

De Rationibus Fidei

Du Docteur Angélique Saint Thomas d'Aquin ordinis praedicatorum.

Opuscules 3

**Témoignage de Saint Thomas sur quelques articles
contre les Grecs, les Arméniens et les Sarrasins au chantre d'Antioche**

Editions Louis Vivès, 1857

Édition numérique, <http://docteurangelique.free.fr>,

Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin

Chap. I - Le projet de l'auteur

(3) Le bienheureux apôtre Pierre reçut du Seigneur la promesse que sur sa profession de foi serait fondée l'Église contre laquelle les portes des enfers ne peuvent prévaloir (cf. Mt 16,18). Pour que, contre ces mêmes portes des enfers, la foi qui lui a été confiée demeure inviolée, il s'adresse en ces termes aux fidèles du Christ : " Sanctifiez le Seigneur Christ dans vos cœurs " (1P 3,15), c'est-à-dire par la solidité de votre foi. Et c'est avec ce fondement établi dans notre cœur que nous serons protégés contre toutes les attaques et les moqueries des infidèles ; c'est pourquoi il ajoute : " Étant toujours prêts à satisfaire à quiconque vous demande raison de l'espérance et de la foi qui sont en vous. "

(4)

(5) Or la foi chrétienne consiste principalement dans la confession de la sainte Trinité et se trouve spécialement glorifiée dans la croix de Notre Seigneur Jésus Christ, " la doctrine de la croix, comme le dit Paul, est une folie pour ceux qui périssent, mais pour nous qui sommes sauvés, elle est une force divine. " (1Co 1,18) Notre espérance aussi consiste en deux choses, à savoir ce que nous attendons après la mort et l'aide que Dieu nous dispense en cette vie, afin que nous puissions mériter, par les œuvres du libre arbitre, la béatitude future.

(7) Telles sont, comme tu le soutiens, les choses qui sont l'objet d'attaques et de moqueries de la part des infidèles. Les Sarrasins en effet se moquent, comme tu le dis, de ce que nous affirmons que le Christ est Fils de Dieu alors que Dieu n'a point d'épouse. De plus, ils nous prennent pour des insensés parce que nous confessons trois Personnes en Dieu, estimant que nous faisons par là profession de trois dieux. Ils tournent également en dérision le fait que nous disons du Christ Fils de Dieu qu'il a été crucifié pour le salut du genre humain. Si en effet Dieu est tout-puissant, il aurait pu sauver le genre humain sans la passion de son Fils ; il lui a de même été possible de faire l'homme tel qu'il ne puisse pas pécher. Ils blâment les Chrétiens de manger leur Dieu chaque jour à l'autel et objectent que le corps du Christ, fût-il grand comme une montagne, devrait déjà avoir été absorbé complètement.

(9) Pour ce qui est de l'état des âmes après la mort, tu affirmes que les Grecs et les Arméniens errent en disant que les âmes ne reçoivent ni punition, ni récompense jusqu'au jour du jugement, mais qu'elles se trouvent comme dans un état intermédiaire, parce qu'elles ne doivent avoir ni peine, ni récompense sans le corps ; et ils avancent pour soutenir leur erreur cette parole du Seigneur : " Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père. " (Jn 14,2)

(11) Quant à ce qui se rapporte au mérite dépendant du libre arbitre, tu soutiens que les Sarrasins aussi bien que d'autres nations assignent aux actes humains une nécessité provenant de la prescience ou de l'ordonnance divine. Ils prétendent que l'homme ne peut mourir ni même pécher sinon comme Dieu l'a réglé pour lui, et que toute personne, quelle qu'elle soit, a son destin inscrit sur le front.

(13) Au sujet de ces choses, tu me demandes des raisons morales et philosophiques que les Sarrasins reçoivent ; il semblerait vain en effet d'avancer des autorités contre ceux qui ne les reçoivent pas. Voulant accéder à ta requête, qui semble issue du pieux désir que tu as de vouloir être, conformément à la doctrine apostolique, prêt à répondre à qui te demande raison (de ton espérance et de ta foi), je t'exposerai, selon ce que permet la matière, quelques arguments faciles sur les sujets évoqués, que d'ailleurs j'ai traités de manière plus complète ailleurs.

Chap. II - Comment disputer contre les infidèles.

(3) À ce sujet, je te conseille d'abord, lorsque tu disputes contre les infidèles, de ne pas essayer de prouver la foi par des raisons nécessaires, cela dérogerait en effet à sa sublimité, car la vérité de la foi n'excède pas seulement les esprits des hommes mais également ceux des anges ; en revanche nous croyons les articles de la foi comme révélés par Dieu lui-même. Or, ce qui procède de la vérité suprême ne peut être faux et on ne peut avancer contre ce qui n'est pas faux aucune raison nécessaire. De même que notre foi ne peut être prouvée par des raisons nécessaires puisqu'elle excède les possibilités de la raison humaine, de même, grâce à sa vérité, ne peut-on l'infirmier par aucune raison nécessaire.

(5) C'est pourquoi l'intention de l'argumentateur chrétien doit viser non pas à prouver la foi, mais à la défendre. Voilà la raison pour laquelle le bienheureux Pierre ne dit pas 'étant toujours prêts à prouver' mais 'à satisfaire', c'est-à-dire à montrer par la raison que ce que confesse la foi catholique n'est pas faux.

Chap. III - Comment il faut entendre la génération en Dieu.

(3) Il faut tout d'abord considérer comme ridicule cette moquerie par laquelle ils nous raillent de ce que nous affirmons que le Christ est Fils de Dieu, comme si Dieu avait une épouse. Puisqu'ils sont charnels, ils ne peuvent concevoir que ce qui est du domaine de la chair et du sang. Or n'importe quel individu raisonnable peut considérer que le mode de génération n'est pas le même en toutes choses ; mais que dans chaque chose elle se fait selon la propriété de sa nature : chez certains animaux par l'union du mâle et de la femelle, quant aux plantes, c'est par dissémination ou germination, et autrement encore chez d'autres créatures. Mais Dieu n'est pas d'une nature charnelle, qui aurait besoin d'une femme à laquelle s'unir pour la génération d'une progéniture. Il est au contraire d'une nature spirituelle ou intellectuelle, très supérieure à toute nature intellectuelle créée ; la génération en Dieu doit donc s'entendre selon la manière qui convient à une nature spirituelle. Et, quoique l'intellect divin ne saurait être comparé à notre intellect, nous ne pouvons cependant pas en parler sinon selon la similitude (analogique) de ce que nous trouvons dans notre intellect.

(5) Or notre intellect connaît tantôt en puissance et tantôt en acte. Chaque fois qu'il est en acte de connaître, il produit quelque chose d'intelligible, comme une progéniture de lui-même

: c'est la raison pour laquelle on appelle cela un 'concept de l'esprit'. C'est ce concept qui est signifié par la parole extérieure. C'est pourquoi, de même que la parole signifiante est appelée 'verbe extérieur', de même le concept intérieur de l'esprit, signifié par le verbe extérieur est dit 'verbe de l'intellect ou de l'esprit'.

(7) Mais ce concept de notre esprit n'est pas l'essence même de notre esprit, mais bien un accident de celui-ci, parce que notre connaître même ne constitue pas l'être même de notre intellect, sans quoi notre intellect serait toujours en acte de connaître. C'est pourquoi le verbe de notre intellect peut être appelé 'concept' ou 'progéniture' selon une certaine similitude, et surtout lorsque notre intellect se connaît lui-même, c'est-à-dire en tant que ce concept qu'il forme de lui-même est semblable à l'intellect, par la vertu duquel il est conçu, comme un fils est semblable au père qui l'engendre par sa puissance génitrice. On ne peut cependant pas appeler proprement du nom de 'progéniture' ou de 'fils' le verbe de notre intellect, parce qu'il n'a pas la même nature que notre intellect. Tout ce qui procède d'une autre chose, même s'il lui est semblable, n'est pas appelé 'fils', sans quoi l'image de soi-même que quelqu'un peint serait proprement appelée 'fils'. Mais pour que ce qui procède puisse porter le nom de 'fils', il est requis qu'il ressemble à ce dont il procède et qu'il soit de la même nature que lui.

(9) Et puisque le connaître en Dieu n'est rien d'autre que son être même, il s'ensuit que le Verbe conçu dans son intellect n'est pas quelque accident ou quelque chose d'étranger à sa nature. Mais en tant que Verbe, il signifie ce qui procède d'un autre et est semblable à ce dont il est le Verbe. On retrouve en effet cela dans notre verbe. Mais, en plus, ce Verbe divin n'est pas quelque accident, ni quelque partie de Dieu, qui est simple, ni quelque chose d'étranger à la nature divine ; c'est au contraire quelque chose de complet qui subsiste dans la nature divine, se définissant comme ce qui procède d'un autre, sans quoi le terme 'verbe' ne se peut pas comprendre.

(11) Cette réalité qui procède d'une autre en lui étant semblable et subsistant dans une même nature, nous l'appelons 'Fils', selon l'usage de la langue humaine. Nous appelons donc Fils de Dieu le Verbe de l'intellect divin, selon la manière dont les choses divines peuvent être nommées par des mots humains. Quant à Dieu dont Il est le Verbe, nous l'appelons Père, et nous disons de la procession du Verbe qu'elle est la génération du Fils, une génération immatérielle et non pas charnelle comme le supposent les hommes charnels.

