. D'où non seulement pour la conception du Christ n'a-t-elle pas connu l'union maritale mais encore ni avant ni après.

Cela convenait aussi à celui qui naîtrait d'elle. En effet le Fils de Dieu venait en ce monde prenant chair pour nous élever à l'état de ressuscités, dans lequel "on ne se marie, ni n'est marié, où les hommes seront comme des anges dans le ciel" (Mt 22, 30). D'où aussi son enseignement sur la continence et la virginité pour que la vie des fidèles resplendisse à l'image en quelque sorte de la gloire future. Il convenait donc qu'aussi en son origine il recommande cette vie virginale en naissant d'une vierge. Et c'est pourquoi il est dit dans le Symbole : "Né de la Vierge Marie." Dans le Symbole de Nicée on dit qu'"Il"s'est incarné de la Vierge Marie"; par quoi on exclut l'erreur de Valentin et d'autres qui dirent que le corps du Christ était tel un fantôme ou d'une autre nature (ch. 207) et non pris du corps de la Vierge, ni formé en elle.

CHAPITRE 222: LA BIENHEUREUSE VIERGE EST LA MÈRE DU CHRIST

Par là est exclue l'erreur de Nestorius qui refusait d'admettre que la Bienheureuse Vierge Marie était Mère de Dieu. Or les deux Symboles ont affirmé que le Fils de Dieu est né ou incarné de la Vierge Marie. La femme dont quelqu'un est né est dite sa mère en ce qu'elle fournit la matière de la conception. D'où la Bienheureuse Vierge Marie qui a fourni la matière à la conception du Fils de Dieu doit être dite la vraie mère du Fils de Dieu. En effet il n'importe pas à la maternité par quelle vertu est informée la matière de la mère. Elle n'est donc pas moins mère celle qui fournit la matière que l'Esprit Saint informe, que celle que la semence virile informe.

Si quelqu'un voulait dire que la Bienheureuse Vierge ne doit pas être dite la mère de Dieu parce que la divinité n'en a pas été prise mais la chair seulement, comme le disait Nestorius, celui-là ne sait pas ce qu'il dit. En effet on n'est pas mère de quelqu'un parce que tout ce qu'on a en a été pris. Car l'homme est fait d'une âme et d'un corps et on est plus homme par l'âme que par ce qui est du corps. Or l'âme d'un homme ne vient pas de la mère mais ou bien elle est créée immédiatement par Dieu comme. il est certain, ou bien elle serait transmise, comme certains l'ont avancé, et alors elle viendrait plutôt du père que de la mère parce que dans la génération des animaux, selon la doctrine des philosophes, le mâle donne l'âme et la femelle le corps'.

Donc de même que la mère de tout homme est cette femme dont il a eut son corps, ainsi la Vierge Marie est- elle Mère de Dieu si d'elle a été pris le corps de Dieu. Il faut dire que c'est le corps de Dieu s'il a été assumé en l'unité de la personne du Fils de Dieu qui est véritablement Dieu. Pour ceux donc qui confessent que la nature humaine a été assumée par le Fils de Dieu dans l'unité de la personne il faut nécessairement dire que la Vierge Marie est mère de Dieu. Mais parce que Nestorius niait l'unité de la personne en Dieu et en l'homme Jésus-Christ il devait en conséquence nier que la Vierge Marie était Mère de Dieu.

1. Aristote : Gen. anim. 1. 2 (716 a 5).

CHAPITRE 223: L'ESPRIT SAINT N'EST PAS LE PÈRE DU CHRIST

D'abord parce que dans la bienheureuse Vierge Marie se trouve tout ce qui fait la maternité. En effet elle a fourni la matière pour la conception du Christ pour être informée par l'Esprit Saint, comme le requiert la maternité mais du côté de l'Esprit Saint ne se trouve pas tout ce qui fait la paternité. La paternité en effet veut que le père produise de sa nature un fils qui lui est connaturel. D'où si quelqu'agent fait quelque chose non pas de sa substance, ni ne la produit en ressemblance de sa propre nature, on ne peut pas dire qu'il en est le Père. Nous ne disons pas en effet que l'homme est le père des choses qu'il fait comme artisan, sinon que métaphoriquement. L'Esprit Saint est en vérité connaturel au Christ selon la nature divine selon laquelle Il n'est pas le père du Christ mais plutôt Il en procède. Et selon la nature humaine Il n'est pas connaturel au Christ. Car la nature humaine dans le Christ est autre que la nature divine, comme on l'a dit (ch. 206, 209, 211). Rien non plus en la nature humaine n'a été communiqué de la nature divine, comme on l'a dit (ch. 206). Il reste donc que l'Esprit Saint ne peut être dit le père du Christ

De même en tout fils, ce qu'il y a de principal vient du père, et de la mère ce qui est secondaire. En effet chez les autres animaux l'âme est du père et le corps est de la mère. Or dans l'homme quoique l'âme rationnelle ne soit pas du père mais créée par Dieu, cependant la vertu séminale du père opère dispositivement à la forme. Or ce qu'il y a de principal dans le Christ c'est la personne du Verbe qui d'aucune façon n'est de l'Esprit Saint. Il reste donc que l'Esprit Saint ne peut être dit le père du Christ.

CHAPITRE 224: DE LA SANCTIFICATION DE LA MÈRE DU CHRIST

Puisque, comme il ressort des prémisses (ch. 221, 222) la Bienheureuse Vierge Marie est devenue la mère du Fils de Dieu en concevant de l'Esprit Saint, il fallait qu'elle fût ornée d'une pureté-éminente qui s'accordât à un tel Fils. Et donc on doit admettre qu'elle a été exempte de toute tache de péché actuel, non seulement mortel mais aussi véniel ; ce qui ne peut arriver à aucun saint après le Christ, puisqu'il est dit en saint Jean : "Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous illusionnons, et la vérité n'est pas en nous" (1 Jean 1, 8). Mais au sujet de la Mère de Dieu on peut entendre ce que dit le Cantique des Cantiques : "Tu es toute belle, mon amie, et il n'y a pas de tache en toi" (4, 7).

Non seulement elle fut exempte de tout péché actuel mais aussi originel, purifiée par un privilège spécial. A la vérité il fallait qu'elle soit conçue avec le péché originel, puisque sa conception s'est faite par l'union des deux sexes. En effet ce privilège que vierge elle conçoive le Fils de Dieu lui était réservé et à elle seulement. Mais l'union des deux sexes qui ne va pas sans la concupiscence depuis le péché du premier père transmet à la lignée le péché originel.

De même si Elle avait été exempte du péché originel dans sa conception elle n'aurait pas eu besoin de la rédemption par le Christ et ainsi le Christ ne serait pas le rédempteur universel des hommes ; ce qui porte atteinte à la dignité du Christ. Il faut donc tenir qu'elle fut conçue avec le péché originel mais purifiée par Lui d'une façon particulière. Il y en a en effet qui sont purifiés du péché originel après la naissance comme ceux qui sont sanctifiés par le baptême. Il y en a qui par un privilège de la grâce furent sanctifiés dans le sein maternel comme il est dit de Jérémie : "Avant que je te forme dans le sein je t'ai connu, avant que tu sortes du giron je t'ai sanctifié" (Jer 1, 5) et de Jean-Baptiste l'ange dit : "Il sera rempli de l'Esprit Saint dès le sein de sa mère" (Lc 1, 15). Ce qui fut accordé au précurseur du Christ et au prophète on ne doit pas croire que ce fut refusé à sa mère. Aussi croit-on qu'elle fût sanctifiée dans le sein maternel c'est-à-dire avant sa naissance.

Cette sanctification n'a pas précédé l'infusion de l'âme. Ainsi en effet elle n'aurait pas été sujet du péché originel et elle n'aurait pas eu besoin de rédemption. En effet ne peut être sujet du péché originel que la créature rationnelle. Egalement la grâce sanctifiante a d'abord sa racine dans l'âme et elle ne parvient au corps que par l'âme. D'où on doit croire qu'elle fut sanctifiée après l'infusion de l'âme.

Mais sa sanctification a été plus totale que pour les autres sanctifiés dans le sein. Car s'ils ont été purifiés du péché originel, cependant il ne leur fut pas donné de ne pouvoir pécher dans la suite au moins véniellement. Mais la Bienheureuse Vierge Marie fut sanctifiée d'une telle abondance de grâce que par la suite elle fut gardée exempte de tout péché non seulement mortel mais aussi véniel.

Et parce que le péché véniel se contracte parfois par surprise, comme par exemple lorsque s'élève quelque mouvement de la concupiscence ou d'une autre passion qui prévient la raison, et que pour cela les premiers mouvements sont appelés péchés, il s'en suit que la Bienheureuse Vierge Marie n'a pas péché véniellement parce qu'elle n'a pas connu les mouvements désordonnés des passions. Or ces mouvements désordonnés se produisent en ce que l'appétit sensitif, qui est le sujet de ces passions, n'est pas tellement soumis à la raison qu'il ne soit parfois mû vers quelque objet au-delà des limites de la raison, et parfois contrairement à la raison, ce en quoi consiste le mouvement du péché. Ainsi donc il y eut dans la Bienheureuse Vierge un appétit sensible soumis à la raison par la vertu de la grâce qui la sanctifiait ne pouvant jamais être mû contre la raison mais selon la raison. Cependant il pouvait se produire des mouvements subits étrangers à la raison.

Mais il y eut quelque chose de plus total encore en

Notre Seigneur Jésus-Christ. En lui l'appétit inférieur était ainsi soumis à la raison qu'il n'était mû à rien si ce n'est selon l'ordre de la raison, c'est-à-dire que la raison ordonnait ou permettait que l'appétit inférieur se meuve de son propre mouvement. Or cela semble bien avoir appartenu à l'intégrité de l'état primitif que les forces inférieures soient totalement soumises à la raison. Cette soumission a disparu par le péché du premier père non seulement pour lui-même mais aussi chez les autres qui contractent de lui le péché d'origine. Chez eux aussi après avoir été purifiés du péché par la grâce du sacrement subsiste la rébellion ou la désobéissance des forces inférieures à la raison, ce qu'on appelle ferment ou (source) du péché. Et cela ne s'est jamais présenté dans le Christ, comme on l'a dit.

Mais comme dans la Bienheureuse Vierge Marie les forces inférieures n'étaient pas totalement soumises à la raison de sorte qu'elles n'auraient eu aucun mouvement qui ne fût ordonné par la raison, cependant elles étaient retenues par la vertu de la grâce de telle manière qu'elles ne s'opposaient d'aucune façon à la raison; à cause de cela on dit communément qu'en la Bienheureuse Vierge après sa sanctification demeurait la source du péché selon la substance, mais était liée.

1. Voir note ch. 92 à la fin.

2. Le mot latin "fomes" qui veut dire excitant, aliment trouve aussi sa valeur dans le mot ferment. Mais le verbe français "fomentier" a ici sa racine et même sens.

CHAPITRE 225: DE LA PERPÉTUELLE VIRGINITÉ DE LA MÈRE DE DIEU

Si par la première sanctification elle fut ainsi garantie contre tout mouvement du péché, bien davantage encore la grâce agit-elle en elle, et le ferment du péché fut affaibli et même totalement détruit, le Saint-Esprit survenant en elle selon la parole de l'Ange pour que d'elle soit formé le corps du Christ (Lc 1, 35). C'est pourquoi lorsqu'elle fut devenue le sanctuaire de l'Esprit Saint et l'habitable du Fils de Dieu il n'est pas permis de croire que non seulement il y eut en elle quelque mouvement du péché mais encore qu'elle n'a pas connu la délectation de la concupiscence charnelle. C'est donc une abomination l'erreur d'Helvidius qui, même s'il affirme que le Christ est né de la Vierge, cependant dit qu'elle engendra d'autres fils à Joseph.

Et on ne peut pas apporter en faveur de cette erreur ce que dit Matthieu "Joseph ne la connut pas (Marie) jusqu'à ce qu'elle ait mis au monde son premier né" (---, 25), comme si après avoir engendré le Christ il l'ait connue; car le mot "jusqu'à" ne signifie pas ici un temps fini mais indéterminé. C'est en effet habituel à la Sainte Ecriture de présenter une chose comme faite ou non jusqu'au moment où il peut subsister un doute (à son sujet), comme par exemple au Psaume 109 il est dit "Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds." On pouvait en effet douter si le Christ s'assierait à la droite de Dieu aussi longtemps qu'on ne voyait pas ses ennemis lui être soumis; ce qu'étant arrivé aucun doute ne subsistait. Un doute semblable pouvait venir si avant la naissance du Fils de Dieu Joseph avait connu Marie'. C'est ce que l'Évangéliste a eut soin d'écartier ne laissant planer aucun doute qu'après la naissance Joseph ne l'a pas connue.

Et on ne peut pas davantage argumenter que le Christ est dit premier-né (Mt 1, 25; Lc 2, 7) comme si par après sa mère aurait engendré d'autres fils. La Sainte Ecriture en effet parle de premier-né avant lequel aucun n'est né même si après lui aucun autre ne suit, comme il ressort des premiers-nés qui selon la loi sont offerts au Seigneur et présentés aux prêtres (Nm 18, 15-19).

Aucun argument non plus que dans l'Évangile il est question des frères du Seigneur (Mt 13, 55; Jø 2, 12; Gal 1, 19), comme si sa mère avait eu d'autres fils. En effet l'Écriture a l'habitude d'appeler frères tous ceux qui sont de la même parenté, comme Abraham appela Loth son frère quoiqu'il fût son neveu (Gn 13, 8; 11, 27; 12, 15; 14, 12). Et d'après cela les neveux de Marie et aussi les consanguins de Joseph qui était regardé comme père du Christ sont appelés frères du Christ.

Et donc il est dit dans le Symbole : "Qui est né de la Vierge Marie" laquelle est dite vierge absolument, elle qui demeure vierge et avant la naissance, et lors de la naissance et après. Et qu'il ne fut pas porté préjudice à sa virginité avant ni après la naissance on en a dit assez. Mais non plus au moment de la naissance sa virginité ne fut violée. En effet le corps du Christ qui entra chez les disciples les portes étant closes pouvait aussi par la même puissance sortir du sein fermé de sa mère. En effet il ne convenait pas qu'en naissant Il portât atteinte à cette intégrité, lui qui voulait naître pour rétablir dans son intégrité ce qui était corrompu.

1. Avant la naissance du Christ, nous savons par saint Matthieu 1, 18 que Marie n'a pas connu Joseph et que celui-ci a voulu la renvoyer parce qu'elle était enceinte. Et l'ange apparaît à Joseph pour lui dire que ce que Marie porte en elle, elle l'a de l'Esprit Saint.

C- La passion du Christ (Ch 226-235)

CHAPITRE 226: DES DÉFECTUOSITÉS DU CHRIST

1. De même qu'il convenait que le Fils de Dieu en assumant la nature humaine pour le salut de l'homme montrât, dans cette nature qu'Il assumait, que le but de ce salut était la perfection de la grâce et de la sagesse (ch. 213 sq), ainsi aussi convenait-il que dans la nature humaine assumée par le Verbe de Dieu certaines conditions existent les plus conformes possibles à la délivrance du genre humain. Or le mode éminemment le plus apte était que l'homme qui avait péri par son injustice soit réparé par la justice.

2. Et l'ordre de la justice exigeait que celui qui s'est rendu débiteur d'une peine en péchant soit libéré en s'acquittant de sa dette. Ce que nous faisons ou subissons par des amis c'est un peu comme si nous le faisons ou subissons nous-mêmes en ce que l'amour est une vertu réciproque qui en quelque sorte de deux qui s'aiment n'en fait plus qu'un ; et donc il n'est pas contraire à l'ordre de la justice si quelqu'un est libéré par son ami satisfaisant pour lui. Or par le péché de notre premier père, le genre humain tout entier allait à sa perdition et la peine d'un homme ne pouvait suffire à libérer tout le genre humain. En effet ce n'était pas satisfaire dignement et équivalement que tous les hommes puissent être libérés par la satisfaction d'un simple mortel. Semblablement ce n'était pas suffisant à la justice si un ange par amour des hommes satisfaisait pour eux. Car l'ange ne possède pas une dignité infinie pour que sa satisfaction puisse égaler l'immensité des péchés d'une foule immense de pécheurs. Or Dieu seul est d'une infinie dignité qui en prenant chair pouvait satisfaire suffisamment comme nous l'avons déjà dit plus haut (ch. 200). Il fallut donc qu'Il assumât une telle nature humaine en laquelle Il pût souffrir pour l'homme ce que l'homme par le péché méritait afin que ses souffrances pussent satisfaire pour l'homme.

3. Or ce n'est pas toute peine encourue par le péché de l'homme qui est apte à satisfaire. En effet le péché de l'homme provient de ce qu'il se détourne de Dieu en se tournant vers des biens passagers. Or l'homme est puni pour le péché par rapport à ces deux choses. Car il s'est privé de la grâce et des autres dons qui l'unissaient à Dieu ; il mérite aussi de souffrir labeur et privation en ces choses par lesquelles il s'est détourné de Dieu. L'ordre donc de la satisfaction requiert que par les peines qu'il souffre dans les biens périssables, il revienne vers Dieu. Or sont contraires à ce retour ces peines qui séparent l'homme de Dieu. Personne donc ne satisfait à Dieu s'il est privé de la grâce, ou s'il ignore Dieu, ou si son âme est livrée au désordre bien que ce soit là des peines du péché, mais s'il éprouve en lui quelque regret et un dom mage dans les biens extérieurs.

4. Le Christ n'a donc pas dû prendre sur lui les défauts qui nous séparent de Dieu, même si ce sont les peines du péché, telle la privation de la grâce, l'ignorance et autres choses semblables. Par là en effet il se rendait moins apte à la satisfaction. Bien au contraire pour être l'auteur de notre salut il

était requis qu'Il possédât la grâce et la sagesse comme on l'a déjà dit (ch. 213 à 216). Mais parce que l'homme par suite du péché devait mourir et souffrir dans son corps et dans son âme, le Christ a voulu prendre sur lui ces misères pour qu'en subissant la mort pour les hommes Il puisse racheter le genre humain.

5. Il faut cependant savoir que ces misères si elles nous sont communes avec le Christ elles ne le sont pas au même titre. En effet ces misères, comme on l'a dit (ch. 193) sont la peine du premier péché. Parce que donc par une origine viciée nous avons contracté la faute originelle, en conséquence nous disons l'avoir contractée ; mais le Christ en son origine n'avait contracté aucune tache de péché ; d'où Il n'est pas dit avoir contracté ces misères mais plutôt les avoir assumées : c'est volontairement qu'Il les a acceptées. Contracter en effet veut dire ce qu'on traîne (ou tire) nécessairement avec un autre. Or le Christ pouvait assumer la nature humaine sans ces misères tout comme Il l'a assumée sans la laideur de la faute. Et l'ordre rationnel semblait demander que celui qui était exempt de faute le soit aussi de la peine. Et ainsi il ressort qu'aucune nécessité ni d'origine viciée ni de justice ne les Lui ont imposées ; d'où il reste qu'elles n'ont pas été contractées mais assumées en lui.

6. Mais parce que notre corps est soumis à ces misères comme peine du péché — car avant le péché nous en étions exempts — il convient de dire que le Christ a pris l'apparence de péché en tant qu'Il a assumé ces misères en sa chair selon ce que dit l'Apôtre: "Dieu a envoyé son Fils en l'apparence de la chair de péché" (Rom. 8,

3). D'où la passibilité même du Christ ou sa passion appelée péché par l'Apôtre lorsqu'il ajoute : ". Et à cause du péché il a condamné en sa chair le péché" (ibid.). Et encore: "Par sa mort il est mort au péché une fois pour toute" (Rom 6, 10). Et plus admirablement encore pour la même raison l'Apôtre dit : "Il s'est fait pour nous malédiction" (Gal 3, 13). Pour cette raison aussi Il est dit avoir assumé pour nous la simple nécessité de la peine pour consumer notre double nécessité de la faute et de la peine.

7. Il faut considérer ultérieurement que les misères pénales sont de deux sortes pour le corps. Certaines sont communes à tous, comme la faim, la soif, la fatigue après le travail, la douleur, la mort et le reste ; certaines ne sont pas communes à tous mais propres à quelques uns comme la cécité, la lèpre, la fièvre, la mutilation des membres et le reste. De ces misères la différence est que les premières nous viennent d'un autre, à savoir de notre premier père qui les a encourues pour le péché ; quant aux secondes, elles naissent en des particuliers pour des causes spéciales.

8. Or dans le Christ l'existence d'aucune misère ne se motivait, ni par son âme qui était remplie de grâce et de sagesse et unie au Verbe de Dieu, ni par son corps qui était parfaitement organisé et disposé, formé qu'il était par la toute puissance de l'Esprit Saint; mais Il fit volontairement exception en vue de nous procurer le salut et il accueillit certaines de nos misères. Il dut donc accueillir celles qui dérivent des autres et qui nous sont communes à tous non pas celles qui sont propres à quelques uns et qui naissent de causes particulières. Pareillement aussi parce qu'il était venu principalement pour restaurer la nature humaine, il dut accepter ces misères qui se trouvaient dans toute la nature.

9. Il est clair aussi, selon ce qui précède et au dire de saint Jean Damascène, que le Christ a pris des misères non-infamantes, c'est dont on ne peut en faire un reproche. Si en effet Il eut accueilli le défaut de science ou de grâce, ou même la lèpre, ou la cécité ou autre chose en ce genre c'eut été au préjudice de sa dignité et eut donné l'occasion aux hommes d'en dire du mal, ce qui n'a pas lieu pour les misères qui se trouvent partout dans la nature.

CHAPITRE 227: POURQUOI LE CHRIST A-T-IL VOULU MOURIR?

1. Il est évident d'après ce qui vient d'être dit que le Christ a pris certaines misères non par nécessité mais en vue d'une fin c'est-à-dire à cause de notre salut. Or tout pouvoir ou disposition ou

habileté est ordonnée à l'action comme vers une fin ; d'où la passibilité en vue de satisfaire ou mériter ne peut suffire sans une souffrance actuelle. En effet on ne dit pas de quelqu'un qu'il est bon ou mauvais de ce qu'il peut agir en ce sens, mais de ce qu'il agit en réalité; ni la louange ou le blâme ne sont dûs à l'aptitude mais à l'action ; d'où aussi le Christ ne prit pas seulement notre passibilité pour nous sauver mais encore Il voulut souffrir en satisfaction de nos péchés.

2. Il a donc souffert pour nous ce que nous devons souffrir pour le péché du premier père et principalement la mort à laquelle toutes les autres souffrances humaines sont ordonnées comme étant la dernière. "Car le salaire du péché c'est la mort" au dire de l'Apôtre aux Romains (6, 23). D'où le Christ lui aussi a-t-Il voulu souffrir la mort pour nos péchés afin qu'en acceptant sans faute de sa part la peine qui nous était due Il nous délivrerait du châtement de la mort, comme celui qui serait libéré de la dette d'une peine qu'un autre subit à sa place.

3. Il voulut aussi mourir non seulement pour que sa mort soit un remède satisfactoire mais encore le sacrement de notre salut pour qu'en ressemblance de sa mort nous mourrions à la vie charnelle en passant à une vie spirituelle selon ce que dit saint Pierre : "Le Christ est mort une fois pour nos péchés, juste pour des injustes, en offrande à Dieu : mort à la chair et vivifié en l'esprit" (1 Petr 3, 18).

4. Il voulut aussi mourir pour que sa mort soit pour nous le modèle de la vertu parfaite. Quant à la charité d'abord, parce que "Personne n'a de plus grand amour qu'en donnant sa vie pour ses amis" (Jean 15, 13). En effet on montre d'autant plus son amour qu'on ne recule pas devant des souffrances répétées et pénibles pour son ami. Or de tous les maux de l'homme la mort est le plus pénible qui nous enlève la vie humaine; d'où il n'y a pas de plus grand signe d'amour que si un homme expose sa vie pour un ami véritable. Quant au courage ensuite qui reste fidèle au devoir malgré l'adversité car c'est surtout le fait du courage que quelqu'un même sous menace de mort ne s'écarte pas de la vertu. D'où ce que dit l'Apôtre parlant de la passion du Christ "Pour que par sa mort Il détruisît celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable; et qu'Il délivrât ceux qui par crainte de la mort pour toute la vie étaient soumis à l'esclavage" (Hébreux 2, 14 sq). En effet en ne refusant pas de mourir pour la vérité il bannit la crainte de la mort à cause de laquelle les hommes très souvent se soumettent à l'esclavage du péché. Quant à la patience qui dans l'adversité ne laisse pas la tristesse s'emparer de l'homme, mais plus sont grandes les traverses plus resplendit la vertu de patience. D'où dans le plus grand des maux qu'est la mort on donne un exemple de parfaite patience si on l'endure sans trouble de l'esprit. C'est ce que le Prophète prédit du Christ : "Comme l'agneau qui se tait devant le tondeur Lui aussi n'ouvrit pas la bouche" (Is 53, 7). Quant à l'obéissance qui est d'autant plus louable que l'on obéit dans les choses plus difficiles ; or le plus difficile entre tout est la mort ; d'où pour recommander la parfaite obéissance du Christ l'Apôtre dit : "Il s'est fait obéissant" à son Père "jusqu'à la mort" (Ph 2, 8).

CHAPITRE 228: DE LA MORT DE LA CROIX

Pour les mêmes raisons on voit pourquoi le Christ a voulu souffrir la mort de la croix. D'abord parce qu'elle convient comme remède satisfactoire. Il est juste en effet que l'homme soit puni en ces choses où il a péché : "On est puni par quoi on a péché" (Sag 11, 17). Le premier péché de l'homme fut d'avoir mangé le fruit de l'arbre de la science du bien et du contrairement au précepte de Dieu ; à sa place le Christ s'est laissé attacher à la croix pour payer ce qu'Il n'avait pas pris comme il est dit au Psaume (68, 5)'.

Ce qui se justifie aussi quant au sacrement. En effet le Christ a voulu montrer par sa mort que nous devons mourir à la vie charnelle pour que notre coeur s'élève vers les choses d'en haut. D'où Lui-même nous dit: "Quand je serai élevé de terre j'attirerai tout à moi" (Jean 12, 32).

Cela s'accorde aussi avec l'exemple d'une vertu par faite. Il arrive en effet que les hommes ne redoutent- pas moins une mort ignominieuse que les affres de la mort, d'où il semble bien que pour la perfection de la vertu en vue du bien de la vertu on ne redoute pas de subir une mort

ignominieuse. D'où pour recommander la parfaite obéissance du Christ, après avoir dit de Lui qu'Il s'était fait obéissant jusqu'à la mort l'apôtre ajoute: "La mort, oui, de la croix" (Ph 2, 8). Cette mort était considérée comme la plus ignominieuse selon la Sagesse; "Condamnons-le de la mort la plus honteuse" (Sap 2, 20).

1. Ce que je n'ai pas dérobé, je le rendais "Quae non rapuj tunc exsolvebam".

CHAPITRE 229: LA MORT DU CHRIST

Dans le Christ sont réunies trois substances : son corps, son âme et la divinité du Verbe, dont deux, l'âme et le corps sont unies en une seule nature, séparées cependant à la mort. Autrement le corps ne serait pas réellement mort puisque la mort pour le corps est sa séparation d'avec l'âme; cependant ni l'un ni l'autre ne furent pas séparés du Verbe de Dieu dans l'union de la personne. De l'union de l'âme et du corps résulte l'humanité ; l'âme étant donc séparée du corps du Christ par la mort il n'y eut pas d'homme pendant les trois jours de sa mort. Or on a dit plus haut (ch. 203 et 211) à cause de l'union en la personne de l'humaine nature au Verbe de Dieu que tout ce qui est dit du Christ-homme peut correctement être attribué au Fils de Dieu. Or comme dans sa mort subsistait l'union personnelle du Fils de Dieu à l'âme et au corps du Christ, tout ce qui est dit des deux peut être attribué au Fils de Dieu. D'où dans le Symbole est-il dit du Fils de Dieu qu'" Il a été enseveli" parce que le corps qui lui était uni reposa dans le tombeau et qu'Il descendit aux enfers ", son âme y descendant.

Il faut aussi savoir que le genre masculin désigne la personne et le neutre la nature: d'où nous disons dans la Trinité que le Fils est autre que le Père, mais non quelque chose d'autre. D'après cela dans les trois jours de sa mort le Christ fut tout entier dans le tombeau, tout entier en enfer, tout entier au ciel, à cause de la personne qui était unie et à la chair gisant dans le tombeau, et à son âme qui dépouillait les enfers, et il subsistait en la nature divine en régnant au ciel. Mais on ne peut pas dire qu'Il se trouva entièrement dans le tombeau ou en enfer, parce que ce n'est pas toute la nature humaine, mais une partie qui fut dans le tombeau ou en enfer.

1- A rapprocher du ch. 186, peu après le début : "de ces trois choses (le corps, l'âme et Dieu).

CHAPITRE 230: LA MORT DU CHRIST A ÉTÉ VOLONTAIRE

Donc la mort du Christ a été conforme à la nôtre quant à ce qui regarde la nature de la mort et qui est la séparation de l'âme avec le corps, mais la mort du Christ fut différente de la nôtre à un certain point de vue. Nous mourons comme soumis à la mort par nécessité ou naturelle ou d'une violence qui nous est faite. Or le Christ est mort non par nécessité mais par sa puissance et sa propre volonté. Et lui-même dit: "J'ai le pouvoir de disposer de ma vie et de la reprendre de nouveau" (Jean 10, 18).

La raison de cette différence est que les choses naturel les ne sont pas au pouvoir de notre volonté; or l'union de l'âme et du corps est naturelle et donc il n'est pas au pouvoir de notre volonté que l'âme reste attachée au corps ou qu'elle en soit séparée; mais cela dépend de la vertu d'un agent. Or tout ce qui était dans le Christ selon la nature humaine était naturel et tout entier soumis à la volonté à cause de la vertu divine à laquelle est soumise toute la nature. Il était donc au pouvoir du Christ qu'aussi longtemps qu'Il le voulait, son âme reste unie au corps et aussitôt qu'Il le voulait, elle en soit séparée. Or un signe de ce pouvoir divin le centurion le comprit qui se tenait debout près de la croix du Christ le voyant expirer dans un grand cri; ce qui montrait à l'évidence qu'Il ne mourait pas d'un défaut naturel comme les autres hommes. En effet ceux-ci ne peuvent pas rendre l'âme en criant puisqu'à l'article de la mort ils peuvent à peine mouvoir et agiter la langue. D'où parce que le Christ expira dans un cri Il manifesta son pouvoir divin et à cause de cela le centurion dit : "Vraiment Il était le Fils de Dieu" (Mt. 27, 54).

Cependant on ne peut pas dire que les Juifs n'ont pas fait mourir le Christ ou que Lui-même s'est donné la mort. Celui-là tue quelqu'un qui est la cause de sa mort; cependant il n'y aura pas de mort à moins que ce qui cause la mort l'emporte sur ce qui conserve la vie. Or il était au pouvoir du Christ de céder devant la cause qui le détruisait ou de lui résister aussi longtemps qu'Il le voulait. Et donc le Christ est mort volontairement et cependant les Juifs l'ont fait mourir.

CHAPITRE 231: DE LA PASSION DU CHRIST QUANT A SON CORPS

Or non seulement le Christ a voulu souffrir la mort mais aussi les autres choses qui proviennent dans les descendants par le péché du premier père afin qu'en acceptant intégralement la peine du péché Il nous libérerait parfaitement, par sa satisfaction, de nos péchés. On distingue ce qu'Il a souffert avant sa mort et après sa mort. Précédèrent la mort du corps les souffrances tant naturelles, comme la faim, la soif, la lassitude et d'autres choses de ce genre, que les violentes, comme les blessures, la flagellation et autres choses semblables que toutes le Christ a voulu souffrir comme provenant du péché. En effet si l'homme n'avait pas péché Il n'eut pas ressenti la faim ou la soif ou la lassitude ou le froid ni souffert la violence extérieure.

Cependant le Christ supporta ces souffrances d'une autre manière que les hommes. En effet chez les autres hommes rien ne fait obstacle à la souffrance. Dans le Christ non seulement la vertu divine pouvait résister à ses souffrances, mais aussi la béatitude de son âme dont la force était telle au dire de saint Augustin qu'elle débordait sur le corps (Ep. ad Diosc. c. 3). Et donc après la résurrection par là même que l'âme sera glorifiée par la vision divine et par une pleine et entière jouissance, le corps uni à la gloire de l'âme deviendra glorieux, impassible et immortel.

Donc comme l'âme du Christ jouissait de la parfaite vision divine, autant qu'il se peut, il s'en suivait que le corps devenait impassible et immortel par ce débordement de la gloire de l'âme sur son corps. Mais il y fut fait exception de sorte que l'âme jouissant de la vision divine, le corps en même temps souffrirait sans aucun débordement de la gloire de l'âme sur le corps. En effet comme on l'a dit (ch. 230), ce qui était naturel dans le Christ était soumis selon la nature humaine à sa volonté. Il pouvait donc à sa guise empêcher le débordement naturel des parties supérieures sur les inférieures et laisser chaque partie souffrir ou agir ce qu'il lui était propre sans l'intervention de l'autre partie; ce qui ne peut avoir lieu chez les autres hommes. D'où vient aussi que le Christ souffrit une douleur extrême parce que la douleur corporelle n'était en rien adoucie par la partie supérieure de la raison, comme en revanche la douleur corporelle n'empêchait pas la joie de sa raison.

De là aussi il appert que le Christ fut à la fois voyageur et voyant. En effet il jouissait de la vision divine, ce qui est propre au voyant, de telle manière cependant que son corps restait sujet aux souffrances, ce qui appartient au voyageur. Et comme c'est le propre du voyageur de mériter pour soi ou pour les autres par le bien qu'il fait par charité, de là vient que le Christ, quoique bienheureux, mérita cependant par ses actions et pour Lui et pour nous. Pour Lui non pas la gloire de l'âme qu'Il avait depuis le début de sa conception, mais la gloire du corps à laquelle Il parvint par sa passion. A nous aussi chacune de ses souffrances et actions furent profitables à notre salut, non seulement comme exemples, mais aussi comme mérites, parce que par l'abondance de sa charité et de sa grâce. Il put nous mériter la grâce, pour qu'ainsi les membres reçoivent de la plénitude de la tête.

Chacune de ses souffrances si petites qu'elles fussent suffisait à racheter le genre humain si on considère la dignité du patient. Plus en effet est digne la personne à laquelle on inflige une souffrance plus aussi est grande l'injure, comme par exemple de frapper le prince que de frapper quelqu'un du peuple. Comme le Christ est d'une infinie dignité toute souffrance chez Lui a un prix infini qui suffirait à abolir une infinité de péchés.

Cependant la rédemption du genre humain ne fut pas achevée par n'importe quelle souffrance mais par la mort que pour les raisons apportées plus haut (eh. 227 et 228) Il a voulu subir pour racheter le

genre humain du péché. Dans tout achat en effet est requis non seulement l'appréciation juste mais aussi le versement fait à l'achat.

CHAPITRE 232: L'ÂME SOUFFRANTE DU CHRIST

1. L'âme étant la forme du corps il s'en suit que si le corps souffre, l'âme souffre aussi d'une certaine façon d'où selon la condition passible du corps le Christ souffrit aussi en son âme. Il faut considérer qu'il y a une double souffrance de l'âme : l'une du côté du corps l'autre du côté de l'objet: ce qu'on peut considérer en quelque une des puissances. En effet comme l'âme est au corps, ainsi une partie de l'âme est à une partie du corps. Or la puissance visuelle est affectée par son objet, comme lorsque la vue est offusquée par un trop grand éclat; du côté de l'organe, comme lorsque la pupille étant lésée, la vue en est émoussée.

2. Si donc on considère la souffrance de l'âme du Christ à partir du corps ainsi toute l'âme souffrait, le corps souffrant. L'âme est en effet la forme du corps selon son essence ; or dans cette essence toutes les puissances s'enracinent ; d'où il reste que si le corps souffre, chacune des puissances de l'âme souffre d'une certaine façon. Si l'on considère la souffrance de l'âme du côté de l'objet, toute puissance de l'âme ne souffrait pas, selon que souffrir à proprement parler suppose un dommage. En effet du côté de l'objet tout n'était pas nocif en chacune des puissances de l'âme.

3. Déjà en effet il a été dit plus haut (eh. 216 et 231) que l'âme du Christ jouissait de la parfaite vision de Dieu. Donc la raison supérieure de l'âme, qui chez le Christ s'attache à la contemplation et à l'ordonnance des choses éternelles, n'offrait rien de contraire ou d'incompatible qui puisse donner lieu à subir du dommage. Quant aux puissances sensibles dont les objets sont des choses corporelles elles subirent le contre coup des souffrances du corps ; d'où son corps souffrant, le Christ en ressentit une douleur sensible. Et parce que la lésion corporelle, de même qu'elle est ressentie dommageable et qu'ainsi aussi l'imagination intérieure l'appréhende comme nocive, il s'en suit une douleur intérieure, même si elle n'est pas ressentie dans le corps ; et nous disons que cette passion de la tristesse a été dans l'âme du Christ. Et non seulement l'imagination, mais aussi la raison inférieure saisit aussi ce qui nuit au corps. Et donc aussi l'appréhension de la raison inférieure qui est des choses temporelles pouvait donner lieu à la passion de la tristesse dans le Christ c'est-à-dire en tant que la raison inférieure appréhendait la mort ou autre lésion du corps comme nocives et contraires à l'appétit naturel.

4. De l'amour qui de deux hommes ne fait qu'un en quelque sorte, il arrive que l'on éprouve de la tristesse de choses que l'imagination ou la raison inférieure appréhendent comme nocives non seulement pour soi mais aussi pour ceux qu'on aime. Là aussi le Christ éprouvait de la tristesse de ce qu'Il connaissait le danger de la faute ou de la peine qui menaçait ceux qu'Il aimait d'un amour de charité. D'où son affliction non seulement pour lui-même mais aussi pour nous. Mais bien que c'est à la raison supérieure que se rapporte l'amour du prochain, en tant qu'on l'aime par charité pour Dieu, cependant dans le Christ la raison supérieure ne pouvait s'attrister au sujet des défauts du prochain comme il arrive chez nous. Parce qu'en effet la raison supérieure du Christ jouissait de la pleine vision de Dieu, elle appréhendait ces défauts comme ils sont contenus dans la sagesse divine qui a prévu et permis un tel péché et qu'il en soit puni. Et donc ni l'âme du Christ, ni le bienheureux qui voit Dieu, ne peuvent concevoir de la tristesse des défauts du prochain.

5. Il en va autrement chez les vivants qui n'atteignent pas à la vision de la sagesse. Ils s'attristent en effet aussi selon la raison supérieure des défauts d'autrui pendant qu'ils considèrent pour l'honneur de Dieu et l'exaltation de la foi que certains soient sauvés qui cependant sont damnés. Ainsi donc Lui qui souffrait selon les sens, l'imagination et la raison inférieure, de ces mêmes choses Il s'en réjouissait selon la raison supérieure en tant qu'Il les rapportait à l'ordonnance de la divine sagesse. Or il est propre à la raison de savoir comparer les choses l'une à l'autre et donc on dit ordinairement que la raison du Christ repoussait la mort considérée en elle-même c'est-à-dire qu'elle est naturellement haïssable; cependant Il voulait la souffrir considérée en son motif.

6. De même que le Christ s'est attristé ainsi aussi a-t-il connu les passions qui naissent de la tristesse comme la peur, la colère, etc. Ce qui en effet peut par sa présence causer la tristesse est aussi la cause de la crainte par l'appréhension des maux futurs et si quelqu'un nous lésant provoque la tristesse nous nous irritons contre lui. Cependant ces passions n'étaient pas les mêmes qu'en nous. Chez nous en effet elles préviennent le plus souvent le jugement de la raison, parfois elles outrepassent la mesure de la raison. Dans le Christ elles ne prévenaient jamais le jugement de la raison ni n'excédaient jamais la mesure fixée par la raison ; mais l'appétit inférieur seul était mû, qui est sujet de passion, autant que la raison l'avait décidé. Il pouvait donc se faire que selon la partie inférieure l'âme du Christ refuse ce que d'autre part elle désirait selon la partie supérieure. Cependant une contrariété d'appétit n'existait pas chez Lui, ou la rébellion de la chair contre l'esprit, choses qui arrivent chez nous parce que l'appétit inférieur surmonte le jugement et la mesure raisonnable. Mais le Christ était mû selon la raison permettant à chacune des forces inférieures de se mouvoir de leur propre mouvement selon qu'il convenait.

7. D'après ces considérations il est manifeste que la raison supérieure du Christ par rapport à son objet se réjouissait toute entière (car rien ne pouvait se présenter de ce côté qui fût cause de tristesse) mais elle souffrait aussi toute entière du côté du sujet comme on l'a vu (ch. 232). Et ni la jouissance ne diminuait la souffrance, ni celle-ci n'empêchait la jouissance, puisqu'il n'y avait pas débordement de l'une à l'autre ; mais il était laissé à chacune des puissances d'agir en propre comme il a été dit (ch. 231).

1. La raison supérieure est celle qui s'occupe des choses éternelles en elles-mêmes ou dans leurs applications : en elles-mêmes en les méditant et dans leurs applications à notre conduite (2 Th I 79, 9 C).

CHAPITRE 233: LA PRIÈRE DU CHRIST A L'AGONIE

Comme la prière expose un désir, de la diversité des appétits il est possible de se faire une idée de ce que fut la prière du Christ à l'imminence de sa passion : "Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi : ce pendant que ta volonté soit faite et non la mienne" (Mt 26, 39). En effet en disant : "Que ce calice s'éloigne de moi" Il désigne le mouvement de l'appétit inférieur et du désir naturel par quoi chacun repousse la mort naturellement et désire vivre. En disant : "Cependant non pas comme je veux mais comme tu le veux" Il exprime le mouvement de la raison supérieure qui considère tout dans l'ordre de la divine sagesse.

A cela se rapporte aussi : "Si ce n'est pas possible" qui démontre que cela seul peut se faire qui procède selon l'ordre de la divine volonté. Et bien que le calice de la passion ne se soit pas éloigné sans qu'Il le boive, on ne peut pas dire que sa prière n'a pas été exaucée. Car selon l'Apôtre : "Il a été exaucé en tout à cause de sa piété" (Hébreux 5, 7). Puisque la prière expose un désir, comme on vient de le dire, nous demandons simplement ce que nous désirons simplement; d'où le désir des justes obtient d'être exaucé auprès de Dieu, selon ce que dit le Psaume : "Le Seigneur a exaucé le désir des pauvres" (Ps 9, 17). Or nous désirons simplement quand nous désirons selon la raison supérieure qui seule donne le consentement à l'acte. Or le Christ a simplement demandé que la volonté du Père se fasse parce c'est elle qu'Il a voulu simplement et non que le calice s'éloigne de Lui : ce qu'il ne voulait pas simplement, mais selon la raison inférieure, comme on l'a dit (ch. 232).

CHAPITRE 234: LA SÉPULTURE DU CHRIST

Le péché avait entraîné après la mort d'autres misères et du côté du corps et du côté de l'âme. Du côté du corps, il serait rendu à la terre d'où il est pris. Or pour le corps il y a deux sortes de misères : selon la position et selon la décomposition, car le cadavre est placé sous terre dans un tombeau et il se décompose en éléments dont le corps est fait. Le Christ a voulu subir la première c'est-à-dire que son corps soit placé sous terre. L'autre il ne l'a pas subie c'est-à-dire que son corps aurait été décomposé. D'où il est écrit : "Tu ne permettras pas que ton saint connaisse la corruption" (Ps 15,

10) c'est-à-dire la putréfaction. La raison en est que le corps du Christ prit la matière à par tir de la nature humaine, mais sa formation ne fut pas par un pouvoir humain mais par la vertu de l'Esprit Saint. Et donc à cause de la substance matérielle, Il a voulu endurer un endroit souterrain qu'on a l'habitude d'accorder aux morts. En effet est dû aux corps le lieu de l'élément prédominant. Mais Il n'a pas voulu souffrir la dissolution d'un corps oeuvre de l'Esprit Saint; car c'est en cela qu'Il différait des autres hommes.

CHAPITRE 235: LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

Du côté de l'âme, il y a chez l'homme après la mort en suite du péché, la descente aux enfers, non seulement quant au lieu mais aussi quant à la peine. De même que le Christ fut sous terre selon le lieu mais ne fut pas décomposé, ainsi l'âme du Christ descendit aux enfers quant au lieu mais n'y subit pas la peine, mais plutôt pour en délivrer ceux qui à cause du premier péché y étaient détenus et pour lequel il avait déjà pleinement satisfait en souffrant la mort. D'où après la mort il ne restait plus rien à souffrir, mais sans souffrance pénale. Il descendit localement aux enfers pour se montrer en libérateur des vivants et des morts. De là aussi on dit qu'Il est le seul "parmi les morts à avoir été libre" (Ps 87, 6), parce que l'âme n'a pas connu la peine de l'enfer, ni son corps la corruption du tombeau.

Quoique le Christ descendant aux enfers délivrât ceux qui pour le péché du premier père y étaient détenu, cependant, il y laissa ceux qui pour leurs péchés personnels s'y trouvaient condamnés. Et c'est pour cela qu'il est dit de lui: "il a mordu l'enfer" mais Il ne l'a pas absorbé, parce qu'il libéra une partie et y laissa l'autre. Aux déficiences du Christ le Symbole de foi fait allusion: "A souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli, est descendu aux enfers."

1. *Ero mors tua, o mors ; morsus tuus ero inferne (Os 13, 14).*

D- La résurrection et l'ascension (ch. 236 à 240)

CHAPITRE 236: LA RÉSURRECTION ET LE TEMPS DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST

1. Puisque le Christ a délivré le genre humain de ses maux causés par le péché du premier père, il fallait que de même qu'Il avait supporté nos maux pour nous en délivrer, qu'ainsi aussi apparaîtraient en lui les prémices de la réparation de l'homme accomplie par lui. Par ces deux choses le Christ nous est proposé comme signe de notre salut quand dans sa passion nous considérons ce que nous avons encouru pour le péché et ce que nous devons souffrir pour en être délivré, et quand nous considérons par son exaltation ce que nous devons espérer par lui.

2. Donc ayant vaincu la mort causée par le premier péché Il est le premier ressuscité à la vie immortelle : afin que de même qu'en Adam péchant, pour la première fois apparut la vie mortelle, ainsi dans le Christ satisfaisant pour le péché, pour la première fois la vie immortelle apparaîtrait dans le Christ. D'autres étaient revenus à la vie avant le Christ ressuscités par Lui ou par les Prophètes mais qui mourraient de nouveau, tandis que le Christ ressuscité des morts ne meurt plus (Rom 6, 9). D'où ayant échappé le premier à la nécessité de mourir Il est appelé le premier d'entre les morts, les prémices de ceux qui dorment (Act 26, 23 ; Col 1, 18 ; 1 Cor 15, 20), c'est-à-dire qu'Il est le premier sorti du sommeil de la mort en secouant le joug de la mort.

3. La résurrection ne devait pas être retardée ni avoir lieu aussitôt après la mort. Si en effet il était revenu à la vie aussitôt après la mort la réalité de cette mort n'était pas prouvée. Si la résurrection était trop longtemps retardée il n'y avait pas de preuve de sa victoire sur la mort, ni aucun espoir n'était donné aux hommes d'être délivrés par Lui de la mort. D'où il remit sa résurrection jusqu'au troisième jour, car ce temps était suffisant pour prouver la réalité de sa mort ni trop long pour enlever l'espoir de la délivrance. On l'a bien vu chez les disciples d'Emmaüs dont l'espoir s'estompait, et qui disaient, le troisième jour: "Nous espérions qu'Il sauverait Israël" (Lc 24, 21).

4. Cependant le Christ n'est pas demeuré trois jours entiers dans le tombeau. Il est cependant dit qu'Il resta trois jours et trois nuits dans le sein de la terre selon qu'on prend la partie pour le tout. Comme en effet le jour naturel est fait du jour et de la nuit que le Christ fut dans la mort Il est dit avoir été dans la mort tout ce jour-là. Et l'Écriture a coutume de compter la nuit avec le jour suivant parce que les Hébreux comptent le temps d'après la lune qui fait son apparition le soir. Or le Christ a été dans le tombeau à la fin du sixième jour qui compte avec la nuit qui le précède donnera environ un jour naturel; la nuit suivant le sixième jour avec le sabbat entier Il fut dans le tombeau et ainsi on obtient deux journées. Il gît encore dans la mort la nuit suivante, qui précède le jour du Seigneur où Il est ressuscité, soit à minuit selon saint Grégoire (In Ev. 2,21) soit dès l'aube selon d'autres. D'où si l'on compte toute la nuit ou une partie avec le jour du Seigneur suivant on aura le troisième jour naturel.

5. Qu'Il ait voulu ressusciter le troisième jour, il y a là un mystère afin de montrer qu'Il est ressuscité par la vertu de toute la Trinité. D'où on dit tantôt que le Père l'a ressuscité, tantôt que c'est de lui-même ; ce qui est aussi vrai comme c'est la même vertu du Père et du Fils et de l'Esprit Saint. C'est aussi pour montrer que la restauration de la vie n'a pas été faite le premier jour du siècle à savoir sous la loi naturelle, ni le second à savoir sous la loi mosaïque, mais le troisième à savoir au temps de la grâce.

6. Il y a aussi une raison à ce que le Christ est resté un jour entier et deux nuits entières dans le tombeau parce que par l'unique vétusté qu'Il a prise, c'est-à-dire de la peine, Il a absorbé nos deux vétustés, de la faute et de la peine, qui sont signifiées par les deux nuits.

CHAPITRE 237: DE LA QUALITÉ DU CHRIST RESSUSCITÉ

Non seulement le Christ a récupéré pour le genre humain ce qu'Adam avait perdu en péchant mais aussi ce à quoi Adam aurait pu parvenir par ses mérites. Car beaucoup plus grande fut l'efficacité du Christ pour le mérite que celle de l'homme avant le péché. En effet par le péché, Adam encourut la mort ayant perdu le privilège de ne pas devoir mourir s'il ne péchait pas. Quant au Christ non seulement cette nécessité de la mort est exclue, mais encore il acquit la nécessité de ne pas mourir. D'où le corps du Christ après la résurrection est devenu impassible et immortel non comme le premier homme qui pouvait ne pas mourir mais absolument, ne pouvant plus mourir; ce que dans l'avenir nous attendons pour nous-mêmes. Et parce que l'âme du Christ avant sa mort pouvait souffrir selon que le corps souffrait il s'en suit qu'avec l'impassibilité du corps l'âme aussi devenait impassible. Maintenant que le mystère de la rédemption de l'homme est accompli, à cause que par exception la jouissance de la gloire avait été contenue en la partie supérieure ne pouvant déborder sur la partie inférieure et jusqu'au corps mais qu'il fut permis à chaque partie d'agir ou de souffrir ce qui lui était propre, il s'en est suivi désormais par le débordement de la gloire à partir de l'âme supérieure que le corps était glorifié totalement ainsi que les forces inférieures. Et de là vient qu'ayant été voyant avant sa passion à cause de la jouissance de l'âme et voyageur à cause de la passibilité du corps, Il ne fut plus désormais voyageur après la résurrection mais uniquement voyant.