(13) Mais il y a aussi autre chose en quoi la génération susdite du Fils excède toute génération humaine, ou bien matérielle par laquelle l'homme naît d'un autre homme, ou bien intelligible selon le mode de conception d'un verbe dans l'esprit humain. Dans l'un et l'autre cas en effet, ce qui procède par voie de génération se trouve temporellement postérieur à ce dont il procède. Un père en effet n'engendre pas dès lors qu'il commence d'être, mais il convient qu'il parvienne de l'état d'imperfection à l'état de perfection, dans lequel il puisse engendrer. Ensuite, ce n'est de nouveau pas aussitôt qu'il accomplit l'acte qui a en vue la génération que lui naît un fils, puisque la génération charnelle consiste en un certain changement et une succession. Il en va de même de l'intellect : ce n'est pas immédiatement, dès le début, qu'un homme est apte à former des concepts intelligibles ; et même lorsqu'il arrive à un état de perfection, il n'est pas toujours en acte de connaître, mais il n'est d'abord qu'en puissance de connaître avant de le devenir en acte, et, de temps en temps, il cesse de connaître en acte et reste connaissant en puissance seulement ou selon l'habitus (suivant les dispositions acquises de son savoir).

(15) Ainsi donc le verbe humain est postérieur à l'homme dans le temps, il cesse aussi quelquefois d'être sans pour autant que l'homme ne cesse d'être à ce moment là ; mais il est impossible que cette façon d'être convienne à Dieu, en qui ne se trouvent ni imperfection, ni changement, ni même passage de la puissance à l'acte, puisqu'il est lui-même acte pur et premier : le Verbe de Dieu est donc coéternel à Dieu lui-même.

(17) Il y en a encore une autre différence entre notre verbe et Celui de Dieu. Notre intellect en effet ne connaît pas toutes choses simultanément, ni par un acte unique, mais bien par plusieurs actes de connaître ; et c'est la raison pour laquelle les verbes de notre intellect (les concepts) sont multiples. Mais Dieu connaît toutes choses en même temps et par un acte unique, puisque son connaître ne peut que faire un avec son être même ; il s'ensuit qu'il n'y a en Dieu qu'un Verbe seulement.

(19) Il faut en outre considérer une autre différence : c'est que le verbe de notre intellect n'en égale pas la puissance de concevoir puisque, lorsque nous concevons quelque chose par l'esprit, nous en pouvons encore concevoir beaucoup d'autres. C'est pourquoi le verbe de notre intellect est imparfait et il arrive qu'on le développe par association (ou composition) de sorte qu'un concept plus parfait soit conçu à partir de plusieurs concepts moins parfaits, comme lorsque l'intellect conçoit quelque énonciation ou définition d'une chose. Mais le Verbe divin égale la puissance de Dieu, parce que Dieu, par son essence, se comprend lui-même et toutes les autres choses. C'est pourquoi le Verbe qu'Il conçoit par son essence, en se comprenant lui-même et toutes choses, est à la mesure de son essence ; ce Verbe est donc parfait, simple et égal à Dieu.

(21) Et pour la raison que nous avons déjà mentionnée, nous appelons Fils le Verbe de Dieu, nous confessons qu'il est de même nature que le Père et coéternel à Lui, unique et parfait.

Chap. IV - Comment en Dieu il faut entendre la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils.

(3) Il faut de plus considérer qu'une certaine opération appétitive suit toute connaissance. Et parmi toutes les opérations qui se rattachent à notre désir, c'est l'amour qui tient la place de principe. Sans lui, il n'y aurait pas de joie pour quelqu'un qui obtient une chose qu'il n'aime pas, ni de tristesse pour celui qui serait empêché d'atteindre ce qu'il n'aime pas. Supprimez l'amour, ce sont toutes les autres opérations appétitives se rapportant de quelque façon à la joie et la tristesse qui se trouvent supprimées. En Dieu, qui a la plus parfaite connaissance, il convient aussi de poser l'amour parfait. Et cet amour procède de Dieu par une opération appétitive, tout comme le Verbe procède de lui par une opération de l'intellect.

(5) Mais il faut remarquer une certaine différence entre une opération intellectuelle et opération appétitive. Une opération intellectuelle en effet, de même que toute opération cognitive en général, trouve son achèvement dans le fait que les choses connues existent d'une certaine manière dans le sujet connaissant, c'est-à-dire : les choses sensibles dans le sens et les intelligibles dans l'intellect. L'opération appétitive, quant à elle, s'achève dans une certaine orientation ou mouvement de celui qui désire vers les objets de son appétit. Or les choses dont le principe du mouvement est caché reçoivent le nom " d'esprit " ; ainsi les vents sont-ils appelés " esprits " parce que le principe du souffle qui les anime n'est pas apparent ; il en va de même pour la respiration et le mouvement des artères, qui procèdent d'un principe intrinsèque et caché et reçoivent le nom d'esprit'. Et c'est donc de manière convenable, selon

la manière dont les choses divines peuvent être nommées par de mots humains, que l'Amour divin lui-même qui procède est appelé " Esprit " .

(7) Mais, à vrai dire, l'amour a chez nous une double cause. Il procède quelquefois d'une nature corporelle et matérielle, cet amour est le plus souvent impur, puisqu'il vient troubler la pureté de notre esprit. D'autres fois, il est issu de ce qui constitue en propre une nature spirituelle, comme lorsque nous aimons les biens intelligibles et les réalités qui conviennent à la raison ; cet amour-là est pur. Il n'y a pas en Dieu de place pour un amour matériel ; il est donc convenable de donner à son Amour, non pas seulement le nom d'Esprit, mais celui de 'Saint-Esprit', pour exprimer sa pureté par ce mot : 'Saint'.

(9) Il est en outre manifeste que nous ne pouvons rien aimer d'un amour intelligible et saint sinon ce que nous concevons en acte par notre intellect ; or la conception de l'intellect, c'est le verbe. Il est par conséquent nécessaire que l'amour soit issu du verbe. Et nous disons du Verbe de Dieu qu'Il est le Fils ; il apparaît donc que le Saint-Esprit procède du Fils.

(11) De même que le connaître divin s'identifie à son être, de même également son aimer est son être même. Et puisque Dieu est toujours en acte de connaître et qu'Il se connaît lui-même en connaissant toutes choses, de même est-Il toujours en acte d'aimer et aime toutes choses en aimant sa bonté. Et donc, tout comme le Fils de Dieu, qui est son Verbe, subsiste dans la nature divine, coéternel au Père, parfait et unique, ainsi il convient de confesser toutes ces choses du Saint-Esprit aussi.

(13) De cela nous pouvons conclure que, puisque tout ce qui subsiste dans une nature intelligente reçoit chez nous le nom de " personne ", et chez les Grecs celui " d'hypostase ", il est nécessaire de dire que le Verbe de Dieu, que nous appelons 'Fils de Dieu', constitue une certaine Personne ou Hypostase ; et il convient d'en dire autant du Saint-Esprit. Ce n'est en outre un doute pour personne que Dieu dont procèdent le Verbe et l'Amour soit une réalité subsistante, de telle sorte que Lui aussi puisse porter le nom de " Personne " ou d'Hypostase'. Et, de cette manière, c'est convenablement que nous posons en Dieu trois Personnes, à savoir : celle du Père, celle du Fils et celle du Saint-Esprit.

(15) Nous ne disons toutefois pas que ces trois Personnes ou Hypostases diffèrent entre elles par l'essence car, comme cela a été dit plus haut, de même que le connaître et l'aimer de Dieu sont son être même, de même son Verbe et son Amour sont l'essence même de Dieu. En outre, tout ce que l'on dit de Dieu absolument n'est rien d'autre que son essence. Dieu n'est en effet pas grand, puissant ou bon par accident, mais essentiellement. Voilà pourquoi, nous ne disons pas que les trois Personnes ou Hypostases en Dieu sont distinctes par quelque chose d'absolu, mais bien par les seules relations qui proviennent de la procession du Verbe et de l'Amour. Et, de la génération, qui est le nom que nous donnons à la procession du Verbe, proviennent les relations de paternité et de filiation. Nous disons que ce n'est que par ces deux relations que se distinguent les Personnes du Père et du Fils ; quant à toutes les autres choses, nous les attribuons communément et indifféremment à l'une et l'autre Personnes, comme par exemple lorsque nous disons que le Père est vrai Dieu, tout-puissant, et toutes les choses qui sont dites semblablement. Et nous attribuons ces mêmes choses au Fils et, pour cette même raison, au Saint-Esprit.