CHAPITRE 238: Y A-T-IL DES PREUVES CONVAINCANTES DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST?

Comme on l'a dit (ch. 236) le Christ a anticipé sa résurrection pour qu'elle fût pour nous un motif d'espérance et que nous puissions aussi ressusciter. Pour cela il fallait que sa résurrection et le privilège du ressuscité se manifestent par des preuves convaincantes. Ce n'est pas à tous indifféremment qu'Il a manifesté sa résurrection, comme Il l'avait fait pour son humanité et sa passion, mais seulement à des témoins prédestinés par Dieu (Act 10, 41), c'est-à-dire ses disciples qu'Il avait choisis pour procurer aux hommes le salut. Or l'état de résurrection appartient à la gloire du voyant dont la connaissance n'est pas due à tous mais à ceux qui s'en rendent dignes.

Le Christ leur manifesta et la vérité de la résurrection et la gloire du ressuscité : pour la première en leur montrant que c'était bien le même qui était mort et ressuscité quant à sa nature et quant à son

personnage: quant à la nature car Il montra qu'Il avait un corps humain véritable en se présentant au toucher et à la vue des disciples auxquels Il dit: "Touchez et voyez car un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai" (Lc 24, 39). Il se manifesta aussi en mangeant et buvant avec eux, actions qui conviennent à la nature humaine, et en parlant et marchant en leur compagnie qui sont des actes d'un homme vivant. Cependant se nourrir n'était plus une nécessité ; en effet les corps des ressuscités sont incorruptibles et n'ont plus besoin de nourriture puisqu'en eux il n'y a aucune déperdition à restaurer; d'où la nourriture prise par le Christ ne servit pas d'aliment pour son corps mais elle revint à la matière précédente. Néanmoins de cela même qu'Il mangea et but Il montra qu'Il était homme.

Quant au personnage Il prouva qu'Il était le même qui avait été mort en laissant voir les traces de sa mort en son corps c'est-à-dire les cicatrices des blessures. D'où Il dit à Thomas "Mets ton doigt ici et regarde mes mains et approche ta main et mets-la dans mon côté" (Jean 20, 27). Et encore : "Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi" (Lc 24, 38). Et c'était exceptionnellement qu'Il avait gardé les cicatrices de ses blessures en son corps pour prouver la réalité de sa résurrection ; en effet le corps incorruptible d'un ressuscité doit avoir toute son intégrité ; on peut cependant admettre que chez les martyrs des marques de précédentes blessures apparaîtront avec une certaine beauté en témoignage de leur vertu. Il montra également qu'Il était le même personnage à sa façon de s'exprimer et autres manières d'agir qui font reconnaître les hommes. D'où ces disciples le reconnurent à la fraction du pain (Lc 24, 30 et 35). Et lui-même se montra ouvertement en Galilée où il avait eu l'habitude d'être avec eux.

Il manifesta la gloire du ressuscité en entrant chez eux les portes étant fermées (Jean 24, 31). En effet il appartient à la gloire d'un ressuscité de pouvoir apparaître à un regard non glorieux quand il le veut ou de disparaître à son gré.

Cependant comme la foi en la résurrection faisait difficulté c'est par plusieurs indices qu'Il démontra tant la réalité de sa résurrection que la gloire de son corps ressuscité. Car s'Il avait totalement découvert l'exceptionnelle condition d'un corps glorifié Il eut causé préjudice à la foi en la résurrection car l'immensité de sa gloire aurait enlevé jusqu'à la vraisemblance de son identité. Il donna aussi des preuves non seulement par des signes visibles mais encore par des preuves intellectuelles en leur faisant comprendre le sens des Ecritures ; et par les écrits prophétiques Il montra qu'Il devait ressusciter.

CHAPITRE 239: DES DEUX VIES RESTAURÉES EN L'HOMME PAR LE CHRIST

De même que le Christ par sa mort a détruit notre mort ainsi par sa résurrection il a réparé notre vie. Or il y a en l'homme une double mort et une double vie: une mort selon le corps par sa séparation d'avec l'âme, l'autre par sa séparation d'avec Dieu. Or le Christ chez qui la deuxième mort n'a pas eu lieu, en souffrant la première, c'est-à-dire corporelle, détruisit en nous l'une et l'autre.

Semblablement aussi à l'opposé on trouve une double vie: celle du corps par l'âme et qui s'appelle vie naturelle et l'autre qui vient de Dieu et qu'on appelle vie de justice ou vie de la grâce; et elle vient par la foi par laquelle Dieu habite en nous: "Mon juste vivra de sa foi" (Hab 2, 4; Rom 1, 1.7). Et d'après cela il y a une double résurrection, l'une corporelle par laquelle l'âme est réunie au corps, l'autre spirituelle par laquelle elle est de nouveau unie à Dieu. Et cette seconde résurrection n'eut pas lieu dans le Christ parce que son âme ne fut jamais séparée de Dieu par le péché. Donc par sa résurrection Il est cause de l'une et de l'autre c'est-à-dire corporelle et spirituelle.

Il faut cependant remarquer que comme le dit saint Augustin (Tract. super Joan. 19) "Le Verbe de Dieu ressuscite les âmes mais le Verbe fait chair ressuscite les corps ". Donner la vie à l'âme n'appartient qu'à Dieu. Mais parce que sa chair est instrument de la divinité et que l'instrument agit en vertu de la cause principale notre double résurrection et corporelle et spirituelle se rapporte à la résurrection corporelle du Christ comme en sa cause. En effet tout ce qui s'est passé dans la chair du Christ nous a été salutaire en vertu de son union à la divinité; de notre résurrection spirituelle dit: "Il a été livré à cause de nos délits et Il est ressuscité pour notre justification" (Rom 4, 25) ; et de

notre résurrection corporelle, il dit: "Si on annonce le Christ ressuscité comment d'aucuns disent-ils parmi vous qu'il n'y a pas de résurrection des morts?" (1 Cor 15, 12).

Excellamment l'Apôtre attribue la rémission des péchés à la mort du Christ et notre justification à sa résurrection, pour désigner la conformité et la ressemblance de l'effet avec la cause. Car de même qu'on dépose le péché qui est remis, ainsi le Christ en mourant a déposé sa vie passible en laquelle se trouvait la ressemblance du péché. Et lorsqu'on est justifié, on acquiert une nouvelle vie; ainsi le Christ par sa résurrection obtint la nouveauté de la gloire. Ainsi donc la mort du Christ est cause de la rémission de notre péché, et effective instrumentalement, et exemplaire sacramentellement, et méritoire; il en est de même de sa résurrection effective et exemplaire, quoique non méritoire: et parce qu'il n'était plus voyageur et parce que la gloire de sa résurrection fut la récompense de sa passion, comme il ressort de la lettre aux Philippiens (2, 8).

Ainsi donc il est évident que le Christ doit être appelé le premier-né de ceux qui ressuscitent d'entre les morts, non seulement selon l'ordre du temps puisqu'Il est le premier qui est ressuscité (ch. 236), mais aussi dans l'ordre de la cause parce que sa résurrection est cause de la nôtre, et dans l'ordre de dignité parce que plus glorieuse. Cette foi dans la résurrection du Christ se trouve au Symbole de la foi à ces mots : "Le troisième jour Il est ressuscité des morts. "

CHAPITRE 240: DE LA DOUBLE RÉCOMPENSE DE L'HUMILIATION DU CHRIST, C'EST-A-DIRE LA RÉSURRECTION ET L'ASCENSION

1. Selon l'Apôtre l'exaltation du Christ a été la récompense de son humiliation. Il suit de là qu'à sa double humiliation répond une double exaltation. Car Il s'est humilié d'abord en souffrant la mort dans une chair passible qu'Il avait assumée, ensuite quant au lieu: son corps déposé dans un tombeau et son âme descendant en enfer. A la première humiliation répond l'exaltation de la résurrection dans laquelle de la mort Il revint à la vie immortelle; à la seconde humiliation répond l'exaltation de l'ascension. D'où l'Apôtre dit "Celui qui est descendu est le même qui est monté au-dessus des cieux" (Eph 4, 10).

2. De même qu'on dit du Fils de Dieu qu'Il est né, a souffert, a été enseveli et qu'Il est ressuscité non pas cependant selon la nature divine mais humaine, ainsi on dit du Fils de Dieu qu'Il est monté au ciel non pas cependant selon la nature divine mais humaine. Car selon la nature divine Il n'a jamais quitté le ciel, se trouvant par tout et toujours ; d'où en saint Jean Il dit : "Personne ne monte au ciel sinon celui qui descend du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel" (Jean 3, 13). Par quoi on nous donne à entendre qu'Il est ainsi descendu du ciel assumant la nature humaine tout en demeurant toujours au ciel.

3. D'où il faut aussi savoir que seul le Christ de son propre pouvoir est monté au ciel. Cet endroit en effet était dû à celui qui était descendu en raison de son origine. Les autres ne peuvent y monter par eux-mêmes mais par la vertu du Christ étant devenus ses membres. Et de même que monter au ciel convient au Fils de Dieu selon la nature humaine ainsi vient s'ajouter autre chose qui lui convient selon la nature divine, c'est-à-dire de s'asseoir à la droite du Père. En effet il ne s'agit pas d'une droite ni d'une session corporelle. Mais comme la droite est pour l'homme la place d'honneur on veut faire comprendre que le Fils est égal au Père n'ayant rien perdu selon sa nature divine mais se trouvant en une parfaite égalité avec lui.

4. Cependant on peut attribuer cela même au Fils de Dieu selon sa nature humaine de sorte que selon la divine nature nous entendions que le Fils est dans le Père en unité d'essence avec qui Il partage le siège de la royauté c'est-à-dire la même puissance. Mais comme de coutume le roi a des assistants qui participent en quelque chose à la puissance royale, celui-là est le plus puissant que le roi met à sa droite, à juste titre donc le Fils de Dieu même selon la nature humaine est dit être assis à la droite du Père, comme étant élevé au-dessus de toute créature en la dignité du royaume céleste.

5. De deux manières donc s'asseoir à la droite est propre au Christ. D'où l'Apôtre dit: "Auquel des anges a-t-il jamais été dit : Assieds-toi à ma droite ?" (Heb 1, 13). Cette ascension du Christ nous la

confessons dans le Symbole en disant : "Il est monté au ciel ; Il est assis à la droite de Dieu le Père".

E — Le jugement (ch. 241 à 245)

CHAPITRE 241: LE CHRIST JUGERA SELON SA NATURE HUMAINE

De ce qu'on a dit (ch. 226 sq. 231 et 239) on peut conclure que par la passion et la mort du Christ, par la gloire de la résurrection et de son ascension nous avons été libérés du péché et de la mort et avons obtenu la justice et la gloire de l'immortalité, celle-là en réalité, l'autre en espérance. La passion, la mort, la résurrection et aussi l'ascension ont été accomplies dans le Christ en sa nature humaine. En conséquence il faut dire que relativement à ce que le Christ a souffert ou fait en sa nature humaine nous délivrant des maux tant spirituels que corporels Il nous a par là promus aux biens spirituels et éternels.

Or il va de soi que celui qui acquiert certains biens en faveur d'autres il les leur dispense. Cette dispensation faite à un grand nombre demande un jugement pour que chacun reçoive selon ce qui lui est dû. Il est donc juste que le Christ, selon la nature humaine selon laquelle Il accomplit les mystères du salut des hommes, soit constitué par Dieu juge des hommes qu'Il a sauvés. D'où en saint Jean est-il écrit : "Il lui a donné la puissance de faire le jugement, parce qu'Il est le Fils de l'homme" (5, 27). On peut aussi en donner une autre raison il est juste en effet que ceux qui doivent être jugés voient leur juge. Mais voir Dieu en sa nature lui qui a l'autorité pour le jugement est une récompense qui lui est rendue par le jugement. Il faut donc que Dieu comme juge soit vu des hommes, qui doivent être jugés, les bons comme les mauvais, non en sa nature propre mais en la nature qu'Il a assumée. Car si les mauvais voyaient Dieu dans sa divinité ils seraient récompensés ; ce dont ils sont indignes.

C'est aussi une juste récompense pour son humiliation que cette exaltation du Christ lui qui fut injustement jugé par un juge humain. Pour exprimer cette exaltation, est significatif ce que nous confessons dans le Symbole qu'il a souffert sous Ponce Pilate. Donc cette exaltation de juge selon qu'Il est homme lui était due par Dieu pour juger tous les hommes les morts aussi bien que les vivants "Ta cause fut celle d'un impie, tu recevras en retour la cause et le jugement" (Job 36, 17).

Et parce que cette puissance judiciaire fait partie de son exaltation tout comme la gloire de la résurrection, le Christ au jugement apparaîtra non en le mérite de son humilité mais dans sa forme glorieuse qui est sa récompense. D'où l'Évangéliste dit : "On verra le Fils de l'homme venant dans la nuée avec une grande puissance et une grande majesté" (Lc 21, 27). La vision de sa gloire sera une joie pour les élus qui l'auront aimé et aux quels est promis qu'ils verront le roi en sa splendeur (Is 33, 17). Pour les impies elle sera un sujet de confusion et de tristesse parce que la gloire et la puissance de celui qui juge entraînera pour eux, qui s'attendent à leur damnation, la tristesse et la peur "Qu'ils contemplent et qu'ils soient confondus ces peuples jaloux et que le feu dévore tes ennemis" (Is 26, 11).

Et quoique Il se montre dans sa gloire cependant apparaîtront en Lui les marques de sa passion non comme des déficiences, mais glorieuses et honorables, pour qu'à leur vue les élus en conçoivent de la joie et les damnés de la tristesse d'avoir négligé un si grand bienfait. D'où dans l'Apocalypse: "Tout oeil le verra, ceux aussi qui le crucifièrent et toutes les tribus de la terre gémiront sur Lui "

CHAPITRE 242: CELUI QUI CONNAÎT L'HEURE A REMIS LE JUGEMENT AU FILS

" Le Père a donné tout jugement au Fils, "dit saint Jean (5, 22). Or maintenant, selon ce que dit Abraham, la vie humaine est soumise au juste jugement de Dieu "Lui-même est celui qui juge toute la terre" (Gen 18, 25). Il n'y a aucun doute aussi que ce jugement, par lequel Dieu gouverne les hommes dans le monde appartient à la puissance judiciaire du Christ. D'où ces paroles que le Père Lui adresse au Psaume 109 : "Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis

l'escabeau de tes pieds ". Il s'assied en effet à la droite de Dieu selon sa nature humaine en tant que du Père Il reçoit le pouvoir de juger. Ce pouvoir Il l'exerce maintenant avant même qu'apparaisse que ses ennemis sont soumis sous ses pieds. D'où Il dit aussitôt après sa résurrection:

" Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre" (Mt 28, 18).

Il y a un autre jugement de Dieu au sortir de cette vie quand chacun reçoit la rétribution selon l'âme et d'après ses mérites. Les justes libérés de leur corps demeurent avec le Christ selon le désir de saint Paul (Ph 1, 23)'; les pécheurs à leur mort sont ensevelis en enfer (Le 16, 22). Cette discrimination ne se fait pas sans un jugement qui appartient à la puissance judiciaire du Christ; surtout qu'Il le dit à ses disciples : "Si je m'en vais et vous pré pare une place, je reviendrai et je vous prendrai près de moi afin que où je suis vous y soyez aussi" (Jean 14,3). Être enlevé (dans le langage du Christ) n'est pas autre chose qu'être dissout (ou libéré) pour que nous puissions être avec le Christ; parce que "Aussi longtemps que nous sommes en ce corps nous marchons loin du Seigneur" (2 Cor 5,6).

Mais parce que la rétribution de l'homme consiste non seulement dans les biens de l'âme mais aussi dans les biens du corps que l'âme devra de nouveau revêtir après la résurrection et comme toute rétribution requiert un jugement, il faut donc un second jugement où les hommes seront rétribués selon ce qu'ils auront fait non seule ment dans l'âme mais aussi en leur corps. Et ce jugement appartient au Christ; car de même qu'Il est mort pour nous, est ressuscité en gloire et est monté aux cieux, ainsi aussi Il ressuscitera nos humbles dépouilles pour nous con figurer à son corps glorieux et nous transférer au ciel où il nous a précédé à son ascension, ouvrant la route devant nous comme le prophète Michée l'avait prédit (2, 13). La résurrection de tous les hommes aura lieu à la fin des siècles, comme on l'a dit plus haut (ch. 162). Ce jugement sera donc général et final et pour cela nous croyons que le Christ "viendra dans la gloire" une seconde fois.

Mais comme au psaume 35, 7 on dit que "Les jugements de Dieu sont un abîme profond" et l'Apôtre aux Romains : "Incompréhensibles sont ses jugements" (11,33), dans chacun de ces jugements il y a quelque chose de profond et d'incompréhensible à notre humaine connaissance. En effet dans le premier jugement de Dieu, pour lequel la vie présente nous est donnée, le temps de ce jugement est manifeste, mais le sens des rétributions nous est caché, parce que surtout les maux en ce monde adviennent aux bons et aux méchants les joies. Mais dans les deux autres jugements de Dieu ce que sera la rétribution nous le savons, mais nous en ignorons le temps, tel le moment de la mort: "L'homme ne connaît pas sa fin" (Qoh 9,12); quant à la fin des siècles personne ne peut la connaître. En effet nous ne savons pas d'avance les choses à venir dont nous ne connaissons pas les causes. Or Dieu est la cause de la fin du monde et sa volonté nous est inconnue; d'où la fin du monde ne peut être connue d'aucune créature mais de Dieu seul selon ce que dit saint Matthieu : "Le jour et l'heure personne ne le sait, ni les anges au ciel mais seulement le Père" (24,36). Mais comme dans saint Marc (13,32) on lit : "Ni le Fils" certains y ont trouvé matière à erreur pour dire que le Fils est moindre que le Père, parce qu'Il ignore ce que fait le Père. On pourrait éviter cela en disant peut-être que cette ignorance se rapporte à sa nature humaine assumée, non à sa divinité selon laquelle Il possède la même Sagesse que son Père ; ou plus précisément, on dira qu'Il est la Sagesse même conçue dans le sein du Père. Mais il ne semble pas convenable que le Fils, même selon la nature assumée, ignore le jugement de Dieu puisque son âme, au témoignage de l'Évangile, est pleine de grâce et de vérité, comme on l'a vu plus haut (ch. 213-216).

Il n'est pas non plus vraisemblable que le Christ reçoive la puissance de juger parce qu'Il est fils de l'homme et qu'Il ignore le temps de son jugement selon la nature humaine. En effet le Père ne Lui aurait pas donné tout jugement s'il lui était ôté la décision de déterminer le temps de son avènement. Il faut donc comprendre cela selon la manière dont use l'Écriture habituellement quand elle dit que Dieu sait quelque chose au moment où Il donne connaissance de cette chose, comme Il dit à Abraham: "Maintenant je sais que tu crains le Seigneur" (Gen 22, 12) non qu'Il commencerait alors de connaître Lui qui connaît tout depuis toujours, mais parce qu'Abraham avait montré par cet acte sa soumission. Ainsi donc le Fils ignore le jour du jugement parce qu'Il n'en a pas donné

connaissance à ses disciples, mais il a répondu: "Il ne vous appartient pas de connaître les temps ni les moments que le Père a décidés en sa puissance" (Act 1, 7). Et dans ce sens donc le Père n'ignore pas qu'Il a au moins donné au Fils la connaissance de cette chose par éternelle génération.

Certains cependant s'en tirent plus brièvement en disant qu'il faut l'entendre du fils adoptif. Et donc le Seigneur a voulu que le temps du futur jugement soit caché pour que les hommes soient plus vigilants de peur que le temps du futur jugement ne les prenne au dépourvu. C'est aussi la raison pour laquelle Il a voulu que l'heure de notre mort soit ignorée. Chacun en effet comparaitra tel au jugement qu'il s'en est allé dans la mort. D'où le Seigneur dit: "Veillez parce que vous ne savez pas à quelle heure votre maître viendra" (Mt 24, 42).

I. Je désire ma libération pour être avec le Christ, ce qui serait le meilleur.

2."Il montera ouvrant le chemin devant eux; Il brise et eux traversent la porte et leur roi marche devant et le Seigneur est à leur tête."

CHAPITRE 243: TOUS SERONT-ILS JUGÉS?

Ainsi il ressort de ce qui a été dit (eh. 241) que le Christ a le pouvoir de juger les vivants et les morts. Il exerce en effet le jugement et sur ceux qui vivent en ce monde présent et sur ceux qui quittent ce monde par la mort. Mais au jugement final Il jugera ensemble les vivants et les morts soit qu'on entende par vivants les jus tes qui vivent de la grâce et par morts les pécheurs qui ont perdu la grâce; soit qu'on entende par vivants ceux qui à l'avènement du Seigneur seront trouvés en vie et les morts ceux qui décédèrent avant.

Par là on ne doit pas comprendre que d'aucuns seront ainsi jugés vivants sans avoir connu la mort corporelle, comme certains l'ont avancé. En effet l'Apôtre dit clairement : "Tous nous ressusciterons" (1 Cor 15, 51); et une variante dit : "Tous nous dormirons ", c'est-à-dire nous mourrons; soit comme on trouve en certains livres: "Non pas tous nous dormirons" ainsi que l'écrit saint Jérôme à Minerius à propos de la résurrection de la chair, ce qui n'infirmes pas la sentence précédente. Car peu avant l'Apôtre avait dit : "De même qu'en Adam tous meurent, ainsi dans le Christ tous ont la vie." Et ainsi ce qu'on dit là "Non pas tous nous dormirons" ne se rap porte pas à la mort du corps qui est passée à tous par le péché du premier père (Rom 5, 12-2 1) mais doit être exposé du sommeil du péché dont il est dit aux Éphésiens : "Lève-toi, toi qui dors ; lève-toi d'entre les morts et le Christ t'illuminera" (5, 14). Seront donc distingués ceux qui à l'avènement du Seigneur seront trouvés en vie, de ceux qui décédèrent avant, non qu'ils ne mourront pas mais parce que dans le fait d'être enlevés ils mourront en allant dans les airs rencontrer le Christ et aussitôt ressusciteront, comme le dit saint Augustin.

Il faut cependant considérer que trois choses concourent au jugement: premièrement que quelqu'un est présenté au juge ; deuxièmement que ses mérites sont discutés ; troisièmement qu'il reçoit sa sentence. Quant au premier point, tous bons et méchants, depuis le premier homme jusqu'au dernier, seront soumis au jugement du Christ, car il est dit : "Tous nous devons comparaître devant le tribunal du Christ" (2 Cor 5, 10) et aussi tous les petits enfants qui décédèrent avec ou sans baptême, comme le dit la Glose au même endroit.

Quant à la discussion des mérites tous ne seront pas jugés ni les bons ni les méchants. En effet la discussion d'un jugement n'est pas nécessaire à moins que le bien ne soit mêlé au mal. Mais lorsque le bien est sans mélange de mal ou inversement alors la discussion n'a pas lieu. Parmi les bons donc il y en a qui ont totalement méprisé les biens temporels ne vaquant qu'à Dieu seul et aux choses de Dieu. Comme donc il y a péché en ce qu'on méprise le bien immuable pour adhérer aux biens passagers, il n'y a pas chez eux mélange de bien et de mal, non qu'ils vivent à l'abri du péché, comme en leur personne il est écrit: "Si nous disions que nous n'avons pas péché, nous nous séduirions nous-mêmes" (1 Jean 1, 8), mais parce que chez eux les quelques péchés légers sont en

quelque sorte consumés par la ferveur de la charité, de sorte qu'ils sont comme n'existant pas, ils ne seront donc pas jugés quant à la discussion de leurs mérites.

Mais ceux qui vivent leur vie de la terre s'attachant aux affaires du siècle s'en servant non contre Dieu mais y adhérant plus que de juste, ils ont mêlé du mal au bien de la foi et de la charité dans une mesure assez notable et il n'est pas facile de discerner ce qui prévaut ; d'où ils seront jugés après discussion de leurs mérites.

De même quant aux méchants, il faut noter que le principe d'accession à Dieu est la foi : "Celui qui veut s'approcher de Dieu doit croire qu'il existe" (Heb 11, 6). Celui donc qui n'a pas la foi n'a rien de bon en lui qui puisse se mêler à ce qu'il y a de mal et rendre douteuse sa condamnation; et donc il sera condamné sans discussion sur ses mérites. Quant à celui qui a la foi sans la charité et les bonnes oeuvres il a quelque chose qui l'unit à Dieu ; d'où une nécessaire discussion des mérites pour faire paraître clairement ce qui pèse le plus, le bien ou le mal; d'où un tel sera damné avec discussion des mérites. Comme le roi terrestre condamne un citoyen fautif après l'avoir entendu, mais l'ennemi, sans aucune forme de procès, il le punit.

Quant à la promulgation de la sentence, tous seront jugés parce que tous selon cette sentence du Christ obtiendront ou la gloire ou le châtement, comme il est écrit que "chacun emportera son salaire pour ce qu'il a fait en sa vie soit le bien soit le mal" (2 Cor 5, 10).

CHAPITRE 244: L'EXAMEN LORS DU JUGEMENT NE VIENT PAS DE CE QUE LE CHRIST DEVRAIT ÊTRE INFORMÉ. LA MANIÈRE ET LE LIEU DU JUGEMENT

Il ne faut pas s'imaginer que la discussion sera nécessaire au jugement pour que le juge soit informé, comme c'est le cas dans le jugement des hommes, puisque tout est à nu et à découvert à ses yeux (Hébreux 4, 13); mais elle est nécessaire pour que chacun connaisse pour soi-même et pour les autres de quelle peine ou de quelle gloire chacun est digne, ainsi les bons se réjouiront en tout de la justice de Dieu et les méchants s'irriteront contre eux-mêmes.

Et il ne faut pas penser que cette discussion se fera de vive voix. Il faudrait un temps infini pour dénombrer les pensées, les paroles et les actes, bons ou mauvais de chacun. C'est en quoi Lactance s'est trompé en avançant mille ans pour le jour du jugement; et même ce temps serait insuffisant puisque pour le jugement d'un seul homme il faudrait dans cette hypothèse plusieurs jours. Donc par la vertu divine en un instant tout le bien et tout le mal que chacun aura fait apparaîtront et pour lesquels il doit être récompensé ou puni; et non seulement pour un chacun en ce qui le regarde mais aussi pour ce qui regarde les autres. Où donc le bien est grand à ce point que le mal apparaisse sans signification ou inversement, il n'y aura aucune concertation des biens d'avec les maux selon l'estimation humaine et pour cela on peut dire qu'ils sont sans discussion récompensés ou punis.

Dans ce jugement bien que tous seront présents au Christ, les bons différeront des méchants non seulement quant à la cause du mérite mais ils en seront mis à part localement. Car les méchants qui aiment les choses de la terre et se sont éloignés du Christ demeureront sur la terre ; mais les bons qui adhérèrent au Christ iront à la rencontre du Christ élevés dans les airs (1 Thes 4, 17) pour Lui être conformes non seulement configurés à sa glorieuse clarté mais associés localement selon ce que dit saint Mathieu : "Partout où sera le corps là se rassembleront les aigles" (24, 28) lesquels représentent les saints. Il est significatif qu'au lieu de "corps" en Hébreu on a "joathan" selon saint Jérôme, ce qui veut dire cadavre, pour rappeler la passion du Christ, par laquelle Il a mérité son pouvoir de juger et ceux qui auront été conformés à sa passion seront associés à sa gloire, selon ce que dit l'Apôtre: "Si nous souffrons avec Lui, nous régnerons avec Lui" (2 Tim 2, 12; Rom 6, 8).

Et de là on croit que le Christ descendra pour le jugement au lieu de sa passion selon ce que dit Joël : "Je rassemblerai toutes les nations et je les conduirai à la vallée de Josaphat et je ferai avec elles le jugement" (3, 2); ce lieu est situé au pied du Mont des Oliviers, d'où le Christ est monté au ciel. C'est pour cela aussi que le Seigneur venant juger le monde, le signe de la croix et les autres indices

de sa passion apparaîtront, selon saint Matthieu: "Et alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel (Mt 24, 30), afin que les impies voyant celui qu'ils crucifièrent soient pénétrés de regret et de douleur et les rachetés se réjouissent de la gloire du Rédempteur. Et de même que le Christ est assis à la droite de Dieu selon son humanité comme élevé aux biens les plus excellents du Père ainsi les justes au jugement se tiendront à sa droite occupant en quelque sorte auprès de Lui la place la plus honorable."

1. Ce mot n'existe pas en hébreu. Selon de Rubeis (Dissert. 17 in s. Tho mam 4. 4), il y a faute de copiste. En grec: le mot "ptoma" signifie "cadavre", saint Luc donne "soma" = corps.

CHAPITRE 245: LES SAINTS JUGERONT

En ce jugement le Christ ne sera pas seul juge mais aussi d'autres, dont certains jugeront rien qu'en confrontation: bons, confrontés avec moins bons, méchants confrontés aux plus mauvais, comme le dit saint Matthieu:

"Les hommes de Ninive se lèveront lors du jugement avec cette génération et ils la condamneront" (12, 41). D'aucuns jugeront en approuvant la sentence et ainsi tous les justes seront juges, selon ce que dit le livre de la Sagesse: "Les saints jugeront les peuples" (3, 8). 1 D'aucuns jugeront comme ayant reçu du Christ le pou voir de juger: "Des glaives à double tranchant en leurs mains" (Ps 149, 6). Cette dernière puissance judiciaire le Christ l'a promise aux Apôtres: "Vous qui m'avez suivi, lors du renouveau, lorsque le Fils de l'homme siègera dans sa majesté, vous aussi siégerez sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (Mt 19, 28).

Mais il ne faut pas penser que les seuls Juifs appartenant aux douze tribus d'Israël seront jugés par les Apôtres, mais dans les douze tribus d'Israël, sont compris tous les fidèles qui ont hérité de la foi des patriarches. Car les infidèles furent déjà jugés. Semblablement aussi ce ne sont pas les douze d'alors qui jugeront avec le Christ. Car Judas ne jugera pas; mais Paul qui plus que tous les autres a travaillé ne sera pas privé du pouvoir de juger Surtout comme lui-même le dit: "Ignorez-vous que nous jugerons les anges?" (1 Cor 6, 3). Mais aussi cette dignité appartient à ceux qui ayant tout quitté ont suivi le Christ; en effet cela fut promis à Pierre qui s'enquérât en disant: "Voici que nous avons tout quitté et nous t'avons suivi, qu'en sera-t-il de nous?" (Mt 19, 27) et Job dit: "Il a donné aux pauvres le jugement" (36, 6). Et c'est à juste titre, comme on l'a dit en effet (ch. 243), il sera discuté des actes des hommes qui auront bien ou mal usé des choses terrestres. Or pour un jugement droit il est requis que le juge soit libre à l'égard des choses qu'il doit juger et donc de ce que d'aucuns ont le coeur totalement détaché des choses de la terre ils mériteront de pouvoir exercer le jugement.

Contribue aussi au mérite de cette dignité le fait d'avoir annoncé les préceptes divins; d'où le Christ viendra avec ses anges pour le jugement (Mt 25, 31): il s'agit des prédicateurs, au dire de saint Augustin, au Livre De poenitentia (Sermon 351, 4): "Il convient en effet que ceux-là discutent les actes des hommes au sujet de l'observance des préceptes divins qui ont annoncé les préceptes de vie. Ils jugeront en tant qu'ils coopéreront à ce qu'apparaisse à chacun le motif du salut et de la damnation tant de soi que des autres, de la même manière que les anges supérieurs éclairent les inférieurs ou aussi les hommes." Ce pouvoir judiciaire donc nous le confessons dans le Christ, au Symbole des Apôtres en disant: "D'où Il viendra juger les vivants et les morts."

F — Répartition des articles du symbole (ch. 246)

CHAPITRE 246: COMMENT SE RÉPARTISSENT LES ARTICLES DU SYMBOLE D'APRÈS CE QUI A ÉTÉ DIT PLUS HAUT

Ayant donc considéré ce qui a trait à la vraie foi chrétienne il faut savoir que tout ce qui a été dit peut se ramener à quelques articles: selon certains à douze, selon d'autres à quatorze. Comme la foi s'occupe de choses qui sont incompréhensibles à la raison, si quelque vérité nouvelle se présente

incompréhensible à la raison, s'ajoutera donc un nouvel article. Il y a donc un article se rapportant à l'unité en Dieu. Bien que la raison puisse prouver que Dieu est un, cependant il revient à la foi de dire qu'Il préside ainsi immédiatement à toutes choses, ou qu'Il doit être honoré ainsi singulièrement. Au sujet des trois personnes il y a trois articles. Pour les trois oeuvres divines, c'est-à-dire la création qui regarde la nature, la justification qui regarde la grâce, la rémunération qui regarde la gloire, il y a trois autres articles ; et ainsi pour la divinité il y a en tout sept articles.

Quant à l'humanité du Christ on compte sept autres articles : le premier traite de l'incarnation et de la conception ; le second, de la naissance qui offre une difficulté spéciale par suite de sa sortie du sein inviolé de la Vierge ; le troisième, de la mort, de la passion et de la sépulture ; le quatrième, de la descente aux enfers ; le cinquième, de la résurrection ; le sixième, de l'ascension ; le septième, de la venue au jugement; et ainsi on a quatorze articles.

D'autres assez rationnellement enferment la foi en trois personnes sous un article en ce que on ne peut croire au Père sans croire au Fils et à l'amour qui les relie et qui est l'Esprit Saint. Mais ils distinguent l'article de la résurrection de l'article de la rémunération ; et ainsi il y a deux articles sur Dieu : un de l'unité et un de la trinité et quatre sur les oeuvres : la création, la justification, la résurrection générale, la rémunération.

Et il en va de même au sujet de la foi en l'humanité du Christ : la conception et la nativité sont comprises sous un seul article comme aussi la passion et la mort. Ainsi donc en tout, selon ce compte, il y a douze articles. Et cela suffit pour ce qui est de la foi.

DEUXIÈME PARTIE: L'ESPÉRANCE

A — En général (ch. 1 à 4)

CHAPITRE 1: LA VERTU D'ESPÉRANCE EST NÉCESSAIRE À LA PERFECTION DE LA VIE CHRÉTIENNE

1. Comme selon la sentence du Prince des Apôtres (1 P

3, 15) nous sommes avertis d'avoir à rendre compte de notre foi et aussi de cette espérance qui est en nous, après avoir traité brièvement de l'objet de notre foi chrétienne il reste à exposer pour toi (Réginald), et en un raccourci, ce qui concerne l'espérance.

2. Il faut considérer que le désir de l'homme trouve son repos dans la connaissance ; car son désir naturel le porte à connaître le vrai. C'est dans cette connaissance une fois possédée qu'il se sent en sûreté. Or dans la connaissance de foi l'homme ne trouve pas ce repos ; en effet ce qu'on croit, on ne le voit pas; c'est pourquoi l'Apôtre définit "La foi: un argument de choses qu'on ne voit pas" (Hébreux 11, 1). En possession de la foi, l'âme aspire à autre chose, c'est-à-dire à la parfaite vision de cette vérité qu'elle croit et au moyen d'y accéder. Mais comme parmi ces arguments de foi nous disions qu'il fallait croire que Dieu exerce sa providence sur les choses humaines, alors s'éveille au coeur du croyant un élan d'espérance, enseigné qu'il est par la foi des biens qu'il désire naturellement et qu'il peut atteindre par son secours. Ainsi donc après la foi, pour la perfection de la vie chrétienne, l'espérance est nécessaire, comme nous l'avons dit plus haut (I, ch. 1).

CHAPITRE 2: C'EST AVEC RAISON QU'UNE PRIÈRE A ÉTÉ PRESCRITE QUI NOUS FAIT OBTENIR CE QUE NOUS ESPÉRONS DE DIFFÉRENCE ENTRE LA PRIÈRE ADRESSÉE A ET AUX HOMMES

1. Selon une disposition de la divine providence, à chaque être est attribué le mode de parvenir à sa fin selon ce qui convient à sa nature; aux hommes est aussi concédé un mode convenable d'obtenir de Dieu ce qu'ils en espèrent selon ce que l'exige la condition humaine. En effet la condition humaine veut que l'on interpose une supplique pour obtenir de quelqu'un, surtout un supérieur, ce

que par lui on espère acquérir. Et pour cela la prière est prescrite aux hommes par laquelle ils obtiennent de Dieu ce que par Lui ils espèrent obtenir.

2. Autrement cependant nécessaire est la prière pour obtenir quelque chose de l'homme, autrement de Dieu. Chez l'homme en effet elle intervient d'abord comme un désir de celui qui demande et pour exprimer une nécessité; ensuite pour fléchir le coeur de celui qu'on supplie pour qu'il concède. Ce qui n'a pas lieu dans la prière adressée à Dieu. Nous ne cherchons pas en effet dans la prière à manifester nos nécessités ou nos désirs à Dieu qui connaît tout. D'où cette parole du psaume: "Seigneur, tu connais mon désir" (37, 10). Et il est dit dans l'Évangile: "Votre Père sait que vous avez besoin de tout cela" (Mt 6, 32). Et aussi la divine volonté n'est pas infléchie par des paroles humaines à vouloir ce qu'elle ne voulait pas d'abord. Car il est écrit: "Dieu n'est pas comme l'homme qui trompe, ni comme un enfant des hommes qui change" (Num 23, 19) "Il n'a rien à regretter pour devoir changer d'avis" (1 Sam 15, 29). Mais la prière est nécessaire à l'homme pour obtenir de Dieu, à cause de celui-là même qui prie, c'est-à-dire pour connaître en soi-même sa pauvreté et pour plier son coeur à désirer fervemment et pieusement ce qu'il désire obtenir en priant; ainsi se rend-il apte à être exaucé.

3. Autre différence entre la prière faite à Dieu ou faite à l'homme; pour celle-ci en effet il faut auparavant être familiarisé avec cet homme pour pouvoir introduire une demande. Mais la prière qui s'adresse à Dieu nous le rend familier quand notre coeur s'élève vers Dieu et que nous Lui parlons avec amour spirituel, l'adorant en esprit et en vérité, et ainsi rendus familiers par la prière on se crée une ouverture pour prier de nouveau avec plus de confiance. D'où il est écrit: "J'ai crié", c'est-à-dire dans une prière confiante, "car tu m'as exaucé, mon Dieu" (Ps 16, 6), reçu en quelque sorte en sa familiarité par une première prière il crie ensuite avec une plus grande confiance. Et voilà pourquoi l'assiduité à la prière faite à Dieu, la fréquence même de nos demandes ne l'importunent pas; mais cette prière Dieu l'estime et l'accepte en effet toujours prier et ne jamais se lasser."

CHAPITRE 3: POUR LA PERFECTION DE NOTRE ESPÉRANCE, IL CONVENAIT QUE LE CHRIST NOUS APPRENNE LA MANIÈRE DE PRIER

1. Pour faire notre salut l'espérance est aussi nécessaire que la foi. De même que notre Sauveur est l'auteur et le consommateur de la foi qui, elle, renferme les secrets des cieux, ainsi fut-il nécessaire qu'Il nous conduise à une vivante espérance en nous enseignant une manière de prière qui excite extrêmement notre espérance en Dieu tandis que c'est Dieu lui-même qui nous enseigne ce que nous devons lui demander. En effet Il ne nous inviterait pas à le prier s'Il ne se proposait de nous exaucer et personne ne fait une demande à un autre sinon de qui il espère et il lui demande les choses qu'il en espère. Ainsi donc en nous apprenant à demander certaines choses à Dieu Il nous engage à espérer en Dieu; et ce que nous devons espérer de Lui il le montre par les choses qu'Il indique à demander.

2. Ainsi donc en nous attachant à ce qui est contenu dans l'oraison dominicale nous démontrerons tout ce qui peut être l'objet de l'espérance chrétienne c'est-à-dire en qui nous devons mettre notre espérance, et pour quel motif, et les choses que nous devons espérer de lui. C'est en Dieu qu'il faut espérer et que nous devons aussi prier selon le psaume: "Espérez en lui, c'est-à-dire en Dieu, vous toute l'assemblée du peuple, répandez devant Lui vos coeurs, c'est-à-dire par la prière" (Ps 61, 9).

CHAPITRE 4: POURQUOI CE QUE NOUS ESPÉRONS NOUS DEVONS LE DEMANDER A DANS LA PRIÈRE

1. La cause pour laquelle nous devons espérer vient en premier lieu de ce que nous appartenons à Lui comme l'effet à la cause. Or rien n'agit inutilement mais pour une fin déterminée. Il appartient donc à tout agent de produire son effet de telle sorte que rien ne lui manque pour pouvoir arriver à sa fin; de là vient que dans ce que les agents naturels font, la nature ne fait pas défaut dans les choses nécessaires mais elle fournit à tout ce qu'elle engendre ce qui Constitue son être et lui

permet d'agir et d'arriver à sa fin, à moins que peut-être il n'y ait empêchement par défaut de l'agent qui ne soit pas en mesure de procurer ces choses.

2. Or un agent doué d'intelligence, non seulement en produisant son effet lui apporte ce qu'il faut pour le but visé, mais encore, une fois l'oeuvre achevée, il l'emploie à son usage qui est la fin de l'ouvrage. Non seulement l'ouvrier fabrique un couteau mais il en dispose pour couper. Or l'homme a été produit par Dieu tout comme l'objet fabriqué par l'artisan. D'où il est dit en Isaïe: "Et maintenant, Seigneur, tu es notre potier et nous sommes l'argile" (64, 8). Et c'est pourquoi de même que le vase d'argile s'il avait la connaissance pourrait espérer du potier de servir à bon usage, ainsi aussi l'homme doit-il avoir l'espoir que Dieu le gouverne sagement. D'où il est écrit : "Comme la glaise dans les mains du potier ainsi vous, maison d'Israël, êtes-vous dans mes mains" (Jer 18, 6).

3. Or cette confiance que l'homme a en Dieu doit être des plus sûres. On a dit en effet (I, ch. 112) qu'un agent parvient à réaliser son oeuvre à moins que quelque défaut ne l'en rende incapable. Or en Dieu ne se trouve aucun défaut, ni ignorance, chez Lui "Tout est à nu et à découvert à ses yeux" (Hébreux 4, 13); ni impuissance car "sa main n'est pas si courte qu'elle ne puisse nous sauver" (Is 59, 1), ni mauvaise volonté, car "Dieu est bon pour ceux qui espèrent en Lui, pour l'âme qui le cherche" (Thren 3, 25). Et donc l'espérance par laquelle quelqu'un se confie en Dieu "ne confond pas celui qui espère" (Rom 5, 5).

4. En outre il faut savoir que si la Providence veille sur toutes ses créatures, d'une façon spéciale cependant elle prend soin des créatures rationnelles c'est-à-dire marquées de la dignité de son image et qui sont capables de le connaître et de l'aimer, et qui ont le domaine de leurs actions pour juger du bien et du mal. D'où il leur faut espérer en Dieu non seulement pour conserver leur être selon l'exigence de leur nature comme il en est des autres créatures, mais aussi pour pratiquer le bien et rejeter le mal et ainsi mériter aux yeux de Dieu. D'où il est dit : "Tu sauves les hommes et les bêtes" (Ps 35, 7), en tant qu'Il accordé aux hommes en même temps qu'aux êtres sans raison ce qui soutient leur vie. Mais le psaume ajoute: "Les fils des hommes espéreront sous la garde de tes ailes" (ib. 8) comme protégés d'un soin spécial de sa part.

5. Il faut de plus considérer qu'une perfection qui s'ajoute donne une possibilité nouvelle d'action ou d'acquisition, par exemple l'air illuminé par le soleil fait qu'on voit; l'eau que la chaleur fait bouillir a la propriété de cuire; ce que ces éléments pourraient espérer s'ils avaient la sensibilité. Or à l'âme naturelle de l'homme vient s'ajouter la perfection de la grâce par laquelle "elle participe à la divine nature" (2 P 1, 4); d'où et d'après cela nous sommes dits régénérés en fils de Dieu, selon Jean: "Il leur a donné le pouvoir de devenir des fils de Dieu" (1, 12). Devenus fils de Dieu ils peuvent espérer l'héritage "S'ils sont fils, ils sont héritiers" (Rom 8, 17). Et donc selon cette régénération spirituelle l'homme est en mesure de mettre en Dieu assez haute son espérance qui est d'atteindre l'héritage éternel : "Il nous a régénérés pour une vivante espérance grâce à la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, pour un héritage incorruptible, sans tache et inflétri et mis en sûreté au ciel" (1 P 1, 3-4).

Et parce que l'Esprit d'adoption que nous avons reçu nous fait crier : "Abba, Père" (Rom 8, 15), alors pour nous montrer que c'est à partir de cette espérance qu'il nous faut prier, le Seigneur a fait commencer sa prière en invoquant son Père par le mot de "Père ". Et de même qu'il dit Père, le coeur de l'homme se dispose à prier dans la pureté du coeur pour obtenir ce qu'il espère.

7. Les enfants doivent aussi imiter leurs parents ; celui donc qui confesse que Dieu est Père doit s'efforcer d'imiter Dieu en évitant ce qui le rend dissemblable à Dieu et en s'attachant à ce qui nous fait ressembler à Dieu. D'où il est écrit : "Tu m'appelleras Père et tu ne cesseras pas de me suivre" (Jer 3, 19). "Si donc, dit Grégoire de Nysse, tu diriges ton regard vers les choses mondaines ou situ cherches la gloire humaine, comment toi qui vis une vie de corruption appelles-tu Père l'auteur de l'incorruptibilité?" (De or. dom. 2).

B — La prière du pater (ch. 5 à 10)

CHAPITRE 5: A QUI NOUS DEMANDONS CE QUE NOUS ESPÉRONS EN PRIANT DOIT ÊTRE APPELÉ PAR CELUI QUI PRIE: "NOTRE PERE" ET NON PAS MON PERE

1. Entre autres choses ce qui compte surtout pour celui qui se reconnaît fils de Dieu c'est d'imiter Dieu dans sa charité : "Soyez des imitateurs de Dieu comme des fils très chers et marchez dans la dilection" (Eph 5, 1). Or en Dieu la dilection n'est pas quelque chose de privé mais elle s'étend à tous. Il aime en effet tout ce qui est, dit la Sagesse (11, 25) et spécialement les hommes : "Il a aimé les peuples" (Deut 33, 3). Et donc saint Cyprien de dire "La prière est chez nous publique et commune ; et quand nous prions ce n'est pas seulement pour un seul mais pour tout le peuple, parce que nous sommes un, tout un peuple" (Or. dom. 8). Saint Jean Chrysostome dit : "Prier pour soi, la nécessité nous y pousse ; prier pour un autre la charité fraternelle nous y invite" (In Matt. Hom. 19, 4). Et donc nous ne disons pas "mon Père ", mais "Notre Père ".

2. Il faut aussi considérer que même si notre espérance s'appuie principalement sur l'aide de Dieu, cependant nous nous aidons les uns les autres afin d'obtenir plus facilement ce que nous demandons : "Il nous délivrera lorsque vous nous secourez de votre prière" (2 Cor I, 11). D'où chez saint Jacques : "Priez les uns pour les autres pour être sauvés" (5, 16). Comme en effet le dit saint Ambroise: "Beaucoup de petits sont grands, qui s'assemblent et ne font qu'un seul coeur ". Les prières d'un grand nombre ne manqueront pas d'être exaucées, selon ce que dit saint Matthieu: "Si deux ou trois parmi vous sur la terre unissent leur voix pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est dans les cieux" (18, 18). Et donc nous n'élevons pas chacun pour soi notre prière vers Dieu mais dans un commun accord nous disons "Notre Père ".

3. Il faut encore savoir que notre espérance en Dieu repose sur le Christ : "Justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu grâce à Notre Seigneur Jésus-Christ, lui qui nous a donné d'avoir accès par la foi en cette grâce en laquelle nous sommes affermis et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu" (Rom 5, 2). Par Lui en effet qui est le Fils de Dieu par nature nous devenons des fils d'adoption, car il est écrit : "Dieu a envoyé son Fils pour que nous recevions l'adoption des fils" (Gal 4, 5). C'est dans ce sens que nous devons confesser Dieu comme Père pour ne pas déroger au privilège du fils unique. D'où saint Augustin: "Ne revendique rien pour toi spécialement. Du Christ seul (Dieu) est Père spécialement; de nous tous en commun il est Père, parce que il a engendré celui-là seul, tandis qu'Il nous a créés. Et donc on dit Notre Père" (Serm. 84 apocr.).

CHAPITRE 6: QUE NOTRE PÈRE QUE NOUS PRIONS PUISSE NOUS ACCORDER CE QUE NOUS ESPÉRONS C'EST CE QUE DISENT LES MOTS: QUI ES AUX CIEUX

1. Le défaut d'espérance arrive habituellement de l'impuissance de celui dont on espère le secours. Il ne suffit pas en effet pour une espérance confiante que celui sur lequel s'appuie notre espoir veuille nous aider il faut encore qu'il en ait le pouvoir. En professant que Dieu est père, est exprimée à suffisance la promptitude de la volonté divine à nous aider; mais pour que l'on ne doute pas de l'excellence de son pouvoir on ajoute: "Qui es aux cieux ". En effet on ne dit pas cela simplement comme étant contenu aux cieux mais comme embrassant les cieux de son pouvoir, selon le Siracide : "Seule, dit la Sagesse, j 'ai fait le tour des cieux" (24, 8). Bien plus c'est au-dessus de toute la grandeur des cieux que son pouvoir est élevé, au Psaume 8, 2 : "Élevée est ta grandeur au-dessus des cieux." Et donc pour affermir un confiant espoir nous professons son pouvoir qui soutient les cieux et les transcende.

2. Par là aussi on exclut tout obstacle à la prière. Car il s'en trouve qui soumettent les choses humaines à la fatale nécessité des astres, contrairement à ce qui est écrit : "Ne craignez pas les signes du ciel même si les païens en éprouvent de la terreur" (Jer 10, 2). Selon cette erreur le fruit de la prière est perdu ; car si la vie était soumise à la fatalité des astres rien ne pourrait être changé. En vain demandons-nous des bienfaits à la prière ou la délivrance de nos maux. Donc pour enlever

tout obstacle à la confiance chez ceux qui prient, nous disons: "Qui es aux cieux" c'est-à-dire comme le moteur et le modérateur des cieux. Et ainsi le pouvoir des corps célestes ne peut mettre obstacle au secours que nous espérons de la part de Dieu.

3. Mais pour que la prière soit efficace auprès de Dieu, l'homme doit demander à Dieu ce qui est digne de Lui. Il est dit en effet : "Vous demandez et vous ne recevez pas parce que vous demandez indûment" (Jac 4, 3). En effet sont indûment demandées les choses que la sagesse terrestre suggère. Et donc saint Jean Chrysostome enseigne: "En disant "qui es aux cieux" nous n'y enfermons pas Dieu ; mais le coeur de celui qui prie s'arrache à la terre pour s'attacher aux régions célestes" (Hom. in Mt 19, 4).