(17) Puisque donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne se distinguent pas en Dieu par leur nature, mais par leurs seules relations, c'est à juste titre que nous ne parlons pas de trois dieux lorsque nous évoquons les trois Personnes mais que nous confessons un seul Dieu, véritable et

parfait. Mais, chez les hommes, trois personnes constituent trois hommes et non un seul, parce la nature humaine qui leur est commune leur convient différemment selon une division matérielle, qui ne se trouve aucunement en Dieu. C'est pourquoi l'on trouve en trois hommes trois humanités numériquement différentes, seule l'essence de l'humanité est commune entre eux. Dans les trois Personnes divines cependant, il n'y a pas trois divinités numériquement différentes, mais une déité unique et simple, puisque l'essence du Verbe ou de l'Amour en Dieu n'est pas autre chose que l'essence de Dieu. Et ainsi, nous ne confessons pas trois dieux mais un seul parce qu'il y a une déité unique et simple en trois Personnes.

Chap. V - Quelle fut la cause de l'Incarnation du Fils de Dieu.

(3) C'est en raison d'un même aveuglement de l'esprit que, ne comprenant pas la profondeur d'un si grand mystère, ils se moquent de la foi chrétienne parce qu'elle confesse que le Christ, qui est Fils de Dieu, est mort. Et pour ne pas comprendre de façon erronée la mort du Fils de Dieu, il convient d'abord de dire un mot au sujet de l'Incarnation du Fils de Dieu ; nous ne disons pas en effet que le Fils de Dieu ait été sujet à la mort selon la nature divine en laquelle Il est égal au Père, nature qui est la source de la vie de tous ; mais en raison de notre nature qu'Il a assumée dans l'unité de sa Personne.

(5) Pour scruter de quelque manière le mystère de l'Incarnation, il convient de remarquer que tout ce qui agit par l'intellect le fait au moyen d'une conception de son intelligence à laquelle nous donnons le nom de 'verbe', comme cela se remarque chez le bâtisseur et chez n'importe quel artisan dont l'action extérieure se réalise d'après la forme qu'il a conçue dans son esprit. Puisque donc le Fils de Dieu est le Verbe lui-même de Dieu, c'est par conséquent par son Fils que Dieu a fait toutes choses.

(7) Or c'est cela même qui est à l'origine de la réalisation des choses qui en assure aussi la réparation ; si en effet une maison s'est effondrée, elle est réparée par la forme de l'art sur le modèle de laquelle elle a été bâtie (ici, l'image cognitive de la maison, conçue dans l'esprit du bâtisseur). Or parmi les créatures que Dieu a faites par son Verbe, la créature rationnelle occupe la première place, de telle sorte que toutes les autres créatures lui sont soumises et paraissent ordonnées à elle. Et cela à juste titre, parce que seule la créature rationnelle maîtrise ses actes grâce au libre arbitre tandis que les autres créatures agissent non pas suivant un jugement libre mais sont poussées à agir par quelque force de la nature. Or ce qui est libre l'emporte partout sur ce qui ne l'est pas : les esclaves sont ordonnés au service des hommes libres qui les gouvernent. Il faut donc, selon une juste estimation, concéder une gravité plus grande à la chute d'une créature rationnelle qu'aux défections de toute créature irrationnelle. Il est également indubitable que, dans le jugement de Dieu, les choses sont jugées selon une appréciation véridique. Il est donc convenable que la divine sagesse répare de préférence la chute de la créature rationnelle plutôt que le ciel - quand bien même celui-ci s'effondrerait - ou que tout autre désordre pouvant se produire dans le monde matériel.

(9) Il existe en outre deux types de créatures rationnelles ou intellectuelles : l'une n'est pas liée à un corps, nous l'appelons 'ange' ; l'autre est unie à un corps : c'est l'âme de l'homme. Pour l'une et l'autre créatures, la chute a été rendue possible à cause du libre arbitre. L'expression 'chute de la créature rationnelle' ne signifie pas une défaillance au niveau de l'être, mais un défaut de la rectitude de la volonté. Cette chute ou défaillance se manifeste principalement au niveau du principe de notre action, de ce fait nous disons d'un artisan qu'il se trompe lorsque la technique suivant laquelle il est censé opérer lui fait défaut. Nous disons

encore d'une chose naturelle qu'elle est déficiente ou tombée en déchéance lorsque la vertu naturelle par laquelle elle agit vient à se corrompre. Comme, par exemple, lorsque dans une plante la puissance de germination vient à faire défaut ou bien lorsque la puissance de faire fructifier fait défaut dans la terre. Or le principe d'action d'une créature rationnelle est la volonté, en laquelle consiste le libre arbitre. La chute de la créature rationnelle consiste donc dans une déficience de la rectitude de la volonté, produite par le péché. C'est donc avant tout à Dieu et par son Verbe, en qui Il a fait toute créature, qu'il appartient de supprimer la déficience que constitue le péché, qui n'est rien d'autre qu'une perversion de la volonté.

(11) Quant au péché des anges, il n'a pu avoir de remède parce que, selon l'immutabilité de leur nature, ils ne se détournent pas de ce vers quoi ils se sont une fois tournés. Les hommes, de leur côté, ont, du fait de leur nature, une volonté muable, de sorte qu'ils peuvent non seulement choisir des bonnes ou des mauvaises choses mais aussi, après avoir choisi l'une d'elles, changer d'avis et se tourner vers une autre. Et cette mobilité de la volonté demeure en l'homme aussi longtemps qu'il est uni à un corps sujet à la variation ; mais, lorsque l'âme cesse d'être unie à ce type de corps, la volonté a la même immutabilité que celle que l'ange possède par nature. C'est pourquoi, après la mort, l'âme humaine n'est plus capable de revirement : elle ne peut plus se détourner du bien vers le mal ni inversement. Ainsi donc il appartenait à la bonté de Dieu de rétablir par son Fils la nature humaine tombée en déchéance.

(13) Le mode de rétablissement devait être tel qu'il convînt et à la nature qui devait être restaurée et à la maladie. Je dis " à la nature qui devait être réparée " parce que, comme l'homme est de nature raisonnable et doué du libre-arbitre, il ne devait pas être ramené à l'état de rectitude par la nécessité d'une contrainte extérieure mais par sa propre volonté ; et je dis " à la maladie " aussi parce que, comme celle-ci consiste en une perversion de la volonté, il était convenable que la restauration se fît par le revirement de la volonté vers la rectitude. Or la rectitude de la volonté humaine consiste dans un ordonnancement de l'amour, qui occupe la première place dans notre vie affective. L'amour ordonné, c'est que nous aimions Dieu par-dessus toutes choses comme le souverain bien ; que nous rapportions à Lui comme à leur fin ultime tout ce que nous aimons ; et aussi, dans tout ce que nous avons à aimer, qu'on respecte l'ordre qui convient, c'est-à-dire : que nous préférions les réalités spirituelles aux choses corporelles.

(14)

(15) Or rien ne pouvait, pour susciter notre amour envers Dieu, avoir plus de force que ceci : que le Verbe de Dieu, par qui toutes choses ont été faites, pour restaurer notre nature, ait assumé cette même nature de sorte que Dieu et l'homme aient été unifiés. Tout d'abord, parce que cela démontre au plus haut degré que Dieu aime l'homme, au point qu'il a voulu se faire homme pour le sauver. Rien ne suscite plus l'amour que de se savoir aimé.

(17) Ensuite, (il convenait que Dieu s'incarnât) parce que l'homme, dont l'intellect et les affections sont abaissés aux réalités corporelles, ne pouvait pas facilement s'élever aux réalités qui sont supérieures à lui. Mais il est facile à n'importe quel homme de connaître et d'aimer un autre homme ; tandis qu'il n'appartient pas à tous ni de scruter la hauteur divine ni d'être transportés vers Elle par l'affection amoureuse qui lui est due, mais seulement à ceux qui, par l'aide de Dieu et avec beaucoup d'application et d'efforts, se sont élevés des choses corporelles aux réalités spirituelles. Pour que donc s'ouvre à tous les hommes une voie vers Dieu, Dieu a voulu devenir homme, de sorte que même les petits puissent connaître Dieu et l'aimer comme un des leurs, et ainsi s'élever petit à petit, par ce qu'ils sont capables de saisir, vers la perfection.

(19) Du fait de l'Incarnation de Dieu, l'homme reçoit l'espoir de pouvoir parvenir à la participation de la parfaite béatitude que seul Dieu possède naturellement. Conscient de son infirmité, l'homme en effet, s'il recevait la promesse de parvenir à cette béatitude dont les anges sont à peine capables, qui consiste en la vision et la fruition de Dieu, pourrait à peine l'espérer, à moins que ne lui soit d'autre part montrée la dignité de la nature humaine, une dignité à ce point estimée par Dieu qu'Il a voulu se faire homme pour le salut de celui-ci. Et ainsi, du fait de son Incarnation, Dieu nous a donné l'espoir de pouvoir aussi parvenir à l'union avec Lui par la fruition bienheureuse.

(21) Il est également utile à l'homme de connaître sa dignité du fait de l'assomption par Dieu de la nature humaine, pour qu'il ne soumette pas son sentiment à une créature, ni par l'idolâtrie en rendant un culte aux démons ou à d'autres créatures, ni par la soumission aux créatures corporelles selon un sentiment désordonné. Il est en effet indigne pour l'homme, puisqu'il est à ce point estimé par Dieu et tellement proche de Dieu que Celui-ci a voulu se faire homme, de se soumettre de façon désordonnée aux réalités inférieures à Dieu.