4. Il est encore un autre obstacle à la prière ou à la confiance que celui qui prie a au sujet de Dieu : c'est-à-dire si l'on pense que la vie humaine est soustraite à la divine providence, comme disent les impies : "Il se cache dans les nuées et Il ne prend pas nos affaires en considération, mais Il voyage dans les sphères célestes" (Job 22, 14) ; et encore : "Le Seigneur ne voit pas, Il a délaissé la terre" (Ez 8, 12). L'Apôtre saint Paul affirme le contraire, prêchant aux Athéniens il dit : "Il n'est pas loin de chacun de nous; en Lui en effet nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes" (Act 17, 27, 28). Car Il nous conserve l'être, gouverne notre vie, dirige notre conduite. Et la Sagesse: "Père, ta providence gouverne toutes choses depuis toujours" (14, 3), jusqu'aux moindres animaux qui ne sont pas soustraits à sa providence:

"Est-ce que deux passereaux ne se vendent pas un sous et l'un d'eux ne tombe pas sur terre sans votre père? Vos cheveux de la tête, tous sont comptés" (Mt 10, 29).

5. Cependant les hommes sont sous la garde de Dieu de façon si excellente que l'apôtre en comparaison dit que des boeufs Dieu n'en a pas la garde (1 Cor 9, 9) non qu'il n'ait nullement soin d'eux mais pas comme Il l'a des hommes qu'Il punit ou rémunère selon le mal ou le bien et qu'Il prédestine à l'éternité. D'où le Seigneur ajoute à ce qu'Il vient de dire : "Vos cheveux sont tous comptés" en tant que tout sera réparé à la résurrection et par là que toute défiance de notre part doit être exclue, d'où il ajoute au même endroit: "Ne craignez pas, vous êtes plus que beaucoup de passereaux" (ib. 30). Et à cause de cela comme on l'a déjà dit : "Les fils des hommes espéreront protégés sous tes ailes" (Ps 35, 8).

6. Et bien que Dieu soit dit proche des hommes par le soin particulier qu'Il en a, plus particulièrement est-Il proche des bons, eux qui s'efforcent de s'approcher de Lui par la foi et l'amour: "Approchez-vous de Dieu et Il s'approchera de vous" (Jac 4, 8).

Non seulement Il s'en approche mais Il y habite par sa grâce : "Tu es en nous, Seigneur" (Jer 14, 9). Et donc pour augmenter l'espérance des saints on dit: "Qui es aux cieux" c'est-à-dire dans les saints, selon saint Augustin, qui dit "qu'il y a autant de distance spirituelle entre les pécheurs et les justes qu'entre la terre et le ciel corporellement ". Pour signifier cela nous nous tournons dans la prière vers l'Orient d'où s'élève le ciel'. Ce qui augmente encore l'espérance des saints outre leur proximité de Dieu c'est la dignité qu'ils ont obtenue de Dieu qui en a fait des cieux par le Christ, selon Isaïe: "Afin de tendre les cieux et d'affermir la terre" (51, 16). En effet celui qui a fait d'eux des cieux, ne leur refusera pas les biens célestes.

1. Mouvement du firmament.

CHAPITRE 7: DES CHOSES QU'IL FAUT ESPÉRER DE ET DE LA NATURE DE L'ESPÉRANCE

1. Après avoir vu ce qui peut faire naître l'espérance chez l'homme, il faut considérer quelles sont les choses que nous devons espérer de la part de Dieu. Or on considère que l'espérance présuppose le désir ; donc pour que quelque chose soit espéré il est requis qu'il soit désirable. Ce qui n'est pas désiré, on ne le dit pas espéré mais craint et même méprisé. Ensuite il faut que ce qui est espéré soit tenu pour possible à atteindre et cela fait que l'espérance s'ajoute au désir. L'homme en effet peut toujours désirer même s'il sait ne pouvoir obtenir mais en cela il n'est pas question d'espérance. En

outre ce qu'on espère doit être ardu ; car ce qui est de peu d'importance nous le méprisons plus que nous l'espérons, ou si nous le désirons comme presque en notre possession nous ne l'espérons pas comme futur, mais nous le tenons comme présent.

2. Il y a aussi à considérer que parmi les choses ardues que l'on espère acquérir certaines le sont par l'entremise d'un autre, d'autres par soi-même. Mais il y a cette différence que dans ce dernier cas on s'appuie sur son propre pouvoir et dans l'autre on fait intervenir une demande; s'il s'agit d'un homme c'est une simple demande ; si on espère de la part de Dieu c'est proprement la prière qui comme le dit saint Jean Damascène est une demande de choses décentes faite à Dieu (De Fide orth. 3, 24).

3. Mais on ne parle pas d'espérance quand on s'appuie sur soi-même ou sur autrui, mais seulement sur Dieu. D'où il est dit : "Maudit soit l'homme qui se confie en l'homme et qui met son secours dans la chair" (Jer 17, 5) et on ajoute: "Béni soit l'homme qui se confie dans le Seigneur et dont Jahvé est l'espérance" (ib. 7). Ainsi donc ce que le Seigneur nous a enseigné dans la prière nous apparaît comme possible mais ardu, de sorte que nous y parvenons non par notre pouvoir d'homme mais par le secours divin.

CHAPITRE 8: DE LA PREMIÈRE DEMANDE OÙ NOUS DÉSIRONS QUE LA CONNAISSANCE DE COMMENCÉE EN NOUS SE PERFECTIONNE ET DE SA POSSIBILITÉ

1. Il faudra donc considérer dans quel ordre le désir provient de la charité pour que d'après cela on puisse saisir l'ordre des choses que nous devons espérer et demander de la part de Dieu. Or l'ordre de la charité veut que Dieu soit aimé par dessus tout. Et donc la charité meut notre premier désir pour les choses divines. Or comme tout désir est d'un bien à venir tandis que Dieu pris en lui-même ne connaît pas de futur mais demeure éternelle ment le même, notre désir ne peut se porter sur ce qui est divin en soi comme pour que Dieu obtienne des biens qu'Il n'a pas. Mais notre dilection se porte ainsi sur eux de sorte que nous les aimions comme existants.

2. Au sujet de Dieu on peut cependant désirer qu'Il grandisse dans l'estime et le respect de tout le monde lui qui lui-même est toujours grand. Or cela ne doit pas être estimé impossible. Comme en effet l'homme est destiné à la connaissance de la grandeur de Dieu, si d'autre part il ne pouvait y parvenir il semblerait exister en vain. Or il est dit : "Est-ce donc vainement que tu as créé les fils des hommes?" (Ps 88, 48).

3. Vain aussi serait le désir de la nature par lequel tous désirent naturellement avoir quelque connaissance des choses divines; personne donc n'est privé totalement de cette connaissance, selon Job : "Tous les hommes le voient" (36, 25). Mais c'est une chose ardue qui dépasse toute faculté humaine: "Dieu est si grand qu'Il dépasse notre savoir" (ib. 26). Et donc la connaissance de la grandeur divine et de sa bonté ne peut parvenir aux hommes sans la grâce de la révélation divine selon ce qui est dit : "Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, ni personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'aura révélé" (Mt 11, 27). D'où saint Augustin "Nul ne connaît Dieu si Lui qui se connaît ne se montre lui-même" (Tract. 3 in Joan).

4. Dieu en effet donne aux hommes une certaine connaissance naturelle en infusant aux hommes la lumière de la raison et par les créatures visibles en lesquelles resplendissent les traces de sa bonté et de sa sagesse : "Ce qu'on peut connaître de Dieu ", par la raison naturelle, "leur est manifeste ", c'est-à-dire aux gentils : "Dieu en effet le leur a révélé ", par la lumière de la raison, aussi par les créatures qu'Il a faites. D'où l'Apôtre ajoute "Les choses invisibles en Dieu depuis la création du monde se laissent voir à l'intelligence à travers ses oeuvres : son éternelle puissance et sa divinité" (Rom 1, 19-20). Cependant cette connaissance est imparfaite; car même la créature nous est imparfaitement connue et elle ne représente Dieu que très imparfaitement ; car la vertu de cette cause dépasse à l'infini son effet. D'où Job "Peut-être connaîtras-tu quelque vestige de Dieu ; mais connaîtras-tu jamais le Tout-puissant ?" (11, 7). Et après avoir dit que tous les hommes le verront (36, 25), il ajoute : "Chacun le voit de loin. "

5. De cette connaissance imparfaite il s'en est suivi que les hommes s'écartant de la vérité ont diversement erré au sujet de Dieu à tel point que l'Apôtre dit : "Dans leurs raisonnements ils ont perdu le sens et leur coeur inintelligent s'est obscurci. Ils se prétendaient sages et ils sont devenus fous; ils ont échangé la gloire d'un Dieu incorruptible en l'image d'hommes corruptibles, d'oiseaux, de quadrupèdes, de reptiles" (Rom 1, 21). Et donc pour les arracher à ces erreurs Dieu a donné d'une façon plus précise aux hommes la connaissance de l'Ancienne Loi par laquelle les hommes sont ramenés au culte d'un seul Dieu : "Ecoute Israël le Seigneur ton Dieu est unique" (Deut 6, 4). Mais cette connaissance de Dieu était enveloppée dans l'obscurité des figures et réservée au seul peuple juif : "Dieu est connu en Judée, en Israël son nom est grand" (Ps 75, 1).

6. Donc pour que la vraie connaissance de Dieu parvienne à tout le genre humain, Dieu le Père envoya dans le monde sa parole toute puissante, son Fils unique, pour que par lui le monde entier parvienne à la vraie connaissance du nom divin. Ce que le Seigneur lui-même commença de faire chez ses disciples : "J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés, que tu avais retirés du monde" (Jean 17, 16). Et son intention ne s'arrêtait pas aux seuls disciples, afin qu'ils aient la connaissance de la divinité mais que par eux elle soit divulguée dans tout l'univers. D'où il ajoute: "Afin que le monde croie que tu m'as envoyé" (ib. 21 c). Il continue d'agir ainsi par les Apôtres et leurs successeurs tandis qu'ils amènent les hommes à la connaissance de Dieu jusqu'à ce que tout le monde entier sanctifie et célèbre le nom de Dieu, comme le prédit Malachie: "Du lever du soleil jusqu'à son cou chant grand est son nom parmi les Gentils et en tout lieu on offre un sacrifice à mon nom comme une offrande pure" (1, 11).

7. Donc pour que ce qui a commencé parvienne à son achèvement nous demandons et disons: "Que ton nom soit sanctifié." Et saint Augustin explique : "On ne fait pas cette demande comme si le nom de Dieu n'était pas saint mais pour qu'il soit reconnu tel par tous et que Dieu se fasse ainsi connaître que rien d'autre ne soit tenu plus saint" (Serm. in mont. 2, 5). Parmi les signes qui manifestent la sainteté de Dieu aux hommes, le plus évident est la sainteté des hommes sanctifiés par l'inhabitation divine. En effet saint Grégoire de Nysse dit : "Qui est à ce point stupide qui voyant chez les croyants leur pureté de vie ne glorifierait pas le nom qu'on invoque dans une telle vie" selon le dire de l'Apôtre aux Corinthiens "Si tous prophétisent et qu'entre un infidèle ou un étranger il est convaincu par tous, alors tombant la face contre terre il adorera Dieu, annonçant que Dieu est vrai ment parmi vous" (1 Cor 14, 24 — Or. dom. 3). Et c'est pourquoi selon saint Jean Chrysostome: "En disant "Que ton nom soit sanctifié" il ordonne aussi que l'orant demande qu'Il soit glorifié par notre vie, comme s'il disait: Fais nous vivre ainsi que, par nous, tous les hommes te glorifient" (In Matt. Hom. 19, 4).

8. Or nous sanctifions Dieu dans l'esprit des autres en tant que Lui nous sanctifie; d'où, en disant "Que ton nom soit sanctifié", "Nous désirons, dit saint Cyprien, que son nom soit sanctifié en nous" (Or. dom. 12). En effet étant donné que le Christ dit : "Soyez saints parce que je suis saint", nous demandons qu'ayant été sanctifiés dans le baptême nous persévérions en ce que nous avons commencé d'être. Nous demandons aussi chaque jour notre sanctification nous qui péchons chaque jour pour que cette sanctification continuelle nous purifie de nos délits. La raison pour laquelle cette demande vient en premier lieu, dit saint Jean Chrysostome, est que: "Digne est la prière de celui qui implore Dieu parce qu'il ne demande rien avant la gloire du Père mais fait passer sa louange avant tout" (In Matt. Hom. 19, 4).

1. Emprunté au Lev 11, 44; ne se trouve par littéralement dans l'Évangile; mais a son équivalent en Mt 5. 48: "Vous donc soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. "

CHAPITRE 9: LA SECONDE DEMANDE EST QUE NOUS FASSE PARTICIPER A LA GLOIRE

I. Après le désir et la demande de la gloire divine il est conséquent pour l'homme de désirer et de rechercher la participation à la gloire divine. Et c'est pourquoi vient la seconde demande: "Que ton règne vienne." A ce propos, comme d'ailleurs pour la première demande il faut considérer 10 qu'il

est juste de désirer le règne de Dieu 2° que l'homme puisse parvenir à l'atteindre; 3° qu'il ne peut l'obtenir par sa propre vertu mais par le seul secours de la grâce; 4° comment arrive le règne de Dieu. 5° Saint Thomas ne développera que le premier point et n'amorcera que le second au chap. 10.

2. Donc pour le premier point il faut considérer que toute chose désire naturellement son propre bien : d'où on définit convenablement le bien: ce que tous désirent.

Or le bien propre de chaque chose est ce par quoi cette chose est parfaite. En effet nous disons bonne n'importe quelle chose en ce qu'elle atteint sa propre perfection. Et elle manque d'autant à la bonté dans la mesure où elle manque de sa propre perfection. Donc toute chose aspire à sa perfection et donc l'homme aspire naturellement à être parfait. Et comme nombreux sont les degrés de la perfection humaine cela vient en premier lieu et principalement en son appétit naturel ce qui concerne son ultime perfection. Or ce bien se reconnaît à ce signe que le désir de l'homme y trouve son repos. En effet comme le désir naturel de l'homme ne tend qu'à son propre bien, et qui consiste en une certaine perfection, il est conséquent qu'aussi longtemps que quelque chose reste à désirer, il n'est pas encore parvenu à son ultime perfection.

3. Or c'est de deux manières qu'il reste quelque chose à désirer. La première quand ce qu'on désire on le recherche pour autre chose; d'où il faut bien que l'ayant satisfait on ne puisse s'y reposer mais qu'on se porte vers l'autre. La seconde quand il y a insuffisance pour obtenir ce que l'homme désire, comme une nourriture insuffisante au soutien de la nature ; d'où l'appétit naturel n'est pas satisfait. Donc ce bien que l'homme désire en premier et principalement doit être tel qu'il n'est pas cherché en vue d'un autre et qu'il suffise à l'homme. Et ce bien on l'appelle communément félicité en tant que bien principal de l'homme. Nous disons en effet que certains sont heureux parce que nous estimons qu'ils se trouvent bien. On l'appelle aussi béatitude en tant qu'il signifie une certaine excellence. On peut aussi l'appeler paix en tant que l'appétit est en repos. Car le repos de l'appétit procure la paix intérieure; d'où au psaume il est dit : " (Qui a mis la paix à tes frontières" (147, 14).

4. Ainsi donc il apparaît que l'homme ne peut trouver son bonheur ni sa béatitude dans les biens du corps. D'abord parce qu'ils ne sont pas recherchés pour eux-mêmes mais qu'on les désire naturellement pour autre chose ; ils conviennent en effet à l'homme en raison de son corps. Or le corps de l'homme est ordonné à l'âme comme vers sa fin ; car d'une part le corps est instrument de l'âme qui le meut ; or tout instrument est à l'usage d'un art ou métier ; d'autre part le corps est à l'âme comme la matière à la forme. Celle-ci est la fin de la matière comme l'acte l'est de la puissance. D'où il suit que ni dans les richesses, ni dans les honneurs, ni dans la santé ou la beauté, ni en quelqu'autre chose ne peut consister l'ultime félicité de l'homme.

5. Ensuite il est impossible que les biens du corps suffisent à l'homme: ce qui apparaît de plusieurs manières. D'abord parce qu'il y a dans l'homme une double tendance intellectuelle et sensitive et donc une double aspiration. Celle-là tend principalement aux biens de l'intelligence que d'autre part les biens corporels ne peuvent satisfaire. Ensuite parce que les biens du corps étant inférieurs dans l'ordre des choses par leur diversité ne procurent pas une bonté totale mais dispersée: une chose en effet possède telle bonté, par exemple le plaisir ; une autre, par exemple la bonne hygiène du corps et ainsi du reste. D'où en rien de cela l'appétit humain qui naturellement cherche le bien universel ne peut être satisfait même si ces biens sont nombreux et variés parce que l'infini du bien universel leur fait défaut. D'où il est écrit: "L'argent ne peut rassasier l'avare" (Qoh 5, 9).

6. Enfin l'intelligence humaine saisit le bien universel qui n'est circonscrit ni localement ni dans le temps. Il s'en suit que l'appétit humain désire le bien selon qu'il s'accorde à la saisie de l'intelligence qui n'est pas circonscrite par le temps. L'homme cherche donc une perpétuelle stabilité qui ne se trouve pas dans les choses du corps soumises qu'elles sont à la corruption et à de multiples changements. D'où il est naturel que le désir de l'homme ne trouve pas à se satisfaire dans les biens corporels. Il ne peut donc y avoir en eux pour l'homme de félicité ultime.

7. Quant aux puissances sensitives, comme leurs opérations corporelles s'effectuent par des organes corporels sur des choses corporelles, il est conséquent que dans les opérations de la partie sensitive on ne trouve non plus l'ultime félicité de l'homme, par exemple dans les plaisirs charnels.

8. L'intelligence humaine s'exerce aussi sur des choses corporelles par la connaissance spéculative des corps et en disposant d'eux par l'intelligence pratique. Et ainsi il se fait que l'homme même en sa propre activité spéculative ou pratique mais qui s'adresse aux choses matérielles ne puisse trouver sa perfection et son ultime félicité.

9. Pas d'avantage non plus quand l'âme dans l'activité intellectuelle réfléchit sur elle-même. Et pour un double motif: d'abord parce que l'âme considérée en elle-même n'est pas heureuse sans quoi elle ne devrait pas s'évertuer à la recherche du bonheur. Elle n'obtient donc pas la béatitude par cela seul qu'elle se tourne vers soi. Ensuite parce que la béatitude est l'ultime perfection de l'homme, comme on l'a vu plus haut. Or comme la perfection de l'âme consiste en sa propre opération il est conséquent que son ultime perfection soit celle de sa meilleure activité selon son meilleur objet puisque les opérations se spécifient par leur objet. Or l'âme n'est pas le meilleur vers quoi son opération peut tendre. Elle saisit en effet qu'autre chose est meilleur qu'elle. D'où il est impossible que l'ultime béatitude de l'homme consiste en une activité où il se tourne vers soi, ou en quelque autres substances supérieures dès qu'il y a quelque chose de meilleur qu'elles, vers quoi l'opération de l'âme humaine puisse tendre. Or l'activité de l'homme tend vers n'importe quel bien parce que le bien universel est ce que l'homme désire puisque c'est par l'intelligence qu'il appréhende le bien universel. D'où à quelque degré que puisse s'étendre un bien, s'y porte en quelque manière l'activité de l'intelligence et donc aussi de la volonté. Or le bien suprême se trouve en Dieu parce que par son essence il est bon et le principe de toute bonté. D'où il s'en suit que l'ultime perfection de l'homme et son bien final est en ce qu'il adhère à Dieu : "Il m'est bon d'adhérer à Dieu" (Ps 72, 28).

10. Ce qui apparaît aussi manifeste si l'on examine la participation de toutes choses. Chaque homme en effet est en vérité ce qu'il est par cela même qu'il participe à l'essence de son espèce et non parce qu'il ressemble à un autre homme ; et il participe à l'essence de l'espèce en ce qu'il est engendré par un autre : le père engendre un fils. Or la béatitude ou félicité n'est rien d'autre que le bien parfait. Ce sera donc en participant à l'unique bonté divine qui est l'essentielle bonté de l'homme que tous ceux qui participent à cette béatitude seront heureux, bien que l'un aide l'autre pour y atteindre. D'où saint Augustin : "Ce n'est pas la vue des anges qui nous rend heureux mais en voyant la vérité par laquelle nous les aimons et que nous nous en réjouissons ensemble" (De vera reig. 55).

11. Or l'esprit de l'homme se porte vers Dieu de deux manières: en lui-même ou par un autre. En lui-même, quand Il est vu lui-même et aimé par lui-même. Par un autre, lorsque depuis ses créatures notre coeur s'élève vers Dieu : "Les choses invisibles de Dieu par ses oeuvres nous deviennent intelligibles" (Rom 1, 20). Or il n'est pas possible que la parfaite béatitude consiste en ce qu'on tende vers Dieu par une autre chose. D'abord parce que la béatitude qui signifie la fin de tous les actes humains n'est la vraie et parfaite béatitude qu'en raison du terme mais non en raison plutôt du mouvement vers cette fin. Or que Dieu soit connu et aimé par autre chose c'est agir en un certain mouvement de l'esprit humain qui d'une chose parvient à une autre. Il n'y a donc pas en cela de vraie et parfaite béatitude.

12. En second lieu parce que si la béatitude consiste en l'adhésion de l'esprit humain à Dieu il s'en suit que la parfaite béatitude requerra que cette adhésion soit par faite. Et il n'est pas possible que l'esprit humain adhère parfaitement à Dieu au moyen d'une créature connue ou aimée. En effet toute forme créée quelle qu'elle soit est infiniment déficiente à représenter la divine essence. De même donc qu'il n'est pas possible par la connaissance des choses inférieures d'arriver à connaître celles d'un ordre supérieur, par exemple la substance spirituelle par le corps ou le corps céleste par un élément, ainsi a fortiori n'est-il pas possible de connaître l'essence divine par le moyen d'une forme créée. Mais de même que par la considération des corps inférieurs on peut percevoir la

nature des corps supérieurs négativement, par exemple que ceux-ci ne sont ni lourds ni légers, et par nos corps nous concevons négativement des anges qu'ils sont immatériels et incorporels, ainsi aussi par les créatures nous ne savons pas au sujet de Dieu ce qu'Il est mais plutôt ce qu'Il n'est pas. Également la bonté d'une créature quelle qu'elle soit est bien minime en regard de la bonté divine qui est infinie: d'où les bontés des choses qui proviennent de Dieu, qui sont des bienfaits de Dieu ne peuvent soulever l'esprit jusqu'au parfait amour de Dieu. Il n'est donc pas possible que la vraie et parfaite béatitude consiste en ce que l'esprit adhère à Dieu autrement que par Lui.

13. Enfin l'ordre des choses veut que le moins connu nous vienne par le plus connu et semblablement que ce qui est moins bon nous fasse aimer ce qui est meilleur. Puis donc que Dieu est la première vérité et la bonté suprême, en lui-même le plus connaissable et le plus aimable, l'ordre naturel veut que tout soit connu et aimé par Lui. Si donc l'esprit ne peut parvenir à connaître Dieu et à l'aimer que par le moyen des créatures cela tient à son imperfection. Il n'est donc pas encore parvenu à la parfaite béatitude qui exclut toute imperfection.

14. Il reste donc que la parfaite béatitude est pour l'esprit d'adhérer à Dieu par Lui aimé et connu. Et de même que le roi conduit et gouverne ses sujets, ce qui règnera chez l'homme dépendra de ce qui le conduira en toutes choses. D'où l'avertissement de l'Apôtre: "Que le péché ne règne pas dans votre corps mortel" (Rom 6, 12). Puis donc que la parfaite béatitude veut que Dieu lui-même soit connu et aimé par lui-même pour que par Lui le cœur se porte aux choses d'En-Haut c'est chez les bons que Dieu règne vraiment et parfaitement. D'où cette parole: "Le Dieu de miséricorde les régira et les abreuvera aux fontaines des eaux" (Is 49, 10), c'est-à-dire que par Lui ils seront restaurés dans les plus grands des biens.

15. Il faut en effet savoir que de même que l'intelligence saisit tout ce qu'elle connaît par quelque forme ou espèce, comme également la vue extérieure voit la pierre par la forme de la pierre, il n'est pas possible que l'intelligence voit Dieu en son essence par quelque forme ou espèce créée qui représenterait la divine essence. Nous constatons en effet que l'espèce d'un ordre inférieur des choses ne peut représenter une chose d'un ordre supérieur selon son essence; d'où aucune espèce corporelle ne peut faire comprendre une substance spirituelle quant à son essence. Puis donc que Dieu surpasse tout l'ordre de la création, bien davantage encore que ne le fait la substance spirituelle dans l'ordre des choses matérielles, il n'est pas possible qu'une espèce matérielle fasse voir Dieu en son essence.

16. Cela aussi est manifeste si l'on considère ce que signifie voir quelque chose par son essence. On ne voit pas en effet l'essence de l'homme quand on ne saisit pas ce qui est essentiel en l'homme, comme celui qui ne le connaîtrait que dans son animalité. Or tout ce qui est dit de Dieu lui convient essentiellement et il n'est pas possible qu'une seule espèce créée représente Dieu quant à toutes les choses qu'on dit de Dieu. Car dans notre intelligence créée autre est la notion qui saisit la vie, et la sagesse et la justice et tout ce qui est encore de l'essence divine. Il n'est pas possible que l'intelligence créée soit informée par une unique notion qui représente l'essence divine de sorte que Dieu puisse être vu en elle par son essence. Et s'Il l'était par un grand nombre d'espèces il y manquerait encore l'unité qui est identiquement son essence. Il est donc impossible que l'intelligence créée soit élevée à la vision de Dieu en lui-même soit par une notion créée soit par plusieurs.