Chap. VI - Comment il faut comprendre que l'on dit de Dieu qu'Il s'est fait homme

(3) Lorsque nous disons que Dieu est devenu homme, personne ne songe qu'il faille entendre par là que Dieu se soit changé en homme, comme on dit que l'air est devenu du feu lorsqu'il se change en feu ; la nature divine n'est pas susceptible de se transformer, alors qu'il appartient aux corps de se changer l'un en l'autre. Une nature spirituelle ne se transforme pas en nature corporelle, mais elle peut lui être unie d'une certaine manière par l'action efficace de sa puissance, c'est de cette façon que l'âme est unie au corps. Et, bien que la nature humaine soit composée d'âme et de corps et que l'âme ne soit pas corporelle mais spirituelle, toute créature spirituelle est néanmoins très éloignée de la simplicité divine, bien plus que la nature corporelle ne l'est de la simplicité qui caractérise une créature spirituelle. De même donc qu'une nature spirituelle est unie à un corps par l'action efficace de sa puissance, de la même manière, Dieu peut être uni à une nature spirituelle ou corporelle ; et c'est de cette façon que nous disons que Dieu a été uni à la nature humaine.

(5) Il faut en outre remarquer que c'est surtout l'élément principal d'une chose qui détermine ce qu'elle paraît être. Tous les autres composants semblent être rattachés à cet élément principal et comme assumés par lui, en tant qu'ils sont à sa disposition. Et cela est manifeste dans une assemblée civile, dans laquelle les principaux notables paraissent constituer la cité tout entière et disposer des autres comme autant de membres qui leur seraient rattachés. De même, dans un assemblage naturel : bien que l'homme en effet soit composé d'âme et de corps, il paraît cependant être principalement une âme à laquelle est rattaché un corps dont elle se sert pour accomplir les opérations adéquates. Il en va donc de même pour ce qui est de l'union de Dieu à la créature, où ce n'est pas la Divinité qui est ramenée à la nature humaine, mais bien plutôt la nature humaine qui est assumée par Dieu, non pas de telle sorte qu'elle se change en Dieu, mais qu'elle adhère à Lui et que l'âme et le corps ainsi assumés constituent en quelque sorte l'âme et le corps de Dieu lui-même, comme les parties d'un corps assumées par l'âme sont d'une certaine manière les membres de l'âme elle-même.

(7) En cela il faut cependant remarquer une différence. L'âme en effet, bien que sa perfection soit plus grande que celle du corps, ne possède toutefois pas en elle-même toute la perfection de la nature humaine ; voilà pourquoi le corps se trouve uni à l'âme de façon qu'avec elle ils réalisent l'accomplissement total de la nature humaine, dont corps et âme sont les parties

constitutives. Mais Dieu est tellement parfait dans sa nature que rien ne peut être ajouté à la plénitude de celle-ci. La nature divine ne peut donc être unie à une autre, de manière à ce qu'une nature commune soit issue de cette union, car sinon la nature divine ne serait qu'une partie de la nature commune ; or cela déroge à la perfection de la nature divine, puisque toute partie est imparfaite. Dieu donc, le Verbe de Dieu, a assumé la nature humaine composée d'âme et de corps de sorte qu'il n'y ait ni une nature qui soit changée en l'autre, ni une fusion des deux natures en une, mais de sorte que deux natures distinctes quant à leurs propriétés subsistent après l'union.

(9) Il faut de plus considérer que, puisque l'union entre les deux natures spirituelle et corporelle s'accomplit par la force de la puissance spirituelle, plus celle-ci sera grande, plus la nature spirituelle assumera parfaitement et fortement la nature qui lui est inférieure. Or la puissance de Dieu est infinie : toute créature lui est soumise et Il se sert de chacune à sa guise, ce qui n'est possible que parce qu'Il est uni d'une certaine manière aux créatures par l'action efficace de sa puissance. Or son union à une nature créée est d'autant plus parfaite que sa puissance s'exerce sur elle davantage. Puisqu'il exerce sa puissance sur toutes les créatures en leur communiquant l'être et le mouvement pour accomplir leurs opérations propres, nous disons par là qu'Il est d'une certaine façon dans toutes choses. Mais il exerce sa puissance d'une façon plus particulière sur les âmes saintes, non seulement en les conservant dans l'être et en leur donnant l'impulsion pour agir, comme il le fait avec les autres créatures, mais Il les dispose à Le connaître et à L'aimer. C'est pourquoi nous disons que Dieu habite d'une manière spéciale dans les âmes saintes et que celles-ci sont remplies de Dieu.

(11) Donc, puisque l'on dit que Dieu est plus ou moins uni aux créatures en proportion de la quantité de puissance qu'Il exerce sur elles, il est manifeste que, puisque l'action efficace de la puissance divine ne peut être totalement saisie par l'esprit humain, Dieu peut s'unir à une créature d'une façon plus sublime que ne peut le comprendre un esprit humain. C'est donc selon une modalité incompréhensible et ineffable que nous disons que Dieu s'est uni à la nature humaine dans le Christ, non seulement à la manière d'une inhabitation comme dans les autres âmes saintes, mais d'une façon unique, telle que cette nature humaine soit la nature du Fils de Dieu, de sorte que le Fils de Dieu, ayant de toute éternité la nature divine qui lui vient du Père, possède dans le temps la nature qui lui vient du genre humain par cette assumption admirable. Ainsi peut-on dire que le Fils de Dieu possède n'importe quelle partie de la nature humaine, et que tout ce que fait ou subit n'importe quelle partie de la nature humaine peut être attribué au Fils unique de Dieu, au Verbe de Dieu. C'est pourquoi il n'est pas inconvenant de dire que le Fils de Dieu a une âme et un corps, des yeux et des mains, qu'Il a vu physiquement de ses yeux et entendu de ses oreilles, et ainsi de suite pour tout ce qui peut convenir aux parties de l'âme ou du corps.

(13) On ne peut trouver d'exemple plus convenable de cette admirable union que celui qui est tiré de l'union d'un corps et d'une âme rationnelle. Le fait que le verbe qui demeure caché dans le cœur devienne sensible en revêtant la forme de la parole ou de l'écriture constitue également un exemple approprié. Mais ces exemples, choisis pour illustrer le mode d'union dont il a été question, sont déficients en bien des points ; il en va de même pour tous les autres exemples pris de notre contexte humain pour évoquer les réalités divines. La Divinité en effet n'est pas unie à la nature humaine de manière à constituer une partie de quelque nature composée, comme l'âme qui est une partie de la nature humaine ; Elle n'est pas non plus unie à la nature humaine de façon à n'être signifiée que par son intermédiaire, comme c'est le cas du verbe du cœur, qui est signifié par sa forme vocale ou écrite. Mais le mode d'union est tel que le Fils de Dieu a vraiment la nature humaine et est appelé homme. Il est clair donc que

nous ne disons pas que Dieu s'est uni à une nature corporelle de telle sorte qu'Il y soit présent comme le sont les puissances, vertus, matérielles et physiques, parce que pas même l'intellect, appartenant à l'âme unie à un corps, n'est une puissance de ce genre, qui se trouverait dans ce corps. Bien moins encore donc le Verbe de Dieu, qui a assumé la nature humaine selon un mode ineffable et sublime.

(15) Il apparaît, selon ce qui vient d'être dit, que le Fils de Dieu possède les deux natures : divine et humaine, l'une de toute éternité et l'autre dans le temps par assumption. Il arrive en outre que plusieurs choses appartiennent à un même être selon des modalités diverses : on dit que c'est l'élément principal qui possède et que ce qui est moins essentiel est possédé. En effet, on dit que c'est le tout qui a des parties, comme c'est l'homme qui a des pieds et des mains. À l'inverse, nous ne disons pas : " les mains ou les pieds ont l'homme ". De nouveau, c'est le sujet qui possède des accidents, comme le fruit a une couleur et une odeur, et non le contraire ; c'est encore l'homme qui possède des choses extérieures comme des biens ou des vêtements et non le contraire.

(17) De plus, c'est seulement dans les choses qui sont les parties essentielles d'une seule et même réalité que l'une est dite posséder et l'autre possédée : comme l'âme possède un corps et le corps une âme. De même, en tant que le mari et son épouse sont unis dans un seul mariage, on dit que le mari a une épouse et l'épouse un mari. Il en va encore de même dans les autres choses qui sont unies par une relation, comme nous disons que le père a un fils et le fils un père. Si donc Dieu était uni à une nature humaine, comme l'âme à un corps, de telle sorte qu'il en résulte une nature commune, on pourrait dire que Dieu a la nature humaine et que la nature humaine possède Dieu, comme l'âme possède un corps et inversement. Mais, puisque à partir des natures divine et humaine ne peut être constituée une seule nature, à cause de la perfection de la nature divine, comme cela a déjà été dit, et que cependant ce qui est principal, dans l'union susdite, est à considérer du côté de Dieu, la conséquence manifeste est qu'il convient que ce soit du côté de Dieu que se prenne ce qui possède la nature humaine.