17. Il reste donc, pour qu'on voie Dieu en son essence, que celle-ci soit vue par elle-même et non par une autre notion et cela s'opère par l'union avec Dieu de l'intelligence créée. C'est ce que dit Denys (Div. nom. ch. 1):

" Quand nous aurons atteint notre très bienheureuse fin par l'apparition de Dieu nous serons remplis d'une connaissance de Dieu au-dessus même de l'intelligence. "

18. Or il est particulier à l'essence divine que l'intelligence puisse lui être unie sans le secours d'aucune ressemblance parce que l'essence divine est son être, ce qui ne s'accorde en rien avec aucune autre forme. D'où il faut que toute forme soit dans notre intelligence. Et donc une forme qui

existant par elle-même ne peut informer l'intelligence, comme la substance angélique, si elle doit être connue d'une autre intelligence, il faut que cela se fasse : par quelque ressemblance qui informe l'intelligence ; ce qui n'est pas requis dans la divine essence qui est son être.

19. Ainsi donc par la vision même de Dieu l'âme bienheureuse en le saisissant devient une même chose avec Dieu. Il faut donc que ce qui est saisi et ce qui saisit soient en quelque sorte un: et donc Dieu régnant dans les saints ceux-ci aussi régneront avec Lui. Et c'est de leur personne qu'il est écrit : "Tu nous a faits pour notre Dieu un royaume de prêtres et nous régnerons sur la terre" (Apoc 5, 10). En effet ce royaume par lequel Dieu règne dans les saints et les saints avec Lui est appelé le royaume des cieux : "Faites pénitence, le royaume des cieux est proche" (Mt 3, 2) de la manière dont on dit que Dieu est au ciel, non qu'Il soit contenu dans des cieux matériels mais pour désigner ainsi l'éminence divine au-dessus de toute la création, comme les cieux planent sur toute la créature matérielle : "Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations et sa gloire est au-dessus des cieux" (Ps 112, 4). Ainsi donc aussi la béatitude des saints est dite royaume des cieux non que leur récompense se trouve dans des cieux corporels, mais dans la contemplation de la nature supra céleste. D'où des anges est-il écrit : "Leurs anges (des enfants) dans le ciel voient la face de mon Père qui est dans le ciel" (Mt 18, 10). Ce qui fait dire à saint Augustin, exposant s. Matthieu "Votre récompense est grande dans les cieux": "Je ne pense pas que les cieux ici soient dits les parties supérieures de ce monde visible. Notre récompense en effet n'es pas à placer dans les choses inconstantes mais dans le firmaments spirituels où habite l'éternelle justice" (Serm in monte 1, 5).

20. Ce bien final qui consiste en Dieu est aussi appelé vie éternelle comme on dit que l'action de l'âme vivifiante est vie. D'où on distingue autant de modes de vie qu'il a de genres d'actions de l'âme parmi lesquelles est l'opération de l'intelligence et selon le Philosophe l'action de l'intelligence est vie. Et parce que l'acte est déterminé par son objet, de là vient que la vision divine est appelée vie éternelle, comme il est écrit : "Ceci est la vie éternelle qu'ils te connaissent toi le seul vrai Dieu". (Jean 17, 3).

21. Ce bien final est aussi appelé "compréhension" selon la lettre aux Philippiens : "Je cours après pour, si possible, le comprendre" (3, 12). Ce qui ne veut pas dire que la compréhension soit une inclusion. En effet ce qui est inclus par quelque chose est totalement contenu en lui. Or il n'est pas possible que l'intelligence créée voie totalement l'essence divine de sorte qu'elle atteigne d'une manière parfaite et complète à la vision de Dieu et qu'elle voie Dieu autant qu'Il est visible. Dieu est en effet visible selon la splendeur de sa vérité qui est infinie ; Il est donc infiniment visible, ce qui ne peut s'accorder avec une intelligence créée dont le pouvoir de saisir est fini. Dieu seul donc qui par l'infinie puissance de son intelligence se saisit infiniment, se comprend lui-même en se saisissant totalement. Si la compréhension est promise aux saints c'est dans le sens d'une appréhension. Lorsqu'en effet quelqu'un poursuit un autre on dit qu'il l'appréhende quand il a mis la main sur lui. Ainsi donc "aussi long temps que nous sommes dans le corps nous marchons loin du Seigneur. En effet nous avançons dans la foi et non dans la vision" (2 Cor 5, 6). Et ainsi nous tendons vers Lui comme en quelque chose de distant. Mais quand nous le verrons par actuelle vision nous le tiendrons pré sent en nous-mêmes. D'où aux cantiques, "l'épouse qui cherche celui que son âme aime" l'ayant enfin trouvé dit "Je le tiens et ne le lâcherai plus" (3, 4).

22. Ce bien final nous comble d'une joie continue et totale. D'où la parole du Seigneur: "Demandez et vous recevrez afin que votre joie soit parfaite" (Jean 16, 24). Or aucune créature ne peut donner une joie entière mais Dieu seulement chez qui est la plénitude de la bonté. D'où le Seigneur au serviteur fidèle : "Entre dans la joie de ton maître" (Mt 25, 21) c'est-à-dire pour que tu te réjouisses de ton maître; selon ce que dit Job : "Tu seras inondé de délices auprès du Tout-Puissant" (22, 26). Et parce que Dieu trouve sa joie principalement en lui-même, le serviteur fidèle entre dans la joie de son maître en tant qu'il entre dans la joie même de Dieu, comme le promet ailleurs le Seigneur à ses disciples : "Je dispose pour vous du royaume comme mon Père me l'a donné pour que vous buviez et mangiez à ma table dans mon royaume" (Lc 22, 29). Non que dans

ce bien final les saints fassent usage de nourritures corporelles eux qui sont déjà incorruptibles; mais la table signifie la nourriture que fournit la joie, celle que Dieu lui-même - et les saints par lui.

23. Il faut donc considérer la plénitude de la joie non seulement dans la chose dont on jouit mais selon la disposition de celui qui se réjouit c'est-à-dire que la chose dont il se réjouit il l'a présente et que toute son affection se porte vers la cause de sa joie. Or nous venons de voir que par la vision de la divine essence l'esprit créé saisit Dieu comme présent; la vision elle-même enflamme totalement l'affection pour le divin amour. Si en effet toute chose est aimable en vertu de sa beauté et de sa bonté, au dire de Denys : "Il est impossible que Dieu qui est essentiellement beauté et bonté puisse être vu sans qu'on l'aime" (De div. nom. ch. 4). Et donc de la parfaite vision de Dieu naît le parfait amour. D'où saint Grégoire dit : "Le feu de l'amour qui ici-bas commence à s'enflammer, quand il aura vu celui qu'il aime brûlera toujours davantage en son amour" (Super Ezech. 2, 9). Or la joie qu'on éprouve de la présence d'un être qu'on aime est d'autant plus grande qu'on l'aime davantage; d'où il suit que cette joie est pleine non seulement de la part de son objet mais aussi de la part de celui qui en jouit : elle porte à son comble la béatitude humaine. D'où saint Augustin dit que : "La béatitude est la joie de la vérité" (Conf. 10, 23).

24. Il faut en outre considérer que Dieu étant la bonté essentielle il s'en suit que Lui-même est le bien de tout bien; d'où en le voyant on voit tout le bien, selon la parole du Seigneur : "Je te montrerai tout bien" (Ex 33, 19). Par conséquent une fois possédé on a aussi tout bien : "Tous les biens me sont venus avec elle (la sagesse divine)" (Sap 7, 11). Ainsi donc en voyant Dieu en ce bien final, nous posséderons en pleine suffisance tous les biens. D'où le Seigneur promet au serviteur fidèle qu'Il le placera à la tête de tous ses biens (Mt 24, 47).

25. Mais comme le mal s'oppose au bien il faut nécessairement qu'en présence de tout bien le mal soit totalement exclu. Car "Il n'y a pas de participation possible de la justice avec l'iniquité, ni de la lumière avec les ténèbres" (2 Cor 6, 14). Ainsi donc en ce bien final on ne trouvera pas seulement le parfait contentement mais aussi le plein repos et la sécurité dans l'immunité de tout mal:

"Celui qui m'écouterà reposera sans terreur et jouira dans l'abondance, toute crainte enlevée" (Prov 1, 33).

26. En outre ce sera la paix absolue. En effet ce qui empêche la paix chez l'homme c'est l'inquiétude des désirs intérieurs tandis qu'il désire ce qu'il ne possède pas ou aussi le chagrin causé par la souffrance subie ou appréhendée ; et là rien n'est à craindre. Car l'inquiétude du désir cessera par la plénitude de tout bien. La souffrance externe disparaîtra, car tout mal en sera absent. Il y aura donc là une parfaite paix et tranquillité: "Mon peuple prendra place dans la beauté de la paix" (Is 32, 18) c'est-à-dire la paix parfaite. Et la cause de cette paix? "Et la sécurité dans tes tentes" c'est-à-dire qu'aucun mal n'est à craindre ; "dans l'abondance du repos" c'est-à-dire l'affluence de tout bien (ib.).

27. La perfection de ce bien final n'aura pas de fin. En effet les biens dont l'homme jouira ne feront jamais défaut puisqu'ils sont éternels et incorruptibles : "Tu verras Jérusalem la cité opulente et son temple qui ne sera jamais plus déplacé" (Is 33, 20). Et la cause en est que "Il n'y aura là que la magnificence du Seigneur notre Dieu" (ib.). Toute la perfection en effet de cet état consistera en la jouissance de l'éternité de Dieu.

27 bis. Pour la même raison cet état ne cessera pas suite à la corruption de ceux qui y sont : car ou bien ils sont naturellement incorruptibles comme les anges ou bien ils seront transférés dans l'incorruption ; tels seront les hommes : "Car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité" (1 Cor 15, 53). D'où il est dit dans l'Apocalypse: "Celui qui aura vaincu, j'en ferai une colonne dans le temple de mon Dieu et il n'en sortira plus" (3, 12).

28. Cet état durera: car la volonté de l'homme ne s'en détournera pas par lassitude. Car plus Dieu est contemplé, qui est la bonté par essence, d'autant en est-Il aimé et sa jouissance toujours plus désirée : "Ceux qui me mangent auront encore faim, ceux qui me boivent auront encore soif" (Sir.

24, 29). Ce qui fait qu'au sujet des anges qui voient Dieu il est écrit : "Celui que les anges désirent contempler" (1 P 1, 12).

29. Cet état ne subira pas l'attaque de quelqu'ennemi parce que là cessera toute atteinte du mal selon ce que dit Isaïe "Il n'y aura pas de lion ", à savoir les attaques du diable, "et la méchante bête ", à savoir l'homme méchant, "n'y montera pas, ni ne s'y trouvera" (Is 35, 9). D'où ce que dit le Seigneur de ses brebis qu'elles ne périront jamais et que personne ne les arrachera de sa main (Jean 10, 28).

30. Cet état n'aura pas de fin en ce sens que Dieu pourrait en exclure certains. En effet personne n'en sera rejeté à cause d'une faute, qui ne sera aucunement où tout ce qui est mal est absent : d'où ce que dit Isaïe "Ton peuple, ce sont tous les justes" (Is 60, 21) ; ni en vue d'un bien meilleur comme il arrive qu'en ce monde Dieu enlève même aux justes les consolations spirituelles et ses autres bienfaits pour qu'ils le recherchent plus avidement et reconnaissent leurs limites. Car cet état n'est pas celui de l'amendement et du progrès mais bien de la perfection finale. Et c'est pourquoi le Seigneur dit "Celui qui vient à moi je ne le jetterai pas dehors" (Jean 6, 37). En cet état se trouvera donc la pérennité de tous ces biens : "Ils exulteront pour toujours et tu habiteras parmi eux" dit le Psaume (Ps 5, 12).

31. Ce règne est donc la béatitude parfaite en tant qu'on y trouve tout en suffisance et sans aucun changement. Et parce que les hommes désirent naturellement la béatitude il est conséquent que tous désirent le règne de Dieu.

CHAPITRE 10: IL EST POSSIBLE D'OBTENIR LE RÈGNE: LA VISION DE DIEU

1. Il faut ensuite que l'homme puisse parvenir à ce royaume afin que ce ne soit pas là une simple espérance et une vaine demande. Or cela est possible de par la messe divine. En effet le Seigneur nous dit : "Ne craignez pas, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le royaume" (Lc 12, 32). Or, le bon plaisir divin est capable de réaliser ce qu'il a une fois comme il est écrit : "Mon conseil tiendra toutes mes volontés se feront" (Is 46, 20). Et encore : "Qui résisté à ma volonté?" (Rom 9, 19).

Ici s'achève le Compendium. Suite à une extase pendant la messe, le frère Thomas s'est refusé à poursuivre sa dictée, disant: "Face à ce que j'ai vu, tout ce que j'ai écrit est paille." La suite est une compilation de Frère Réginald.

2. On peut aussi le montrer par un exemple évident qu'on trouve dans les choses habituelles. En effet une chose subsistante par elle-même ne peut être forme d'une matière si en elle se trouve de la matière ; comme une pierre ne peut informer de la matière ; mais si une chose est exempte de matière elle peut informer la matière, telle notre âme. Et semblablement en quelque sorte l'essence divine qui est l'acte pur, bien que son être soit absolument distant de l'intellect, lui devient cependant comme forme dans l'acte de l'intelligence. Et donc Pierre Lombard dit que l'union du corps à l'âme rationnelle est un exemple de la bienheureuse union de l'esprit rationnel avec Dieu.

3. Il est patent en effet que le bonheur de toute créature consiste en sa plus parfaite opération. Or ce qui est suprême en la créature rationnelle est son intelligence d'où il faut que son bonheur consiste en la vision la plus noble de l'intelligence ; or la noblesse de la vision intellectuelle vient de la noblesse de ce qu'elle saisit; en effet Aristote dit que la vision atteint le plus haut degré de son opération quand au mieux de sa perfection elle peut voir ce qu'il y a de plus beau (Eth. 10, 9). Si donc la nature rationnelle ne parvenait pas à voir la divine essence, son bonheur ne serait pas Dieu mais quelque chose en dessous de Dieu. Ce qui est impossible parce que l'ultime perfection de toutes choses est d'atteindre à leur principe. Or c'est Dieu lui-même qui a créé immédiatement toutes les natures rationnelles, comme le dit notre foi. D'où il faut, selon la foi, que toute créature rationnelle qui parvient à la béatitude voie Dieu par essence.

4. En ce qui concerne la vision de la divine essence il faut considérer qu'elle ne sera jamais vue d'un oeil corporel ou de quelque sens ou de l'imagination, puisque les sens ne perçoivent que des sensations corporelles. Or Dieu n'est pas un corps "Dieu est esprit" (Jean 4, 22) dit Jésus à la Samaritaine. Ensuite l'intellect humain aussi longtemps qu'il est uni au corps ne peut voir Dieu, alourdi qu'il est d'un corps corruptible, de sorte qu'il ne peut parvenir au sommet de la contemplation. De là vient que plus l'âme est libérée des passions et purifiée de l'attachement aux choses terrestres, elle s'élève d'autant plus amplement en la contemplation de la vérité et goûte combien le Seigneur est bon (Ps 33, 8). Or le sommet de la contemplation est la vision de Dieu par essence; et donc aussi longtemps que l'homme vit dans un corps, lequel est soumis nécessairement à bien des passions il ne peut voir Dieu, selon qu'il est écrit : "L'homme ne me verra pas et vivra" (Ex 33, 20). Donc pour que son intellect voie l'essence divine il faut qu'il soit séparément de son corps, ou par la mort comme le souhaite l'Apôtre: "Nous aimons mieux quitter notre corps pour habiter auprès du Seigneur" (2 Cor 5, 8) ou bien qu'il soit entièrement soustrait aux sens par le rapt comme saint Paul: "Je connais un homme dans le Christ, ravi jusqu'au troisième ciel, dans son corps ou sans son corps, je ne sais pas" (2 Cor 12, 2).

5. Mais il faut considérer et voir comment on connaît Dieu par essence. Puisqu'en toute vision il faut quelque chose qui fasse voir ce qui est vu, ou bien ce sera l'essence même de ce qui est vu, comme Dieu qui se connaît lui-même, ou bien une ressemblance comme quand on voit une pierre. Et cela parce que de celui qui connaît et de ce qui est saisi il faut que d'une certaine manière se produise une seule chose.

6. Or on ne peut pas dire qu'un intellect créé voie l'essence divine par quelque ressemblance. En effet en toute connaissance par ressemblance le mode de connaissance est une conformité de ressemblance avec ce qu'elle représente ; et je dis conformité de représentation, comme l'image en notre âme qui est conforme avec la chose extérieure non selon son être naturel. Et donc si la ressemblance n'est pas selon l'espèce, mais selon le genre la chose sera connue génériquement mais non spécifiquement. Si l'image reçue ne représente même pas le genre, elle représenterait la chose selon une convenance analogique seulement; alors elle ne serait même pas connue sous la raison de genre, comme si la substance serait connue par ressemblance d'accident

7. Et donc ceux qui disaient que Dieu n'est pas vu son essence, disaient que se verra un éclat de la divine essence, entendant par éclat cette ressemblance lumière créée par laquelle Dieu est vu, déficiente cependant à représenter la divine essence, comme fait défaut lumière reçue dans la pupille de l'oeil, de la clarté qui est dans le soleil, le regard ne pouvant se fixer sur la clarté du soleil ne le voyant que par son éclairage.

8. Il reste donc que ce par quoi l'intellect créé voit Dieu par son essence est son essence même Or ce n'est pas l'essence divine qui devient la forme de l'intellect mais elle y est comme une forme, pour que de même que de la forme qui fait partie d'une chose et de sa matière s'effectue un seul être en acte, de même bien que différemment, de l'essence divine et de l'intellect créé se produit une seule chose dans la saisie même de sorte que l'essence divine est saisie en elle-même.

8 bis. Comment maintenant une essence séparée peut se joindre comme une forme à l'intellect, voici comment le montre le Commentateur au 3 Livre de l'âme (comm. 5 et 6): "Chaque fois que deux choses se reçoivent mutuellement dans un milieu et dont l'une est plus parfaite, le rapport de celle-ci à la moins parfaite est comme le rapport de la forme à ce qu'elle perfectionne, "comme la lumière est perfection de la couleur quand toutes deux sont reçues dans un milieu diaphane Et comme l'intellect créé dans une substance créée est plus imparfait que la divine essence existant en lui, cette dernière se comparera à cet intellect d'une certaine manière comme sa forme.

9. Quelque chose de ce genre peut se rencontrer dans les choses naturelles. En effet une chose subsistant par soi ne peut être forme d'une matière si en elle se trouve quel que chose de la matière, comme une pierre qui ne peut être forme d'une matière; mais une chose existant par soi et qui n'a pas de matière peut informer une matière, comme il en est de l'âme. Et donc d'une certaine manière l'essence divine qui est l'acte pur bien qu'elle soit l'être tout à fait distinct de l'intellect lui devient

cependant forme dans la saisie même qui se produit dans l'intellect. Et c'est pourquoi Pierre Lombard dit que l'union du corps à l'âme rationnelle est un exemple de la bienheureuse union de l'esprit rationnel avec Dieu (2 Sent. Dist. 2).

10. Ou bien autrement. Selon l'intelligence nous pouvons connaître les choses en général, ce dont notre pouvoir sensoriel n'est pas capable. Si d'autre part il est connaturel à l'ange de connaître les natures immatérielles, cela est au-dessus de la faculté naturelle de l'âme humaine en l'état de la vie présente par laquelle nous sommes unis à un corps. Quant à connaître l'être même subsistant cela est connaturel au seul intellect divin. Voir Dieu comme lui-même se connaît est donc au-dessus de la vertu naturelle d'un être créé parce qu'aucune créature n'est son être mais possède un être participé. Donc l'intellect créé ne peut voir Dieu en son essence que si Dieu par sa grâce se joint à lui comme se rendant intelligible à l'âme. Or notre intelligence, comme d'ailleurs celle de l'ange, étant naturellement élevée au-dessus de la matière peut être haussée en quelque sorte au-dessus de sa nature par un effet de la grâce.

11. Et l'indice de ceci est que la vue ne peut connaître abstraitement ce qu'elle connaît concrètement, elle ne peut percevoir une nature uniquement que comme celle-là. Mais notre intelligence peut connaître abstraitement le concret. Car bien qu'elle connaisse les choses ayant leur forme dans la matière elle fait cependant le départ des deux dans le composé pour ne considérer que la forme elle-même en soi. Et l'intellect de l'ange semblablement bien qu'il lui soit connaturel de connaître l'être concret en une certaine nature peut cependant faire le départ de l'être même tandis qu'il connaît qu'autre il est lui et autre est son être. Et donc puisque l'intellect créé est à même par sa nature de saisir une forme concrète et l'être concret dans l'abstraction comme par méthode d'analyse, il peut par la grâce s'élever afin de connaître une substance séparée subsistante et l'être séparé subsistant (Dieu).

12. Enfin tout ce qui est élevé à ce qui dépasse sa nature doit y être disposé par quelque chose qui soit au-dessus de sa nature... Or lorsqu'un intellect créé voit Dieu par son essence celle-ci devient forme intelligible de l'intellect. Il faut donc qu'une disposition surnaturelle lui soit ajoutée pour être élevée à une telle sublimité. Puis donc que la vertu naturelle de l'intellect créé ne suffit pas pour la vision de l'essence divine il faut de par la grâce divine que lui soit ajouté le pouvoir de saisir l'essence divine. C'est cette augmentation du pouvoir intellectif que nous appelons illumination de l'intellect, comme aussi l'intelligible lui-même est appelé lumière. Et de cette lumière il est écrit: "La clarté de Dieu l'illuminera" (Apoc 21, 23) c'est-à-dire la société des bienheureux voyant Dieu. Et de cette lumière, ils sont faits déiformes c'est-à-dire semblables à Dieu, selon ce qui est écrit "Lorsqu'il apparaîtra nous lui serons semblables et nous le verrons comme il est" (1 Jean 3, 2).

13.6 Puisque la béatitude consiste en l'obtention de la fin dernière, les choses qui sont requises pour la béatitude doivent être considérées à partir du rapport même de l'homme à la fin. Or vers une fin intelligible l'homme est ordonné en partie par l'intellect, en partie par la volonté ; par l'intellect en tant que dans celui-ci préexiste une certaine connaissance imparfaite de la fin; par la volonté: d'abord par l'amour qui est le premier mouvement de la volonté vers quelque chose, ensuite par le rapport réel de l'amant pour l'aimé. Or ce rapport est triple: parfois en effet l'aimé est présent à l'amant et alors il n'est plus cherché ; parfois il n'est pas présent mais il y a impossibilité de l'atteindre et alors aussi il n'est plus cherché ; parfois il y a possibilité de l'obtenir mais il est au-dessus du pouvoir de l'amant en sorte qu'il ne peut être possédé tout de suite et ceci est le rapport de celui qui espère à ce qu'il espère et ce seul rapport est cause de la recherche de la fin. Et à ces trois choses répondent certaines dans la béatitude même. Car la parfaite connaissance répond à l'imparfaite; la présence de la fin répond au rapport de l'espoir. Mais la délectation en la fin déjà présente est le résultat de la dilection (Si l'on objecte que) puisque la vision correspond à la foi, la délectation ou la jouissance à la charité et que celle-ci est plus grande que la foi, donc que la délectation ou la jouissance est plus que la vision, (on répond que) la charité, en effet, ne cherche pas le bien aimé pour la délectation mais c'en est une conséquence que de se plaire dans le bien aimé et possédé; ce n'est donc pas la délectation qui lui répond comme fin mais plutôt la vision de

Dieu qui d'abord lui a rendu la fin présente (I-II 4, 2 ad 3). De la même manière que la chaleur est inséparable du feu ainsi la délectation est inséparable de la béatitude. En effet elle est causée par le repos dans le bien obtenu. Et donc comme la béatitude n'est rien autre que l'obtention du bien suprême il n'est pas possible qu'il y ait béatitude sans le plaisir qui l'accompagne (ib. I C).

14. Et donc pour la béatitude ces trois choses doivent concourir : c'est-à-dire la vision qui est la connaissance parfaite de la fin intelligible; la compréhension qui comporte la présence de la fin; la délectation, ou jouissance, qui comporte le repos de la chose aimante dans l'aimé. Ces trois choses correspondent aux trois vertus théologiques : la vision à la foi, la compréhension à l'espérance, la délectation à la charité (suppl. 95, 5).

1. Voir division au début du ch. 9.

2. De Veritate 8, 1 c.

3. L'aveugle de Bethsaïde ne distinguant pas tout de suite répond à Jésus:

Je vois des hommes qui marchent semblables à des arbres. Mc 8, 24.

4. Comme l'exprime le Ps 35. 10: "En la lumière nous verrons la lumière. "

5. L'eau est diaphane."Est diaphane ce qui est transparent ou ce qui n'a pas sa propre couleur pour qu'il puisse être vu en lui-même mais peut recevoir une couleur externe selon laquelle il est visible" (2 De anima 14 b et 15 e).

6. I-II 4, 3c.

7. En termes équivalents, le P. Pègne dans sa traduction de la Somme écrit:

La triple manière dont l'homme peut se trouver ordonné à la fin dernière qui est la béatitude est d'abord la connaissance imparfaite de cette fin, puis la volonté qui aime cette fin et qui espérant l'obtenir est en mouvement vers elle.

Et alors saint Thomas dit : "à ces trois modes se trouve quelque chose de correspondant dans la béatitude même ". Car la connaissance parfaite de la fin (vision) correspond à la connaissance imparfaite. La présence de la fin constituée précisément par le fait de la vision"correspond au rapport qui était dans l'espérance ". Et la délectation de la fin présente (par ce même acte de la vision) sera la suite de la dilection (cf. a 2 ad 3).

TROISIÈME PARTIE: LA CHARITÉ

ARTICLE 1: EST-ELLE QUELQUE CHOSE DE CRÉÉ DANS L'ÂME ?

1. Tout ce qui est reçu l'est à la mesure de ce qui reçoit. Si donc la charité est reçue en nous depuis Dieu il faut qu'elle le soit d'une manière finie, à notre mesure. Or ce qui est fini est créé. La charité est donc en nous quelque chose de créé.

2. Certains ont posé qu'en nous la charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain n'est autre que l'Esprit Saint comme il ressort de Pierre Lombard au premier livre des sentences dist. 17 I lib. Pour en avoir une idée plus complète il faut savoir que l'acte de dilection pour Dieu et le prochain, selon Pierre Lombard, est quelque chose de créé en nous comme aussi les actes des autres vertus ; mais il posait la différence entre l'acte de charité et ceux des autres vertus en ce que l'Esprit Saint, pour ce qui est des actes des autres vertus, meut l'âme par l'intermédiaire de certains habitus qu'on appelle vertus mais il meut à l'acte de dilection immédiatement par lui-même sans aucun habitus. Et il y est amené à cause de l'excellence de la charité et de l'autorité de saint Augustin. Or il eut été ridicule de dire que l'acte même de dilection que, nous expérimentons tandis que nous aimons Dieu et le prochain soit l'Esprit Saint. Mais cette opinion ne peut absolument pas tenir. De même en effet que les actions naturelles et les mouvements procèdent de quelque principe interne qui est la nature, ainsi aussi les actions volontaires doivent procéder d'un principe intérieur. Car de même que l'inclination naturelle dans les choses naturelles se nomme appétit naturel ainsi dans les choses rationnelles l'inclination qui suit l'appréhension de l'intellect est l'acte de la volonté.

3. Il est possible qu'une chose naturelle soit mise en mouvement par un agent extérieur non par un principe intérieur par exemple quand une pierre est projetée vers le haut. Mais qu'un tel mouvement ou action ne procédant pas d'un principe intérieur soit naturel c'est tout à fait impossible parce qu'en soi il implique une contradiction. D'où comme il n'est pas dans la puissance divine que les contradictoires soient également vrais, Dieu ne peut faire que le mouvement de la pierre vers le haut, qui ne vient pas d'un principe interne, soit naturel. Il peut donner à la pierre un pouvoir par lequel comme par un principe externe elle s'élève naturellement mais non que ce mouvement lui soit naturel s'il n'est pas donné par la nature. Et de même il ne peut pas se faire divinement qu'un mouvement de l'homme, ou interne ou externe, venant d'un principe externe, puisse être volontaire ; d'où tous les actes de la volonté se ramènent comme en leur première racine à ce que l'homme veut naturellement et qui est la fin dernière. Les choses qui sont pour la fin nous les voulons à cause de la fin.

4. Donc un acte qui excède toute la faculté de la nature humaine ne peut être volontaire pour l'homme que si est surajouté à la nature humaine quelque chose d'intrinsèque qui parfait la volonté pour qu'un tel acte provienne d'un principe interne. Si donc l'acte de charité dans l'homme ne procède pas d'un principe interne surajouté à la puissance naturelle mais par la motion de l'Esprit Saint il s'en suit de deux choses l'une ou que l'acte de charité n'est pas volontaire, ce qui est impossible parce que cela même qui est d'aimer est un vouloir; ou bien qu'il n'excède pas la faculté de la nature et cela est hérétique.

5. Ceci étant écarté il s'en suivra d'abord que l'acte de charité est volontaire. Ensuite si l'on admet que l'acte de la volonté puisse être totalement de l'extérieur, comme l'est l'acte de la main ou du pied, il s'en suivra aussi, si l'acte de charité est seulement à partir d'un principe extérieur qui meut, qu'il n'est pas méritoire. En effet tout agent qui n'agit pas selon sa forme propre mais seulement selon qu'il est mû par un autre est agent instrumental seulement comme la hache que meut l'artisan.

6. Ainsi donc, si l'âme n'agit pas l'acte de charité par une forme propre mais selon qu'elle est mue par un agent extérieur, c'est-à-dire l'Esprit Saint, il s'en suivra qu'elle ne sera qu'un instrument. Il n'est donc pas dans l'homme de faire cet acte ou de ne le faire pas et ainsi il ne pourra être méritoire. Cela en effet est seulement méritoire qui est en quelque manière en nous ; et ainsi est enlevé totalement le mérite humain puisque la dilection est la racine du mérite. Enfin l'inconvénient est que l'homme qui a la charité ne soit pas prompt à l'acte de charité ni ne le pose avec plaisir. En effet les actes des vertus nous sont délectables en ce que l'habitus nous les rend conformes et que nous y sommes inclinés naturellement. Et cependant l'acte de charité est des plus délectables et des plus prompts pour celui qui a la charité et par elle tout ce que nous faisons ou souffrons nous devient délectable. Il reste donc qu'il faut que soit en nous un habitus de charité créé qui soit principe formel de l'acte de dilection.

7. Par-là il n'est cependant pas exclu que l'Esprit Saint qui est la charité créée ne soit dans l'homme qui a la charité créée, amenant l'homme à l'acte de dilection de même que Dieu meut toutes les choses à leurs actes aux quels cependant elles sont enclines de par leurs propres formes. Et de là vient qu'il dispose tout suavement par ce qu'il donne à toutes, les formes et les vertus qui les inclinent à ce à quoi il meut pour qu'elles y tendent non forcément mais spontanément.

1. 5 Trin. 17 "Nous ne dirons pas que la charité est dite Dieu non pas à cause que la charité est la substance qui est digne de Dieu, mais parce qu'elle est le don de Dieu, comme on dit de lui "Tu es ma patience" parce qu'elle est en nous par lin. Or on ne dit pas "Seigneur tu es ma charité, mais Dieu est charité" comme on dit : "Dieu est esprit". "

ARTICLE 2: LA CHARITÉ EST-ELLE UNE VERTU?

1. Les préceptes de la loi ont trait à des actes de vertu. Mais l'acte de charité est ordonné dans la loi; dans Mt 22, 37, il est dit qu'il est le premier et le plus grand des commandements: Tu aimeras le Seigneur ton Dieu. Donc la charité est une vertu.

2. A cela il n'y a aucun doute. En effet comme la vertu fait bon celui qui l'a et rend son oeuvre bonne, il est manifeste que c'est par une vertu appropriée que l'homme est ordonné à son propre bien. Or le propre bien de l'homme doit être entendu diversement selon que l'homme s'entend de diverses manières. Car le propre bien de l'homme comme tel est le bien de la raison, du fait que l'être de l'homme est d'être rationnel. Le bien de l'homme selon qu'il est artisan est le bien de son art ; et ainsi aussi selon qu'il est politique son bien est le bien commun de la cité. Puis donc que la vertu opère pour le bien il est requis quant à la vertu de chacun d'être ainsi qu'il opère bien en vue du bien c'est-à-dire volontiers et promptement et joyeusement et aussi avec fermeté. Ce sont en effet là les conditions de l'action vertueuse qui ne peuvent s'accorder à quelque action que si l'acteur aime le bien pour lequel il agit parce que l'amour est le principe de toutes les affections volontaires. En effet ce qu'on aime on le désire quand on ne l'a pas et il apporte la joie quand on l'a et ce qui empêche la possession de ce qu'on aime est cause de tristesse. Aussi ces choses qu'on fait par amour se font avec fermeté, promptitude et joie.

3. Pour la vertu donc est requis l'amour du bien pour quoi la vertu agit. Or le bien pour quoi la vertu agit et qui est humaine est connaturel à l'homme; donc l'amour de ce bien existe naturellement dans sa volonté et c'est le bien de la raison. Mais si nous prenons la vertu de l'homme selon une autre considération non naturelle à l'homme il faudra pour cette vertu que l'amour de ce bien auquel cette vertu est ordonnée soit quelque chose de surajouté à la volonté naturelle. En effet l'artisan n'opère bien que si lui survient l'amour du bien qu'il poursuit par l'action de son art. D'où Aristote dit que pour être un bon politique il est requis qu'on aime le bien de la cité. Si donc l'homme en tant qu'il est admis à prendre part au bien d'une cité, est fait citoyen de cette cité, des vertus lui incombent pour accomplir ce qui est du citoyen et pour aimer -le bien de la cité. Ainsi lorsque l'homme par la grâce divine est admis à participer à la béatitude céleste qui consiste en la vision et en la jouissance de Dieu il devient comme le citoyen et le compagnon de cette bienheureuse société qui est appelée la Jérusalem céleste selon ce qui est écrit aux Ephésiens 2, 19 "Vous êtes les citoyens des saints faisant partie de la maison de Dieu. "

4. D'où à l'Homme inscrit de la sorte pour les choses célestes lui sont propres des vertus gratuites qui sont des vertus infuses ; pour bien s'en acquitter est pré exigé l'amour du bien commun à toute la société, qui est le bien divin d'après qu'il est l'objet de la béatitude.

5. Or aimer le bien d'une cité se réalise en deux choses: d'une part pour qu'il soit, d'autre part qu'il se conserve. Aimer le bien de la cité pour qu'il soit et pour le posséder ne fait pas le bien politique parce qu'ainsi aussi le tyran aime le bien de la cité pour y dominer; ce qui est s'aimer soi-même plus que la cité ; c'est pour soi en effet qu'il convoite ce bien et non celui de la Cité. Mais aimer le bien de la cité pour le conserver et le défendre c'est là vraiment aimer la cité ; ce que fait le bon politique jusqu'à savoir s'exposer aux périls -de la mort et négliger son bien privé pour le conserver et l'amplifier. Ainsi donc aimer le bien auquel les bienheureux participent pour l'avoir et le posséder ne fait pas l'homme bien disposé pour la béatitude parce que les méchants aussi convoitent ce bien; mais l'aimer selon ce qu'il est, pour qu'il demeure et soit répandu, et pour que rien ne soit fait contre lui c'est ce qui fait l'homme bien disposé pour cette société des bienheureux. Et telle est la charité qui aime Dieu en soi et les prochains, qui sont capables de la béatitude, pour eux-mêmes; et elle répugne à tous les obstacles et en soi-même et dans les autres. D'où elle ne peut jamais exister avec le péché mortel qui est l'obstacle à la béatitude.

Ainsi donc la charité est non seulement une vertu mais la plus grande des vertus.

L Saint Thomas entendra d'abord par naturel l'homme comme tel : sera non naturel ce qui de quelque manière s'ajoute à l'homme : l'artisan, le Citoyen ; pour en venir ensuite à Ce qui s'ajoute Comme être surnaturel.

ARTICLE 3: LA CHARITÉ EST-ELLE FORME DES VERTUS?

1. Elle est la forme et la mère des vertus. Elle en est en plus le moteur et la racine.

Pour en avoir l'évidence il faut juger des habitus selon leurs actes ; d'où lorsque ce qui est d'un habitus est comme formel dans l'acte d'un autre habitus, qu'il soit à l'autre habitus comme sa forme. Or dans tous les actes volontaires ce qui est du côté de la fin est formel ; la raison en est que tout acte reçoit sa forme et son espèce selon la forme de l'agent, comme le fait de chauffer vient de la chaleur.

2. Or la forme de la volonté est son objet qui est le bien et la fin, comme l'intelligible est forme de l'intellect. D'où il faut que ce qui est de la fin soit formel dans l'acte de la volonté. D'où ce qui est même acte spécifiquement selon qu'il est ordonné à une telle fin tombe sous la forme vertu; et selon qu'il est ordonné à une autre fin tombe sous la forme vice, comme il ressort de celui qui fait l'aumône ou pour Dieu ou par vaine gloire. L'acte d'un vice selon qu'il est ordonné à la fin d'un autre vice endosse sa forme ; par exemple celui qui vole pour forniquer est formellement intempérant et matériellement voleur.

3. Or il est manifeste que les actes de toutes les autres vertus sont ordonnés à la fin propre de la charité qui est son objet c'est-à-dire le bien suprême. Et des vertus morales cela est manifeste ; car ces vertus ont trait à des biens créés qui sont ordonnés au bien incréé comme à leur fin dernière. Mais des autres vertus théologiques la même chose est manifeste ; car l'être incréé est l'objet de la foi comme vrai et en tant qu'il est désirable il a raison de bien. Et ainsi la foi tend vers lui en tant que désirable puisque personne ne croit que s'il veut l'objet de l'espérance, bien qu'il soit l'être incréé en tant qu'il est bon, cela dépend cependant de l'objet de la charité ; en effet le bien est objet d'espérance en tant que désirable et obtainable ; personne en effet ne désire obtenir quelque bien que parce qu'il l'aime.

4. D'où il est manifeste que dans les actes de toutes les vertus est formel ce qui est de la part de la charité et pour autant elle est dite la forme de toutes les vertus c'est-à-dire que tous les actes de toutes les vertus sont ordonnés vers le bien suprême aimé, comme on l'a montré. Et parce que les préceptes de la loi ont trait aux actes des vertus de là vient ce que dit l'Apôtre 1 Tim 1, 5 "La fin du précepte est la charité. "

5. Et de là aussi il apparaît comment la charité est le moteur de toutes les vertus en tant qu'elle en suscite les actes. En effet toute vertu ou puissance supérieure est dite mouvoir par commandement une puissance inférieure du fait que les actes de celle-ci sont ordonnés à la fin de celle-là; comme le bâtisseur commande au maçon parce que l'art du maçon est pour la forme de la maison qui est le but du bâtisseur. D'où comme toutes les autres vertus sont ordonnées la fin de la charité celle-ci commande les actes de toutes les vertus et de là elle est dite leur moteur.

6. Et parce qu'une mère reçoit et conçoit, ainsi la charité est dite mère de toutes les vertus, en tant qu'ayant conçu sa fin elle produit les actes de ces vertus ; et pour la même raison elle est la racine des vertus.

1. La forme en philosophie est la nature d'une chose, ce qui fait ce qu'elle est. D'où dans le langage courant la forme est ce qui traduit à l'extérieur ce qu'une chose est: je reconnais une chose à sa forme.

2. La nature (forme) de la chaleur est pour chauffer, comme le fait de vêtir explique le vêtement, sa forme est pour revêtir un corps ; au fond ce qui est formel vient de la fin: celle-ci explique, fait connaître la nature (forme) d'une chose et l'action de l'agent (cf. a 7 ad 17 fin).

ARTICLE 4: LA CHARITÉ EST-ELLE UNE UNIQUE VERTU?

1. Rien qu'ayant Dieu et le prochain pour objet la charité est une ; car quand des choses sont ainsi que l'une se trouve, en l'autre, elles sont une. Or dans l'amour du prochain on embrasse l'amour de Dieu et inversement. C'est donc la même charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain.

De plus en n'importe quel genre il y a un seul premier moteur. Mais la charité est le moteur de toutes les vertus. Donc elle est une.

2. L'unité de n'importe quelle puissance ou habitus doit se prendre du côté de son objet ; et cela parce que ce qui fait une puissance c'est sa relation avec ce qui est possible, est l'objet. Et ainsi la raison et l'espèce de la puissance a son sens dans l'objet et semblablement pour un habitus qui n'est rien autre qu'une disposition d'une puissance complétée par son objet.

3. Or dans un objet on considère quelque chose de formel et quelque chose de matériel. Or le formel dans l'objet est selon quoi l'objet se rapporte à la puissance ou habitus ; matériel est ce sur quoi cela se fonde. Prenons comme exemple l'objet de la puissance visuelle : l'objet formel est la couleur ou quelque chose de semblable, en tant en effet que quelque chose est coloré il est visible; mais ce qui est matériel c'est le corps qui a la couleur.

4. D'où il ressort que la puissance ou l'habitus se rap porte à la raison formelle de l'objet, par soi, à ce qui est matériel dans l'objet, par accident. Et ce qui est par accident ne varie pas la chose mais seulement ce qui y est par soi. Donc la diversité matérielle de l'objet ne diversifie pas la puissance ou l'habitus mais la diversité formelle. Une est en effet la puissance visuelle par laquelle nous voyons et les pierres et les hommes et le ciel parce que cette diversité est matérielle et non selon la raison formelle du visible. Mais le goût diffère de l'odorat selon la différence qu'il y a dans la saveur et dans l'odeur qui : sont des sensibles en soi.

5. Et cela aussi doit entrer en ligne de compte dans la charité. Il est évident en effet que nous pouvons aimer quelqu'un de deux manières: ou en raison de lui-même ou d'un autre. Nous aimons quelqu'un en raison de lui-même quand nous l'aimons en raison de son propre bien d'après qu'il est en soi honnête, ou pour nous désirable ou utile. Nous aimons quelqu'un en raison d'un autre parce qu'il tient à un autre que nous aimons De ce qu'en effet nous aimons quelqu'un en lui-même nous aime tous ses familiers, ses consanguins et ses amis en tant qu'ils tiennent à lui. Cependant en tous ceux-là il n'y a qu'une seule raison de dilection c'est son propre bien que nous aimons en raison de lui-même et en quelque sorte nous l'aimons en tous les autres.

6. Il faut donc dire que la charité aime Dieu en raison de lui-même et les autres en raison de lui en tant qu'ils sont ordonnés à Dieu; d'où en quelque sorte elle aime Dieu dans tous ses proches ; ainsi en effet nous aimons le prochain par charité parce qu'en lui est Dieu ou pour que Dieu soit en lui. D'où il est évident que c'est le même habitus de charité par lequel nous aimons Dieu et le prochain.

7. Mais si nous aimions le prochain en raison de lui-même et non en raison de Dieu cela ressortirait à une autre dilection par exemple une dilection politique ou naturelle ou à quelqu'autre qu'Aristote touche au ch. 8 du 8 Livre des Ethiques.

ARTICLE 5: LA CHARITÉ EST-ELLE UNE VERTU SPÉCIALE DISTINCTE DES AUTRES?

1. L'Apôtre la distingue d'avec d'autres vertus "Maintenant demeurent la foi, l'espérance et la charité, ces trois choses" (1 Cor 13, 13).

La charité est une vertu distincte des autres vertus pour en avoir l'évidence considérons que toutes les fois qu'un acte dépend de plusieurs principes qui ont un ordre entre eux il est requis pour la perfection de cet acte que chacun de ces principes soit parfait. Si en effet l'imperfection se trouve dans le premier ou dans le moyen ou dans le dernier l'acte est imparfait, comme quand l'artisan n'est pas capable ou l'instrument défectueux, l'oeuvre en est imparfaite.

2. Et cela peut aussi entrer en considération pour les puissances mêmes de l'âme. En effet si droite est la raison qui meut les puissances inférieures, et que le concupiscible est indisposé, on opérera selon la raison mais l'action sera imparfaite parce qu'il y aura un obstacle, indisposée qu'elle est par le concupiscible qui l'entraîne vers l'opposé, comme il apparaît chez le continent; et donc en pour

qu'on soit bon dans le concupiscible qu'on soit tempérant afin d'agir promptement et sans empêchement.

3. Et de même qu'il en est pour les diverses puissances où l'une meut l'autre, la même considération doit être faite pour les divers objets dont l'un est ordonné à un autre comme à sa fin. En effet une et même puissance selon qu'elle est une fin meut, en ce qui est pour la fin, non seulement l'autre puissance mais elle-même. Et donc pour une action droite doit-on être bien disposé non seulement pour la fin mais aussi pour ce qui est à la fin autrement suit une action défectueuse ; comme il en est de celui qui veut la santé mais ne prend pas les remèdes nécessaires.

4. Et ainsi il est manifeste que puisque la charité dis pose correctement aux choses qui sont pour la fin dernière ainsi faut-il d'autres vertus qui disposent correcte ment à la fin. La charité est donc autre que celles qui sont pour la fin, bien qu'elle soit plus principale et constructrice par rapport aux autres qui sont ordonnées à ces choses qui sont pour la fin; comme par exemple la médecine par rapport à la pharmacie et l'art militaire par rapport à la cavalerie. Etant vertu spéciale distincte des autres vertus elle est la principale et meut les autres.

ARTICLE 6: LA CHARITÉ PEUT-ELLE EXISTER AVEC LE PÉCHÉ MORTEL?

1. Au Livre de la Sagesse (1, 5) on lit : "L'Esprit Saint qui nous éduque fuit la duplicité et il s'écarte des pensées qui sont sans intelligence et il sera rejeté par l'iniquité qui survient." Mais l'Esprit Saint est dans l'homme aussi longtemps qu'il a la charité; car il habite en nous par la charité. Donc l'iniquité qui survient rejette la charité et ainsi elle ne peut être en même temps que le péché mortel.

2. De plus, quiconque a la charité est digne de la vie éternelle, selon ce que dit l'Apôtre à Timothée II 4, 8 "Il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne de gloire qui m'est réservée ; le Seigneur le juste juge me la donnera en ce jour-là, non seulement à moi mais à tous ceux qui auront aimé son avènement." Or quiconque pèche mortellement est digne de la peine éternelle : Rom 6, 23 "Le salaire du péché est la mort." Mais on ne peut être en même temps digne de la vie éternelle et de la peine éternelle. Donc la charité ne peut pas être en même temps que le péché mortel.

3. Il faut d'abord considérer que le péché mortel est directement opposé à la charité. Quiconque en effet met en avant une chose de préférence à une autre, celle qu'il met en avant il l'aime davantage: sa propre vie et son existence que la volupté; quelle que grande que soit celle-ci, il s'en abstiendra s'il l'estime être infailliblement dommageable à sa vie. A cause de cela saint Augustin dit au L. 83 des Questions : "La crainte de la douleur est plus grande que le désir de la volupté puisque nous voyons les animaux les plus sauvages s'abstenir des plus grandes voluptés par crainte de la douleur."

4. On pèche mortellement en ce qu'on choisit plutôt une chose que de vivre selon Dieu et de lui adhérer. Il est donc évident que quiconque pèche mortellement du fait même qu'il aime un autre bien que Dieu. Si en effet il aimait Dieu davantage il mettrait en avant de vivre selon Dieu plutôt que de posséder quelque avantage temporel. Or il est dans la nature de la charité que l'on aime Dieu au-dessus de tout, comme il ressort de ce qu'on a dit plus haut; d'où tout péché mortel va à l'encontre de la charité.

5. En effet la charité est répandue par Dieu en l'homme. Or ce que Dieu cause par-là, non seulement a besoin de l'action divine dans son principe pour commencer à être, mais en toute sa durée pour sa conservation, tout comme l'illumination de l'air a besoin de la présence du soleil non seulement lorsque l'air vient d'être éclairé mais aussi longtemps qu'il demeure éclairé. Et voilà pour quoi si un obstacle s'interpose interceptant l'action directe du soleil la lumière cesse dans l'air ; et semblablement quand le péché mortel advient qui empêche le regard direct de l'âme vers Dieu, par cela qu'elle préfère autre chose à Dieu, l'influx de la charité est interrompu et la charité cesse d'exister en l'homme selon ce que dit Isaïe

"Nos péchés nous ont divisés entre nous et notre Dieu" (69, 2). Mais lorsque de nouveau l'esprit de l'homme revient pour porter ses regards vers Dieu, en l'aimant par dessus tout (ce qui ne se fait pas sans la grâce) il revient de nouveau à l'état de charité.

ARTICLE 7: LA NATURE RATIONNELLE PEUT-ELLE ÊTRE AIMÉE PAR CHARITÉ?

1. Au Lévitique (18, 18) on dit : "Tu aimeras ton prochain comme toi-même" et la Glose dit: "Prochain non seulement par la proximité du sang mais par la société de la raison ". Donc selon que quelque chose est en société avec nous par la nature raisonnable ainsi est-il diligible par charité. La nature raisonnable est donc objet de charité.

2. Lorsqu'on s'informe de ces choses qui sont soumises à une puissance ou habitus il faut considérer la raison formelle d'objet de cette puissance ou habitus. En effet selon que certaines choses ont rapport à cette raison ainsi sont-elles soumises à cette puissance ou habitus ; de même que les choses visibles selon qu'elles se rapportent à la nature visuelle, selon cette même raison sont visibles en soi ou accidentellement. Or comme l'objet de l'amour pris en général est le bien pris communément il est nécessaire que de chaque amour spécial il y ait un objet bon spécial: comme de l'amitié naturelle qui va aux consanguins son objet propre est le bien naturel selon qu'il est tiré des parents ; dans l'amitié politique l'objet est le bien de la cité. D'où la charité a un certain bien spécial comme son propre objet, c'est-à-dire le bien de la béatitude divine, comme on l'a vu à l'art. 4.

Selon donc que certaines choses ont un rapport à ce bien ainsi sont-elles diligibles par charité.

3. Puisqu'aimer est vouloir du bien à quelqu'un, une chose peut être aimée doublement : ou bien comme ce à quoi nous voulons du bien ou comme le bien que nous lui voulons. De la première manière ces choses-là seules peuvent être aimées auxquelles nous pouvons vouloir le bien de la béatitude éternelle et qui sont à même d'avoir ce bonheur. D'où comme la seule nature intellectuelle est à même d'avoir la béatitude éternelle, elle seule doit être aimée par charité comme on aime ces choses auxquelles nous voulons du bien.

Selon que certaines choses peuvent avoir diversement la béatitude éternelle, saint Augustin en distingue quatre qu'on doit aimer par charité. Il y a en effet ce qui a la béatitude éternelle par essence et c'est Dieu ; et ce qui l'a par participation et c'est la nature rationnelle tant celle qui aime que celles qui peuvent lui être associées dans la participation à la béatitude. Enfin il y a ce à quoi revient la béatitude par une sorte de retombée comme notre corps qui est glorifié par retombée de la grâce depuis l'âme jusqu'à lui. D'où, Dieu doit être aimé par charité comme racine de la béatitude; tout homme doit s'aimer par charité afin de participer à la béatitude; le prochain comme compagnon dans cette participation; notre propre corps qui est glorifié selon que retombe sur lui la béatitude.