(19) De plus, ce qui possède une certaine nature est appelé suppôt ou hypostase de cette nature, comme ce qui possède la nature du cheval est dit être une hypostase ou un suppôt. Et si c'est une nature intellectuelle qui est possédée, une telle hypostase reçoit alors le nom de 'personne' comme nous disons que Pierre est une personne parce qu'il a la nature humaine, qui est intellectuelle. Puisque donc le Fils de Dieu, l'unique Verbe de Dieu, possède la nature humaine par assumption, comme déjà cela a été dit, il s'ensuit qu'Il est un Suppôt, une Hypostase ou une Personne de nature humaine. Et puisqu'Il a la nature divine de toute éternité, non selon un mode de composition mais bien de simple identité, Il est aussi une Hypostase ou Personne de nature divine, pour autant que les mots humains peuvent exprimer les réalités divines. Le Verbe de Dieu Lui-même est donc une Hypostase ou une Personne des deux natures, divine et humaine, subsistant dans les deux natures.

(21) Si, d'autre part, quelqu'un objectait ceci : puisque la nature humaine dans le Christ n'est pas un accident, mais une certaine substance - non pas certes universelle mais une substance individuelle qui reçoit le nom d'hypostase -, il semble qu'il s'ensuit que la nature humaine elle-même dans le Christ soit une certaine hypostase à côté de l'Hypostase du Verbe de Dieu ; et il y a donc deux hypostases dans le Christ. Celui qui fait cette objection doit considérer que toute substance individuelle ne reçoit pas le nom d'hypostase', mais seulement ce qui n'est pas possédé par quelque chose de plus primordial. La main de l'homme constitue en effet une substance particulière, on ne l'appelle cependant pas 'hypostase' ou 'personne' parce qu'elle est possédée par quelque chose de principal, à savoir : l'homme. Il y aurait du reste dans

n'importe quel homme autant d'hypostases ou de personnes qu'il y a de membres ou de parties. La nature humaine n'est donc pas dans le Christ un accident mais une substance - non pas universelle mais particulière - ; elle ne peut cependant pas être appelée 'hypostase', parce qu'elle est assumée par quelque chose de principal : le Verbe de Dieu.

(23) Ainsi donc le Christ est un en raison de l'unité de Personne ou d'Hypostase, et si l'on ne peut pas dire proprement que le Christ soit deux, on peut toutefois dire proprement qu'Il a deux natures. Et quoique l'on puisse attribuer la nature divine à l'Hypostase du Christ, qui est celle du Verbe de Dieu, qui est Lui-même sa propre essence, on ne peut cependant pas lui attribuer la nature humaine de façon abstraite, comme on ne peut le faire pour personne (aucune hypostase) qui possède la nature humaine. De même, en effet, que nous ne pouvons pas dire que Pierre est la nature humaine alors que nous pouvons dire qu'il est un homme en tant qu'il possède la nature humaine, de même ne pouvons-nous dire que le Verbe de Dieu est la nature humaine mais bien qu'Il la possède en tant qu'assumée, et donc qu'Il est homme.

(25) L'une et l'autre nature sont donc attribuées au Verbe de Dieu, mais une seulement selon un mode concret : la nature humaine, comme lorsque nous disons " Le Fils de Dieu est homme ", et selon un mode concret et abstrait pour ce qui est de la nature divine. On peut en effet dire que le Verbe de Dieu est l'essence ou la nature divine, et qu'il est Dieu. Or, puisque, en tant que Dieu, Il possède la nature divine, et, en tant qu'homme, il possède la nature humaine, par ces deux noms (Dieu et homme) on signifie les deux natures possédées, tout en disant qu'un seul (le Verbe de Dieu) les possède l'une et l'autre. Et, puisque posséder une nature, c'est être une hypostase, de même que le nom 'Dieu' est entendu comme l'Hypostase du Verbe de Dieu, de même dans le nom 'homme', on entend l'Hypostase du Verbe de Dieu selon qu'Elle est attribuée au Christ. Il apparaît ainsi que, par le fait de dire que le Christ est Dieu et homme, nous ne disons pas qu'il soit deux (Personnes ou Hypostases) mais une seule (Personne ou Hypostase), en deux natures cependant.

(27) Puisqu'en outre les choses qui conviennent à une nature peuvent être attribuées à l'hypostase de cette nature, l'Hypostase tant d'une nature humaine que divine est incluse aussi bien dans le nom signifiant la nature divine que dans celui qui signifie la nature humaine pour la raison que c'est la même Hypostase qui possède les deux natures. Par conséquent, les natures, tant divine qu'humaine, sont attribuées à cette Hypostase, selon qu'elle est incluse dans le nom signifiant la nature divine, ou bien selon qu'elle l'est dans le nom signifiant la nature humaine. Nous pouvons en effet dire que Dieu, le Verbe de Dieu, a été conçu, est né de la Vierge, a souffert, est mort et a été enseveli, attribuant ces choses humaines à l'Hypostase du Verbe de Dieu en raison de sa nature humaine ; et, à l'inverse, nous pouvons dire que cet Homme ne fait qu'un avec le Père, et qu'Il a existé de toute éternité et a créé le monde, en raison de sa nature divine.

(29) Parmi toutes ces choses si diverses que nous devons attribuer au Christ, on trouve une distinction si l'on considère sous quel rapport on les dit de Lui : certaines Lui sont attribuées selon la nature humaine et certaines selon la nature divine. Si l'on considère maintenant de qui ces choses sont dites, cela se fait indifféremment, puisque c'est à la même Hypostase que sont attribuées les choses divines et humaines. C'est comme si je disais que c'est le même homme qui voit et entend, mais pas sous le même rapport : il voit en effet avec ses yeux et entend d'autre part avec ses oreilles ; il en va de même pour le fruit que l'on voit ou que l'on sent : on le voit en raison de sa couleur et on le sent en raison de son odeur. C'est pourquoi nous pouvons dire que celui qui voit entend, et que celui qui entend voit, que l'odeur de ce qui est vu est sentie, et que la couleur de ce qui est senti est vue. De la même manière nous pouvons

dire que Dieu est né de la Vierge en raison de la nature humaine, et que cet Homme est éternel, en raison de la nature divine.

Chap. VII - Comment il faut entendre qui est dit du Verbe de Dieu.

A savoir qu'Il a souffert et qu'Il est mort et que ces expressions n'impliquent rien d'inconvenant.

(4) Des considérations précédentes, il apparaît déjà avec suffisamment de clarté qu'aucun inconvénient ne résulte du fait que nous confessons que Dieu, le Verbe (Fils) unique de Dieu, a souffert et est mort. En fait, nous ne lui attribuons pas ces choses selon la nature divine, mais selon la nature humaine qu'Il a assumée dans l'unité de sa Personne pour notre salut.

(6) Si quelqu'un venait à objecter que Dieu, étant tout puissant, pouvait sauver le genre humain autrement que par la mort de son Fils unique ; l'objectant doit considérer qu'il faut apprécier si l'œuvre que Dieu a accomplie, l'a été d'une façon qui convient, quand bien même Dieu aurait pu le faire d'une manière différente, car autrement ce type d'objection permettrait de reconsidérer tout ce que Dieu fait. Si l'on examinait la raison pour laquelle Dieu a fait le ciel de telle dimension et a créé un tel nombre d'étoiles, il apparaîtrait à l'esprit de celui qui réfléchit sagement qu'il a pu être convenable que les choses soient telles, même si Dieu aurait pu les faire autrement. Ce que je viens de dire n'a de valeur que si nous croyons que toute l'organisation des choses naturelles - et l'activité humaine - sont soumises à la providence divine ; sans cette croyance, tout culte rendu à la divinité est dépourvu de sens. Or la discussion que nous menons actuellement concerne ceux qui disent rendre un culte à Dieu, Chrétiens, Sarrasins ou Juifs. Par contre, nous avons discuté plus soigneusement de cette question en d'autres endroits, avec ceux qui disent que tout ce que Dieu accomplit, il le fait nécessairement de telle façon.

(8) Si donc quelqu'un, animé d'une pieuse intention, examinait les raisons de convenance de la passion et de la mort du Christ, il y trouverait une telle profondeur de sagesse que des pensées toujours plus nombreuses et plus profondes se présenteraient à son esprit. Ainsi, il éprouverait la vérité de ce que dit l'Apôtre : " Nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens, mais pour nous le Christ est puissance et sagesse de Dieu. " (1Co 1,23-24) Et encore : " La folie de Dieu est plus sage que les hommes. " (1Co 1,25)

(10) Il faut considérer en premier lieu que, puisque le Christ a assumé la nature humaine pour réparer la chute de l'homme, comme déjà nous l'avons dit, il a fallu qu'Il endurât et accomplît humainement ce qui devait apporter le remède à la chute que constitue le péché. Or le péché de l'homme consiste surtout à s'attacher aux biens matériels au mépris des biens spirituels. Il convenait donc que le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'Il avait assumée, montrât aux hommes, par ses actes et souffrances, de tenir pour rien les biens et les maux temporels, afin qu'ils ne consacrent pas moins de zèle aux réalités spirituelles, occupés de leur affection désordonnée pour les choses matérielles.