4. D'après les biens que nous voulons aux autres, tous les biens peuvent être aimés en tant qu'ils sont les biens de ceux qui peuvent avoir la béatitude. Toutes les créatures en effet sont pour l'homme une voie vers la béatitude et de plus toutes sont ordonnées à la gloire de Dieu en tant qu'en elles se manifeste la divine bonté. Maintenant donc nous pouvons tout aimer par charité en l'ordonnant cependant à ces choses qui ont la béatitude ou peuvent l'avoir.

5. Les dilections sont entre elles comme aussi les biens qui sont leurs objets. D'où comme tous les biens humains sont ordonnés à la béatitude éternelle comme en la fin dernière, la dilection de charité comprend sous elle toutes les dilections humaines à l'exception de celles qui se fondent sur le péché lequel n'est pas destiné à la béatitude. D'où si des consanguins s'aiment mutuellement ou certains concitoyens, ou ceux qui voyagent ensemble ou tous autres que ce soit, cela peut avoir du mérite aussi par charité; mais que d'aucuns s'aiment pour leur communication dans la rapine ou l'adultère cela ne peut être méritoire ni par charité.

1. De Doctrina christ. L. 1 ch. 23.

ARTICLE 8: L'AMOUR DES ENNEMIS EST-IL DE LA PERFECTION DE CONSEIL?

1. Saint Augustin dans l'Enchiridion ch. 73 dit: "Il est de la perfection des fils de Dieu d'aimer leurs ennemis : en cela chacun doit se montrer fidèle. "

2. Aimer ses ennemis, d'une certaine manière tombe sous la nécessité de précepte et d'une certaine manière sous la perfection de conseil. Il faut en effet remarquer comme on l'a vu à l'art. 4 que l'objet propre et par soi de la charité est Dieu ; et tout ce qu'on aime par charité est aimé en raison de son appartenance à Dieu, comme lorsque nous aimons quelqu'un nous aimons par conséquent tous ceux qui lui sont attenants même s'ils sont nos ennemis. Or il est constant que tous les hommes appartiennent à Dieu en tant qu'il les a créés et sont capables de la béatitude qui consiste en sa jouissance. Il est donc manifeste que ce motif de dilection que considère la charité se trouve chez tous les hommes.

3. Ainsi donc chez celui qui exerce son inimitié contre nous trouve-t-on deux choses: l'une qui est la raison de la dilection c'est-à-dire son appartenance à Dieu et l'autre qui est la raison de la haine c'est-à-dire qu'il est notre adversaire. Or partout où se rencontrent ces deux choses la dilection et la haine si, passant outre à la dilection nous nous tournons vers la haine il est manifeste que ce qui est raison de haine a le dessus en notre cœur sur ce qui est raison de dilection. Si donc quelqu'un hait son ennemi l'inimitié qu'il a pour lui a le dessus sur l'amitié divine. Il hait donc l'amitié de celui-là plus que d'aimer Dieu. Or nous haïssons quelque chose dans la mesure où nous aimons le bien que l'ennemi nous soustrait. Il reste donc que quiconque hait son ennemi aime un certain bien créé plutôt que Dieu ; ce qui est contraire au précepte de la charité. Donc haïr son ennemi est contraire à la charité ; d'où il est nécessaire que si le précepte de la charité nous oblige à ce que la dilection de Dieu l'emporte en nous sur la dilection de n'importe quelle chose et par conséquent sur la haine de son contraire il s'en suit donc que de nécessité de précepte nous sommes tenus d'aimer les ennemis.

4. Mais il faut remarquer que quand nous sommes tenus d'aimer le prochain le précepte ne s'étend pas à ce que nous aimions actuellement tout prochain en particulier ou que nous fassions le bien à chacun d'une façon spéciale ; car personne n'arriverait à penser à tous les hommes de sorte qu'on aimerait spécialement chacun actuellement ; ni aussi on n'arriverait pas à faire le bien ou à servir chacun en particulier.

5. Nous sommes cependant tenus en particulier d'aimer certains et de leur être utile qui nous sont conjoints par quelque autre raison d'amitié, car toutes les autres dilections permises sont comprises dans la charité, comme on l'a vu plus haut; d'où ce que dit saint Augustin:

" Comme tu ne peux être utile à tous, tu dois surtout t'occuper de ceux qui selon les lieux et les temps ou toutes autres opportunités des choses te sont plus étroitement unis par le sort; par sort en effet il faut entendre quiconque t'est lié temporellement et qui adhère à toi, ce qui fait que tu choisis de l'avantager" (Doctr. chrét.).

6. D'où il ressort qu'en vertu du précepte de la charité nous ne sommes pas tenus d'être poussés par affection de dilection ou effectivement en particulier pour celui qui ne nous est uni par aucun autre lien si ce n'est peut-être selon le temps ou le lieu, parce que nous le voyons en quelque nécessité d'où il ne pourrait être secouru sans nous'. Nous sommes tenus cependant par affection et effet de charité par quoi nous aimons tous les prochains et prions pour tous, de ne pas exclure même ceux-là qui ne nous sont unis par aucun lien spécial comme par exemple ceux qui habitent les Indes ou l'Ethiopie.

7. Puisque aussi nulle autre union avec notre ennemi ne reste que l'union de la charité nous serions tenus de nécessité de précepte de les aimer en général, effectivement et affectueusement et en particulier dans un cas de nécessité imminent. Mais que l'homme témoigne une spéciale affection et une effective dilection qu'il a pour ceux qui lui sont unis, aussi pour ses ennemis à cause de Dieu, c'est de la perfection de la charité et tombe sous le conseil. En effet de la perfection de la charité procède que la seule charité pousse ainsi vers l'ennemi comme pousse vers l'ami la charité et une

dilection spéciale. Or il est manifeste que de la perfection d'une vertu active procède que l'action de l'agent s'étende à ce qui est loin. Plus parfaite en effet est la vertu du feu par laquelle non seulement il réchauffe ce qui est près mais ce qui est loin, ainsi est plus parfaite la charité par laquelle on est poussé non seulement vers ceux qui nous sont proches mais aussi vers les étrangers et plus loin vers nos ennemis, non seulement en général mais aussi en particulier en les aimant et en leur faisant du bien.

I. Ce qui s'est présenté pour le bon Samaritain.

ARTICLE 9: Y A-T-IL UN CERTAIN ORDRE DANS LA CHARITÉ?

1. Au Cantique des cantiques il est dit "Le roi m'a introduit dans la cave à vin, il a disposé en moi la charité" (2, 4). Selon toute sentence et autorité de l'Écriture il faut tenir de façon indubitable pour cet ordre de la charité que Dieu soit aimé par-dessus tout en affection et en fait. Mais en ce qui regarde la dilection des prochains il y eut une opinion que l'ordre de la charité se prenne selon le fait et non selon l'affection ; on y fut poussé par ce que dit saint Augustin au L. I de la Doctrine chrétienne ch. 28, que tous les hommes doivent être aimés également "mais comme tu ne peux être utile à tous, tu dois surtout t'occuper de ceux qui selon les temps et les lieux ou toutes autres opportunités te sont plus étroitement unis comme par un certain sort".

2. Mais cette position ne semble pas rationnelle. En effet Dieu pourvoit à chacun selon que le veut sa condition : d'où à ces choses qui tendent à la fin naturelle leur sont imprimés l'amour et l'appétit de la fin selon que l'exige leur condition pour tendre à la fin ; d'où celles dont le mouvement est plus véhément selon la nature vers une fin donnée, plus grande aussi est l'inclination vers elle ; mais on a alors l'appétit naturel, comme il est clair dans les choses lourdes et légères. De même en est-il dans la dilection de charité qui est une inclination répandue dans la nature rationnelle afin de tendre vers Dieu. Selon donc qu'il est nécessaire à quelqu'un de tendre vers Dieu d'après cela y est-il incliné par charité.

3. Or à ceux-là qui tendront vers Dieu comme à leur fin ce qui leur est le plus nécessaire avant tout est le secours divin; deuxièmement ce qui vient de soi; enfin la coopération qui vient du prochain: et en cela il y a gradation. Car certains coopèrent seulement en général; d'autres qui sont plus proches, en particulier; tous en effet ne peuvent coopérer pour tous dans les choses particulières. Ce qui nous vient en aide aussi comme instrument c'est le corps et également ce qui est nécessaire au corps.

4. D'où il faut que l'affection de l'homme soit ainsi ordonnée par la charité que d'abord et principalement il aime Dieu; ensuite soi-même ; enfin le prochain et parmi les prochains davantage ceux qui sont plus proches et plus à même de nous aider. Pour ceux qui sont un obstacle en tant que tels on doit les avoir en aversion quels qu'ils soient ; d'où ce que dit le Seigneur en Luc 14, 26 : "Si quelqu'un vient à moi et n'a pas son père ou sa mère en aversion... il ne peut être mon disciple." Notre corps enfin lui aussi doit être aimé. Ainsi également selon l'ordre d'affection devons-nous exercer la charité dans nos actes.

5. Mais comme on l'a vu plus haut aux Articles 7 et 8, il y a encore d'autres dilections licites et honnêtes qui viennent d'autres causes et qui peuvent être ordonnées à la charité; et ainsi la charité peut commander les actes de ces dilections ; et ainsi ce qui est plus aimé selon une d'elles, l'est davantage sur ordre de la charité. Or il est manifeste que selon la dilection naturelle on doit aimer davantage les proches aussi selon l'affection, et selon la dilection sociale davantage les associés et ainsi des autres dilections.

D'où il est manifeste que même selon l'affection, l'un des prochains doit être aimé plus qu'un autre et en tant que vertu qui commande les actes des autres amitiés licites.

ARTICLE 10: LA CHARITÉ PEUT-ELLE ÊTRE PARFAITE EN CETTE VIE?

1. Puisque tout péché répugne à la charité, la perfection de la charité requiert que l'homme soit absolument sans péché. Mais cela est impossible en cette vie selon ce que dit I J 1, 8 : "Si nous disons que nous n'avons pas de péché nous nous trompons nous-mêmes."

Rien n'est aimé s'il n'est connu. Mais en cette vie Dieu ne peut être parfaitement connu selon 1 Cor 13, 9 "Maintenant nous connaissons partiellement." Donc aussi il ne peut être parfaitement aimé.

Ce qui peut toujours progresser n'est pas parfait. Mais la charité en cette vie peut toujours progresser comme il est dit au sermon sur la Montagne (Mt 5, 48)¹. Donc la charité en cette vie ne peut pas toujours être parfaite en cette vie.

La charité parfaite met dehors la crainte : (1 Jean 4, 18). Mais en cette vie l'homme ne peut pas être sans crainte.

2. Il y a trois sortes de perfections : ce qui l'est simple ment ; ce qui est parfait selon sa nature ; ce qui est par fait selon le temps. Est parfait simplement ce qui en tous points est parfait et à quoi rien ne manque. Est parfait naturellement ce à quoi rien ne manque de ce qui est dû à cette nature, comme est parfaite l'intelligence de l'homme non qu'il possède la connaissance de tous les intelligibles mais parce que rien ne manque de ce qui le rend à même de comprendre. Est parfait selon le temps quand rien ne manque de ce qu'on est à même d'avoir selon le temps, comme nous disons un enfant parfait parce qu'il a ce qui est requis à l'homme selon cette âge-là.

3. Ainsi on doit donc dire que la charité parfaite est en Dieu uniquement. La charité parfaite selon sa nature peut être chez l'homme non en cette vie. Celle qui est selon le temps, même en cette vie peut exister.

4. Puisque l'acte et l'habitus ont leur espèce de par leur objet c'est de là qu'il faut prendre la raison de perfection. Or l'objet de la charité est le souverain bien ; la charité est donc parfaite simplement qui se porte vers le bien souverain autant qu'il est aimable. Or le souverain bien est infiniment aimable puisqu'il est le bien infini. D'où aucune charité de la créature qui est finie ne peut être simplement parfaite mais ainsi peut être dite parfaite la seule charité de Dieu par laquelle il s'aime lui-même.

5. Mais alors selon la nature de la créature rationnelle la charité est dite parfaite lorsque selon son pouvoir elle se tourne à aimer Dieu. Or trois choses empêchent l'esprit de l'homme en cette vie de se porter totalement vers Dieu. D'abord l'inclination contraire de son esprit, c'est-à-dire quand celui-ci se tourne par le péché vers un bien changeant comme à une fin pour se détourner du bien immuable. Ensuite à cause de l'occupation des choses séculières, car comme le dit l'Apôtre : "Celui qui est avec l'épouse est soucieux des choses du monde et comment il plaira à l'épouse et il est divisé." (1 Cor 7, 33) son coeur donc ne se meut pas seulement vers Dieu. Enfin il y a l'infirmité de la vie présente qui nécessairement par ses nécessités l'occupe et le retient de se porter actuelle ment vers Dieu, tels sont le sommeil, les repas et autres choses de ce genre, sans lesquelles la vie présente ne peut exister. Et de plus de par la lourdeur du corps l'âme est rabaissée et ne peut ainsi voir la divine lumière en son essence, selon ce que dit l'Apôtre : "Aussi longtemps que nous sommes dans le corps nous marchons loin du Seigneur nous avançons en effet dans la foi et non par la vue" (2 Cor 5, 6).

6. Or l'homme en cette vie peut vivre dans le péché mortel qui le détourne de Dieu et en plus sans occupation de choses temporelles comme saint Paul dit : "Celui qui n'a pas d'épouse se soucie des choses de Dieu et comment il lui plaira" (1 Cor 7, 33). Mais du fardeau de la chair corruptible il ne peut être déchargé en cette vie. D'où la charité peut être parfaite en cette vie par l'élimination des deux premiers obstacles mais non du troisième. Et donc cette perfection de la charité qui sera après cette vie personne ne peut l'avoir s'il n'est en même temps voyageur et contemplatif, ce qui fut le propre du Christ.

¹ "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ". (Saint Thomas ou l'éditeur ne donnent aucune référence. On l'a donc ici supposée).

ARTICLE 11: TOUT LE MONDE EST-IL TENU A LA CHARITÉ PARFAITE?

1. Personne n'est tenu à ce qui n'est pas en lui. Mais avoir la charité parfaite ne vient pas de nous mais de Dieu. Donc elle ne peut pas être de précepte.

2. La solution dépend des prémisses. On a en effet montré qu'il existe une certaine perfection qui est inséparable de la nature de la charité, celle qui écarte toute inclination contraire à la charité. Or il y a une perfection qui n'exige pas la charité et qui est du bien-être de la charité ; c'est-à-dire qui consiste en l'éloignement des occupations séculières qui retardent l'affection de l'homme pour qu'il ne puisse progresser librement vers Dieu. Et il y a cette autre perfection de la charité qui n'est pas possible en cette vie. Et il y en a une à laquelle aucune nature ne peut atteindre, comme on l'a vu plus haut.

3. Il est manifeste que tous sont tenus à ce sans quoi le salut ne peut être obtenu. Or sans la charité personne ne peut obtenir le salut éternel et une fois qu'on l'a on obtient le salut éternel.

4. D'où tous sont tenus à la première perfection de la charité comme à la charité elle-même. A la seconde perfection sans laquelle la charité peut exister les hommes n'y sont pas tenus puisque toute charité suffit au salut. Encore beaucoup moins sont-ils tenus à la troisième et quatrième perfection comme personne n'est tenu à l'impossible.

ARTICLE 12: LA CHARITÉ UNE FOIS ACQUISE PEUT-ELLE SE PERDRE?

On lit dans l'Apocalypse 2, 4: "J'ai contre toi que tu t'es relâché de ton premier amour. Rappelle-toi donc d'où tu es tombé, et repens-toi et pratique tes premières oeuvres. "

- Saint Grégoire le Grand dit dans une homélie (30 in Evang.) "Dans les coeurs de certains Dieu vient mais n'y fait pas sa demeure parce que par la componction ils conçoivent du respect pour Dieu mais dans la tentation ils retournent ainsi aux péchés comme s'ils ne les avaient pas pleurés. "

Au premier livre des Rois 16, 13 on dit de David que le Seigneur était avec lui. Mais par la suite il pécha commet tant l'adultère et l'homicide. Or Dieu est dans l'homme par la charité. Donc après avoir reçu la charité on peut la perdre en péchant mortellement.

La charité est la vie de l'âme selon ce que dit 1 Jean 3, 14: "Nous savons que nous avons été transférés de la mort à la vie parce que nous aimons nos frères." Mais la vie naturelle peut se perdre par la mort naturelle; donc aussi la vie de charité par la mort du péché mortel.

1. Pierre Lombard a posé que la charité en nous est l'Esprit Saint. Or ce n'était pas son intention de dire que notre acte de dilection soit l'Esprit Saint, mais que l'Esprit Saint pousse notre âme à aimer Dieu et le prochain, comme aussi pour les autres vertus; mais aux actes des autres vertus il meut l'âme par des habitus de vertus infuses ; pour les actes de dilection de Dieu et du prochain il meut sans aucun autre habitus intermédiaire. D'où son opinion était vraie en ce que l'Esprit Saint meut l'âme à aimer Dieu et le prochain ; mais elle était imparfaite en ce qu'il ne mettait pas en nous un habitus créé par lequel la volonté humaine serait perfectionnée en vue d'un tel acte de dilection. Il faut en effet mettre dans l'âme un tel habitus, comme on l'a vu au premier article.

2. On peut considérer la charité sous quatre aspects. D'abord du côté de l'Esprit Saint qui meut l'âme et quant à cela il faut dire nécessairement que la motion de l'Esprit Saint est toujours efficace selon son intention. En effet il opère dans l'âme distribuant à chacun comme il le veut, comme il est dit 1 Cor 12, 11; et donc à ceux aux quels selon son bon plaisir il veut donner le mouvement de persévérance dans la divine charité il ne peut y avoir chez eux de péché excluant la charité. Je dis qu'il ne peut du côté de la vertu motrice bien que ce soit possible de la part de la versatilité du libre arbitre. Ce sont là en effet des bienfaits de Dieu par lesquels sont le plus certainement libérés tous ceux qui sont libérés, comme saint Augustin le dit au Livre de la Prédestination des saints. Or à certains l'Esprit Saint selon son bon plaisir donne d'être mûs pour un temps du mouvement de

dilection de Dieu non qu'ils persévèrent en cela jusqu'à la fin, comme le dit saint Augustin au Livre de la Correction et de la Grâce.

3. En second lieu on peut considérer la charité du côté du pouvoir de la charité et quant à cela quiconque a la charité ne peut pécher en vertu même de la force de la charité, comme celui qui a une certaine forme ne peut opérer contre cette forme en vertu de cette même forme comme ce qui est chaud par la force de ce qu'il est ne peut pas refroidir ou être froid, il peut cependant perdre sa chaleur et se refroidir. Et d'après cela saint Augustin expose ce qui est dit en Mt 7, 18 : Un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits. Il dit en effet que de même qu'il peut se faire que ce qui fut neige ne le soit plus, non que la neige soit chaude, ainsi il peut se faire que celui qui fut mauvais ne le soit plus, non cependant que le mauvais fasse bien ; et il en est de même du bien selon n'importe quelle vertu, parce qu'on ne se sert mal d'aucune vertu.

4. En troisième lieu on peut considérer la charité du côté de la volonté en tant que celle-ci lui est soumise comme la matière à la forme. Où il faut remarquer que quand la forme remplit toute la potentialité de la matière

il ne peut plus y avoir de place dans la matière pour une autre forme ; d'où elle a cette forme inamissiblement comme il ressort dans la matière céleste. Il y a une forme qui ne remplit pas toute la potentialité de la matière mais il y a place pour une autre forme et donc cette forme est amissible du côté de la matière ou du sujet comme il ressort dans les formes des corps élémentaires. Or la charité comble la potentialité de son sujet en le ramenant à l'acte de dilection et donc c'est dans la patrie où la créature rationnelle aime Dieu de tout son coeur et actuellement et n'aime rien d'autre sinon qu'en le rapportant actuellement à Dieu c'est là que la charité est possédée inamissiblement. Dans l'état de voie la charité ne comble pas toute la potentialité de l'âme qui n'est pas constamment et actuellement tournée vers Dieu, rapportant tout à lui par intention actuelle, et donc la charité de la voie est amissible du côté du sujet.

5. Enfin on peut considérer la charité du côté du sujet d'après qu'on le compare spécialement à la charité elle-même comme la puissance à l'habitus. Il faut ici considérer que l'habitus de la vertu incline l'homme à agir droitement selon que par elle l'homme a une juste estimation de la fin ; car comme il est dit au L. des Éthiques 3, com. 5): "Selon ce qu'on est telle apparaît la fin." De même en effet que le goût juge des saveurs selon qu'il est affecté d'une bonne ou mauvaise disposition ainsi ce qui convient à l'homme selon la disposition habituelle lui adhérente, bonne ou mauvaise, est estimé par lui bon; ce qui ne convient pas est estimé mauvais et répugnant; d'où ce que dit l'Apôtre 1 Cor 2, 14 "l'homme animal ne perçoit pas les choses qui sont de l'Esprit de Dieu".

6. Il arrive parfois cependant que ce qui paraît être selon l'inclination de l'habitus ne le soit pas selon autre chose; comme au luxurieux selon l'inclination de son propre habitus lui paraît bonne l'inclination de la chair mais selon la délibération de la raison ou l'autorité de l'Écriture elle lui paraît contraire. Et donc celui qui est habitué à la luxure agit parfois selon cette estimation contraire à son habitus, et semblablement le vertueux agit parfois contrairement à son habitus parce que quelque chose d'autre lui paraît autrement, par exemple par passion ou une autre séduction.

7. Alors donc personne ne pourra agir contre l'habitus de la charité parce que personne ne peut avoir une autre estimation de la fin et de l'objet de la charité que selon l'inclination de la charité que lorsqu'il sera dans la patrie où l'essence même de Dieu sera contemplée et qui est l'essence même de la bonté. De même donc que maintenant personne ne peut vouloir une chose que sous la commune raison de bien, ni que le bien sous sa raison de bien ne peut ne pas être aimé ainsi aussi alors ce bien qui est Dieu personne ne pourra pas ne pas l'aimer. Et à cause de cela personne voyant Dieu par essence ne peut agir contrairement à la charité. Et de là vient que la charité de la patrie est inamissible.

8. Mais maintenant notre entendement ne contemple pas l'essence de la divine bonté mais un certain effet qui peut paraître bon et non bon selon des considérations différentes ; comme le bien

spirituel paraît n'être pas bon en tant qu'en est contrariée la délectation charnelle chez ceux qui en sont victimes. Et donc la charité de la voie peut se perdre par le péché mortel.

ARTICLE 13: LA CHARITÉ SE PERD-ELLE PAR UN SEUL PÉCHÉ MORTEL?

1. Saint Jean dit (I J 3, 17) "Celui qui possède les biens de ce monde et voit son frère dans la nécessité, lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui ?" Et il semble bien que par le péché d'omission on perde la charité. Mais le péché de transgression n'est pas moindre que le péché d'omission. Donc par tout péché (grave) se perd la charité.

2. Sans aucun doute par tout acte de péché mortel l'habitus de la charité est retiré ; en effet s'il est dit péché mortel c'est parce que par lui l'homme meurt spirituellement, ce qui ne peut être si la charité est présente qui est la vie de l'âme. Semblablement aussi par le péché mortel l'homme devient digne de la mort éternelle, selon ce qui est dit aux Romains 6, 23 : "Le salaire du péché c'est la mort." Or quiconque a la charité mérite la vie éternelle en effet le Seigneur promet à celui qui l'aime de se manifester à lui ; ce en quoi consiste la vie éternelle. D'où il est nécessaire de dire que par tout acte de péché mortel l'homme perd la charité. Il est en effet manifeste que en tout acte de péché mortel se produit l'aversion du bien qu'on ne peut échanger en rien d'autre et auquel nous unit la charité à laquelle le péché mortel s'oppose.

3. Mais comme l'acte ne contrarie pas directement l'habitus mais l'acte, on pourrait penser que l'acte du péché mortel empêcherait un acte de charité opposé sans que soit enlevé l'habitus comme il en est dans les habitus acquis ; en effet on ne perd pas l'habitus d'une vertu infuse si on agit contre cette vertu. Mais il en va autrement de l'habitus de charité. L'habitus de charité n'a pas sa cause dans le sujet mais dépend totalement d'une cause extrinsèque ; la charité en effet est répandue en nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (Rom 5, 5). Or Dieu ne cause pas ainsi la charité dans l'âme qu'il n'en soit que la cause de son devenir et non quant à sa conservation, comme le bâtisseur est cause de la maison seulement pour son devenir, d'où s'il disparaît la maison subsiste. Mais Dieu est cause de la charité et de la grâce dans l'âme et quant à leur devenir et quant à leur conservation ; comme le soleil est cause de la lumière dans l'atmosphère. Et donc de même que la lumière cesserait dans l'air si intervenait un obstacle, ainsi l'habitus de charité cesse aussitôt quand l'âme se détourne de Dieu par le péché. Et c'est ce que saint Augustin dit au L. 8 de la Genèse ad litteram ch. 12 "Dieu ne justifie pas le juste de sorte que s'il se retire, ce qu'il a fait demeure, lui absent ; mais plutôt de même que l'air en présence de la lumière n'a pas été fait lumineux mais le devient, ainsi l'homme, Dieu lui étant présent, est illuminé, absent aussitôt il est obscurci. "