(12) C'est pourquoi le Christ a choisi d'avoir des parents pauvres et cependant d'une vertu parfaite, et ce pour que personne ne se glorifie au sujet de la seule noblesse de la chair et des richesses parentales. Il vécut une vie pauvre pour enseigner le mépris des richesses, simplement et sans prestige pour détourner les hommes du désir désordonné des honneurs. Il endura l'effort, la faim, la soif et d'autres désagréments physiques afin que les hommes, si

enclins aux plaisirs et au confort, ne se détournent pas de la vertu et du bien à cause des conditions austères de cette existence. Il endura enfin la mort pour que personne, par crainte de celle-ci, n'abandonne la vérité. Et pour que nul ne redoute une mort honteuse pour la vérité, il a choisi le genre de mort le plus ignominieux : la mort par crucifixion. Ainsi donc il était convenable que le Fils de Dieu fait homme endurât la mort pour exhorter par son exemple les hommes à la vertu et pour que soit vraie cette parole de Pierre : " Le Christ est mort pour nous, vous laissant un exemple afin que vous suiviez ses traces. " (1P 2,21)

(14) Ensuite, puisque, pour que les hommes parviennent au salut, il leur est nécessaire d'avoir non seulement une manière de vivre droite par laquelle sont évités les péchés, mais encore une connaissance de la vérité pour éviter les erreurs, il était nécessaire, pour la restauration du genre humain que le Verbe de Dieu assumant la nature humaine affermissent les hommes dans une connaissance certaine de la vérité. Or on n'adhère pas de façon tout à fait ferme à une vérité enseignée par un homme, car un homme peut se tromper et induire en erreur. Mais la connaissance de la vérité reçoit de Dieu seul un caractère indubitable. Il était donc nécessaire que le Fils de Dieu fait homme enseignât aux hommes la doctrine touchant la vérité divine pour qu'elle soit transmise divinement et pas humainement. Et il a du reste confirmé cela par une multitude de miracles. C'est à Celui qui accomplit des œuvres dont seul Dieu est capable : ressusciter les morts, rendre la vue aux aveugles et d'autres choses de la sorte, que l'on doit accorder sa foi au sujet de ce qu'Il nous révèle concernant Dieu. C'est en effet par Dieu qu'Il agissait, c'est donc par Dieu qu'Il parlait.

(16) Or, s'il est vrai que les personnes présentes ont pu voir les miracles qu'Il accomplissait, les générations futures auraient pu croire qu'ils avaient été inventés. La divine sagesse a porté remède à cela par l'indigence du Christ. Si en effet Il avait vécu en homme riche dans le monde, puissant et établi dans quelque haute dignité, on aurait pu croire que le succès et la reconnaissance de sa doctrine et de ses miracles étaient dus à la faveur que les hommes accordent à la puissance humaine et à ses effets ; c'est pourquoi, afin de rendre manifeste l'œuvre de la puissance divine, Il choisit tout ce qu'il y a de rejeté et d'infirme dans le monde : une Mère pauvre, une vie de privation, des disciples et des messagers ignorants, il choisit même d'être réprouvé et mis à mort par les puissants du monde, de sorte qu'il fût manifeste que l'accueil qu'ont reçu ses miracles et sa doctrine ne venait pas de la puissance humaine mais divine.

(18) C'est pourquoi, dans ce qu'Il fit ou endura, s'unissaient à la fois la faiblesse humaine et la puissance divine : Il fut à sa naissance posé dans une crèche et enveloppé dans des langes tandis que les anges chantaient sa louange et que les Mages, conduits par l'étoile, étaient venus l'adorer ; Il fut tenté par le diable tandis que les anges le servaient ; Il vécut dans le manque et en mendiant, mais ressuscita des morts et rendit la vue à des aveugles ; Il mourut suspendu à une croix et compté au nombre des larrons, mais le soleil s'obscurcit lorsqu'il mourut, et la terre trembla, les pierres se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent et les corps des morts furent rappelés à la vie. Si donc quelqu'un venait à considérer le fruit de si grands mystères, c'est-à-dire : la conversion de la quasi totalité du monde au Christ ; et qu'il recherche encore d'autres signes pour croire, on peut estimer qu'il est plus dur que la pierre, puisque les pierres elles-mêmes se fendirent à la mort du Christ. Voilà la raison pour laquelle l'Apôtre dit aux Corinthiens que " pour ceux qui périssent, la parole de la croix est une folie, tandis que pour nous qui sommes sauvés, c'est la puissance de Dieu. " (1Co 1,18)

(20) À ce sujet, on doit encore considérer que c'est pour une raison providentielle semblable à celle par laquelle le Fils de Dieu fait homme a voulu endurer en lui-même toutes sortes

d'infirmités, qu'Il a voulu que ses disciples, qu'Il a constitués ministres du salut humain, fussent méprisés et rejetés dans le monde. C'est pourquoi Il n'a pas choisi des lettrés ou des nobles, mais des illettrés et des hommes d'humble condition, des pauvres, des pêcheurs. Et, les envoyant pour procurer le salut aux hommes, il leur ordonna de rester pauvres, d'endurer les persécutions et les outrages jusqu'à subir la mort au nom de la vérité. Il agit de cette sorte pour que leur prédication ne parût pas mêlée de quelque bénéfice terrestre, afin que le salut du monde fût attribué non pas à la sagesse et à la puissance humaines mais à celles qui viennent de Dieu. Voilà pourquoi la puissance divine, agissant admirablement en eux, ne fit nullement défaut en ces choses, qui cependant parurent abjectes aux yeux du monde.

(22) Cela était en outre nécessaire à la réparation du genre humain, pour que les hommes apprissent à ne pas placer orgueilleusement leur confiance en eux-mêmes mais en Dieu. La perfection de la justice humaine exige en effet que l'homme se soumette totalement à Dieu, qu'il espère de Lui tous les bienfaits à obtenir et qu'il reconnaisse que de Lui viennent toutes les choses qu'il a déjà reçues. Les disciples du Christ ne pouvaient donc être mieux préparés à mépriser les bien présents de ce monde et à supporter n'importe quelles adversités jusqu'à la mort que par la passion et la mort du Christ. C'est la raison pour laquelle il dit lui-même dans l'Évangile de saint Jean : " S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi. " (Jn 15,20)

(24) Pour finir, il faut encore considérer que l'ordre de la justice exige qu'une peine soit infligée en réparation du péché. Il apparaît en effet clairement dans les jugements humains que les actions commises injustement sont ramenées à la justice dans la mesure où le juge, à celui qui a perçu des biens d'autrui plus qu'il ne devait en recevoir, retire ce que celui-ci a de plus pour les donner à celui qui en avait moins. Or quiconque s'abandonne à sa volonté plus qu'il ne le devrait commet un péché, puisqu'en effet, pour accomplir sa volonté, il transgresse l'ordre de la raison et de la loi divine. Pour que l'ordre de la justice soit rétabli, il convient de détourner cette volonté de ce qu'elle veut ; cela se fait lorsque le coupable est puni, ou bien en lui retirant les biens qu'il désire, ou bien en lui infligeant des peines qu'il refuse d'endurer.

(26) Quelquefois cette restauration de la justice par l'application de la peine se fait selon la volonté de celui qui est puni, lorsque le coupable assume lui-même la peine en vue d'être justifié ; quelquefois elle se fait contre le gré du coupable, et dans ce cas, lui-même ne se trouve pas justifié, mais la justice est accomplie en lui. Or le genre humain tout entier était sujet au péché ; il fallait donc, pour le justifier, que survînt une peine qu'un homme assumât de son plein gré pour satisfaire à l'ordre de la justice divine.

(28) Or il n'y avait pas d'homme assez pur pour pouvoir, en assumant volontairement une peine, satisfaire suffisamment à Dieu, pas même pour son péché propre, bien moins encore pour celui de tous. Lorsqu'en effet l'homme pèche, il transgresse la loi de Dieu. Et pour autant, il fait injure à Dieu, dont la majesté est infinie. Or la gravité d'une injure se mesure à la grandeur de celui à qui elle est faite ; il est en effet manifeste que l'injure est jugée plus grave si quelqu'un frappe un soldat que s'il frappe un paysan, et elle l'aurait été plus encore s'il avait frappé un roi ou un prince ; aussi le péché commis contre la loi divine constitue en quelque sorte une injure infinie.

(30) Il faut en plus considérer que la valeur de la réparation est aussi estimée en fonction de la dignité de celui qui l'accomplit. Une seule parole de demande de pardon de la part d'un roi pour la réparation due à une injure est jugée comme ayant plus de valeur que si quelqu'un d'autre fléchissait le genou, ou se présentait nu, ou s'humiliait d'une manière quelconque pour satisfaire à celui qui a subi l'injure. Or aucun homme pur ne possédait cette dignité infinie qui

lui permît d'accomplir une satisfaction valable en réparation de l'injure commise contre Dieu. Il fallait donc qu'il y eût un homme d'une dignité infinie qui subît une peine pour tous et satisfît ainsi convenablement pour les péchés du monde entier. Voilà pourquoi le Verbe unique de Dieu, vrai Dieu et Fils de Dieu, assuma la nature humaine et voulut souffrir la mort en elle pour purifier tout le genre humain en donnant satisfaction pour le péché. C'est pour cette raison que Pierre dit : " Le Christ a souffert une fois pour nos péchés, lui juste pour des injustes, afin de nous offrir à Dieu. " (1P 3,18)

(32) Il n'était donc pas convenable, comme pourtant ils l'estiment, que Dieu guérît les péchés humains sans satisfaction, il n'était pas non plus convenable qu'Il ne permît pas à l'homme de tomber dans le péché. La première affirmation ne tient pas compte de l'ordre de la justice divine ; la seconde s'oppose à celui de la nature humaine, selon lequel l'homme est doué d'une volonté libre, capable de choisir le bien ou le mal. Il appartient en outre à la providence de respecter et non pas de détruire l'ordre des choses. En cela donc s'est manifesté au plus haut degré la sagesse de Dieu qui a maintenu intact l'ordre de la nature et celui de la justice et a cependant procuré miséricordieusement à l'homme le remède de salut par l'incarnation et la mort de son Fils.

Chap. VIII - Comment il faut comprendre que les fidèles mangent le Corps du Christ et que rien d'inconvenant ne s'ensuit.

(4) Puisque les hommes sont purifiés du péché par la passion et la mort du Christ, pour que demeure en nous le souvenir perpétuel d'un tel bienfait, le Fils de Dieu, à l'approche de sa passion, confia à ses fidèles le devoir de perpétuer sans fin le souvenir de Sa passion et de Sa mort. Il fit cela en livrant à ses disciples son Corps et son Sang sous les espèces du pain et du vin. Et cela, l'Église du Christ le célèbre jusqu'à maintenant et par toute la terre pour vénérer la mémoire de sa passion. Comme c'est en vain que les infidèles se moquent de ce sacrement ! N'importe quel individu, même s'il n'est guère instruit dans la religion chrétienne, peut s'en apercevoir. Nous ne disons pas en effet que le Corps du Christ est démembré et que les fidèles en consomment les parties, car alors il est vrai qu'il n'en resterait plus rien, fût-il grand comme une montagne, ainsi qu'ils le déclarent. Mais c'est le pain qui se transforme et devient le Corps du Christ, présent dans le sacrement de l'Église et c'est ainsi que les fidèles le mangent. Du fait que le Corps du Christ n'est pas fragmenté mais que quelque chose d'autre se trouve changé en Corps du Christ, il n'y a donc aucune nécessité que les fidèles, en le consommant, en amoindrissent la quantité.

(6) Si un infidèle prétend que cette transformation est impossible, qu'il considère - s'il admet la toute-puissance de Dieu - que puisque, par la puissance de la nature une chose peut déjà être changée en une autre quant à sa forme, comme l'air est converti en feu lorsque la matière qui avait d'abord la forme de l'air reçoit par après celle du feu, à plus forte raison la puissance sans limite de Dieu qui produit l'intégralité de la substance des choses dans l'être, pourrait la changer tout entière en tout autre chose, et pas seulement quant à la forme comme le fait la nature. Et c'est cela qui arrive au pain qui est changé en Corps du Christ et au vin qui est changé en Sang.

(8) Mais si quelqu'un manifeste de la réticence à admettre la réalité de cette transformation en avançant que les sens ne constatent aucune modification perceptible de l'aspect du sacrement de l'autel, qu'il considère que les réalités divines qui nous sont manifestées se présentent à nous sous le couvert des réalités visibles. Donc, pour que le Corps et le Sang du Christ soient

notre réfection spirituelle et divine, pareils à des aliments tout à fait ordinaires, ils ne nous sont pas présentés sous l'aspect de la chair et du sang mais sous celui du pain et du vin, pour que l'horreur de manger de la chair humaine et de boire du sang nous soit épargnée.

(10) Nous ne disons cependant pas que cela se produit comme si ce que les sens perçoivent du sacrement de l'autel n'existait que dans l'imagination de ceux qui le voient, comme c'est le cas pour les illusions produites par la magie, car il ne serait pas décent pour un sacrement de la vérité, d'être entaché de fiction. Mais Dieu, qui crée la substance et l'accident, peut conserver les accidents sensibles dans l'être tout en transformant la substance en autre chose. Il peut en effet, du fait de sa toute-puissance, produire et conserver dans l'être les effets produits normalement par des causes secondes sans l'intervention effective de celles-ci. Ici, nous ne nous adressons pas à ceux qui ne reconnaissent pas la toute-puissance de Dieu, mais nous disputons contre les Sarrasins et les autres qui confessent l'omnipotence divine.

(12) Quant aux autres mystères de ce sacrement, il n'y a pas lieu d'en discuter ici plus longuement car les secrets de la foi ne doivent pas être découverts aux infidèles.

Chap. IX - Il y a un lieu spécial où les âmes sont purifiées avant d'aller au paradis.

(3) Il reste maintenant à examiner l'opinion de ceux qui nient l'existence d'un purgatoire après la mort. Ils sont arrivés à cette position de la même manière que cela s'est produit pour certains en divers autres sujets : en voulant éviter les erreurs d'autres personnes, ils tombèrent dans les erreurs contraires. C'est ainsi qu'Arius voulut éviter l'erreur de Sabellius, qui confondait les Personnes de la Sainte Trinité et tomba dans l'erreur opposée en divisant l'essence de la déité. De même Eutychès, voulant éviter l'erreur de Nestorius, qui dissociait dans le Christ la Personne divine et la Personne humaine, institua l'erreur contraire de telle sorte qu'il professait que les natures divine et humaine n'en formaient plus qu'une. Ainsi donc certains, en voulant éviter l'erreur d'Origène, pour qui il n'y a que des peines purgatives après la mort, sont tombés dans l'erreur contraire, estimant qu'il n'y a aucune peine purgative après la mort.

(5) Par contre, la sainte Église catholique et apostolique s'avance avec prudence sur une voie qui tient le juste milieu entre les erreurs contraires. Elle distingue en effet trois Personnes dans la Trinité contre Sabellius et évite cependant l'erreur d'Arius en confessant une seule essence pour les trois Personnes. Dans le mystère de l'Incarnation au contraire, Elle distingue les natures contre Eutychès mais ne sépare pas la personne comme le faisait Nestorius. De même en ce qui concerne le statut des âmes après la mort, Elle reconnaît l'existence de peines purgatives, mais seulement pour ceux qui ont quitté cette vie sans péché mortel, avec la charité et la grâce, en ne confesse toutefois pas avec Origène le rôle purificateur de toutes les peines après la mort. Elle affirme que les hommes qui meurent en état de péché mortel seront tourmentés éternellement avec le diable et ses anges.

(7) Si l'on veut vérifier cette assertion, il semble qu'il faille tout d'abord considérer que ceux qui meurent en état de péché mortel sont aussitôt emportés vers les supplices infernaux. Cela est clairement prouvé par l'autorité évangélique. Le Seigneur dit en effet en Luc (Lc 16,22) que " l'homme riche mourut " après avoir pris part à un festin et qu' " il fut enseveli en enfer ". L'évidence de son tourment ressort de ce qu'il dit lui-même : " parce que je suis tourmenté dans cette flamme ". Dans le livre de Job, il est dit des impies la chose suivante : " Ils passent

leur vie au milieu des agréments et soudain ils descendent aux enfers, eux qui disaient à Dieu : "Éloignez-vous de nous, nous ne voulons rien savoir de vos voies." " (Jb 21,13-14)

(9) Or, avant la passion du Christ, ce n'étaient pas seulement les impies qui descendaient en enfer pour leurs péchés propres, mais aussi les justes à cause du péché du premier parent ; voilà pourquoi Jacob disait : " C'est en pleurant que je descendrai vers mon fils en enfer. " (Gn 37,35) Et c'est aussi la raison pour laquelle le Christ lui-même, en mourant, descendit aux enfers, suivant ce que dit le Symbole de la foi et comme l'avait prédit le Psalmiste : " Vous n'abandonnez pas mon âme en enfer. " (Ps 15,10) Pierre explique ce point concernant le Christ, dans les Actes (Ac 2,27). Cependant il est vrai que le Christ est descendu aux enfers d'une autre manière, non pas comme s'Il avait été punissable à cause du péché, mais, comme le seul parmi les morts qui fût libre, afin de mettre aux fers la captivité elle-même (Ep 4,8), après avoir dépouillé les principautés et les puissances, comme cela avait été prédit par Zacharie : " Or toi, par le sang de ton alliance, tu as libéré ceux qui étaient prisonniers de l'abîme. " (Za 9,11)

(11) Mais, puisque la compassion de Dieu se répand sur toutes ses œuvres, il faut, à plus forte raison encore, croire que tous ceux qui meurent sans tache reçoivent aussitôt le prix de la récompense éternelle. Et cela se prouve par des autorités évidentes. L'Apôtre en effet, alors qu'il faisait mention des tribulations des saints, dit, dans la seconde Épître aux Corinthiens (2Co 5,1) : " Nous savons en effet que, si cette tente, où nous habitons sur terre, vient à être détruite, nous avons dans le ciel une maison qui est l'œuvre de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme. " Il semble que nous puissions, au terme d'une première lecture de ces paroles, conclure que, une fois le corps mortel détruit, l'homme soit revêtu de la gloire céleste ; mais pour que cette interprétation apparaisse avec plus d'évidence, il nous faut l'explicitier par les considérations suivantes.

(13) L'Apôtre en effet, après avoir évoqué ces deux choses, à savoir la dissolution de l'habitation terrestre et l'obtention d'une demeure céleste, s'attache à montrer, par ce qu'il ajoute ensuite, quel rapport le désir de l'homme a à l'égard de l'une et de l'autre. D'abord concernant le désir de la demeure céleste il dit que " nous soupirons et gémissons après lui " (2Co 5,2) - comme si notre désir ne pouvait souffrir le moindre délai -, " dans le désir de revêtir notre habitation céleste par-dessus la première. " (2Co 5,2) Il nous donne aussi à comprendre que cette demeure céleste, dont il avait parlé plus haut, n'est pas quelque chose qui serait dissocié de l'homme, mais quelque chose qui lui serait étroitement lié. En effet on ne dit pas que l'homme est revêtu d'une maison, mais plutôt d'un vêtement ; par contre on dit que quelqu'un habite dans une maison. Par le fait d'associer ces deux choses dans l'expression : 'revêtus d'une habitation', il laisse voir que l'objet désiré est à la fois quelque chose d'attaché à l'homme, puisqu'il en est revêtu, mais que c'est également quelque chose qui l'englobe et le dépasse, puisqu'il y habite. Ce qui suit nous fera voir quel est cet objet que nous désirons.

(15) Mais puisqu'il n'a pas simplement dit 'vêtus' mais 'revêtus', il en explique la raison en ajoutant : " À condition toutefois que nous soyons trouvés vêtus et non pas nus " (2Co 5,3); comme pour dire : si l'âme se revêt de son habitation céleste sans s'être préalablement débarrassée de sa demeure terrestre, l'acquisition de cette demeure céleste doit être considérée comme un pardessus. Mais puisqu'il est nécessaire que l'âme se dépouille de sa demeure terrestre pour se vêtir de la céleste, on ne peut pas dire 'revêtus par-dessus', mais seulement 'vêtus'.

(17) On pourrait alors demander à l'Apôtre : " Mais pourquoi donc as-tu dit : 'désirant être revêtus par-dessus' " ? Il répond à cela en ajoutant (2Co 5,4) : " Car tant que nous sommes dans cette tente ", - l'habitation terrestre dont nous sommes revêtus est qualifiée de tente, comme quelque chose de provisoire, et non pas de maison, qui connote plutôt la permanence - , " nous gémissons accablés ", comme si quelque obstacle se présentait à l'encontre de notre désir, " du fait que " selon notre désir naturel " nous ne souhaitons pas être dépouillés " de (notre) tente terrestre, " mais revêtus par-dessus " de la demeure céleste " de telle sorte que ce qu'il y a de mortel en nous soit absorbé par la vie ", c'est-à-dire : afin que nous entrions dans la vie immortelle sans goûter à la mort.

(19) Quelqu'un pourrait en outre objecter à l'Apôtre : " Il semble raisonnable de dire que nous ne souhaitons pas être débarrassés de cette demeure terrestre qui nous est connaturelle ; mais pourquoi alors désirons-nous être revêtus de la demeure céleste ? " Pour répondre à cela, il ajoute (2Co 5,5) : " Et Celui par lequel nous sommes placés dans cette situation ", à savoir désirer les choses célestes, " c'est Dieu. " Et pour montrer comment Dieu a mis ce désir en nous, il ajoute : " Lui qui nous a donné pour gage son Esprit " ; c'est en effet par le Saint-Esprit, que Dieu nous donne en gage, que nous avons la certitude d'obtenir l'habitation céleste. De même qu'un acompte constitue une garantie certaine de récupérer ce qui nous est dû, de même, c'est sur cette certitude que nous sommes fondés à désirer notre demeure céleste.

(21) Ainsi donc deux désirs nous habitent : le premier qui vient de notre nature, c'est de ne pas abandonner notre demeure terrestre, et l'autre que la grâce fait naître, qui nous fait aspirer à l'obtention de la demeure céleste. Mais ces deux désirs ne peuvent être satisfaits simultanément, parce qu'il ne nous est pas possible de parvenir à notre habitation céleste sans abandonner la terrestre. C'est pourquoi, animés d'une confiance ferme et hardie, nous préférons le désir de la grâce à celui de la nature, de sorte que nous voulons abandonner la demeure terrestre et parvenir à la céleste. Et c'est ce qu'il ajoute (2Co 5,6-8): " Nous restons donc pleins d'assurance : nous savons que tout le temps que nous passons dans ce corps est un exil loin du Seigneur, car c'est dans la foi et non dans la vision que nous cheminons. Aussi nous sommes pleins d'assurance et aimons mieux finalement quitter notre corps pour être près du Seigneur. " Il est clair que c'est ce corps corruptible qu'il a nommé plus haut 'la demeure terrestre de notre séjour ici-bas, ou encore 'cette tente' ; et au même titre, le corps peut être considéré pour l'âme comme un vêtement.

(23) Nous voyons clairement aussi ce qu'est cette " demeure non pas faite de main d'homme, mais éternelle dans les cieux " dont il a été question plus haut : en fait il s'agit de Dieu lui-même, que les hommes revêtent ou en qui ils habitent, lorsqu'ils sont auprès de lui, face à face, c'est-à-dire lorsqu'ils le voient tel qu'Il est. Mais, aussi longtemps qu'ils tiennent par la foi ce qu'ils ne voient pas encore, ils sont en exil loin de Lui. Les saints désirent donc être exilés loin de leur corps, c'est-à-dire que leur âme soit séparée de leur corps par la mort, de sorte que, ainsi exilés de leur corps, ils soient près du Seigneur. Il est donc manifeste que les âmes des saints, séparées de leur corps, arrivent à leur habitation céleste, lorsqu'ils parviennent à la vision de Dieu. La gloire des âmes saintes, qui consiste en la vision de Dieu, n'est donc pas différée jusqu'au jour du jugement, lorsqu'elles reprendront leur corps.

(25) Cela apparaît aussi dans ce que dit l'Apôtre aux Philippiens (Ph 1,23): " J'ai le désir d'être séparé (de la chair) et d'être avec le Christ. " Or ce désir serait vain si, une fois séparé du corps, Paul n'était pas encore avec le Christ, dont c'est un fait établi qu'Il demeure dans les cieux. Les âmes des saints rejoignent donc le Christ dans les cieux après leur mort. Le Seigneur a d'ailleurs dit ouvertement au larron crucifié qui avouait ses crimes : " Aujourd'hui,

tu seras avec moi au paradis " (Lc 23,43) en désignant par 'paradis' la jouissance de la gloire. C'est pourquoi il ne faut pas croire que le Christ diffère jusqu'au moment de la réintégration des corps (c'est-à-dire au moment de la résurrection finale), la rémunération de ses fidèles pour ce qui est de la glorification de l'âme. Donc quand le Seigneur dit : " Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures " (Jn 14,2), c'est en référence aux différents types de récompenses par lesquels les saints sont rétribués par Dieu dans la béatitude céleste, non pas hors de la maison, mais dans celle-ci.

(27) Ces choses étant établies, il en découle qu'il existe apparemment un lieu où les âmes sont purifiées après la mort. Il ressort en effet manifestement de nombreuses autorités de la sainte Écriture que personne ne peut parvenir à cette gloire céleste tant qu'il est souillé. Il est dit en effet au sujet de la participation à la divine sagesse, dans le livre de la Sagesse (Sa 7,25), qu'Elle est " une certaine émanation pure de la gloire de Dieu tout-puissant et voilà pourquoi rien de souillé ne peut pénétrer en Elle. " Or la félicité céleste consiste dans la participation parfaite de la sagesse par laquelle nous verrons Dieu par la vision ; il faut donc que ceux qui sont conduits à cette béatitude soient absolument sans souillure. La même chose est exprimée plus nettement en Isaïe (Is 35,8): " On l'appellera la voie sainte, et rien de souillé ne passera par elle " ; et il est dit dans l'Apocalypse (Ap 21,27): " Rien de souillé n'y entrera. "

(29) Il arrive en outre que d'aucuns, à l'heure de leur mort, soient souillés par quelques taches de péchés, qui ne leur valent cependant pas de mériter la damnation éternelle de l'enfer : il s'agit des péchés véniels, comme une vaine parole ou quelque chose de la sorte. Ceux qui décèdent alors qu'ils sont souillés par des péchés de cette sorte ne peuvent donc pas aussitôt après leur mort parvenir à la béatitude céleste. Or ils y parviendraient s'il n'y avait en eux aucune souillure de ce type, comme on l'a prouvé plus haut. Ils auront au moins à subir un temps d'attente avant d'accéder à la gloire, en raison de leurs péchés véniels. Mais il n'y a aucune raison de concéder que les âmes, après la mort, aient à souffrir davantage cette peine-là plutôt qu'une autre, d'autant plus que la privation de la vision divine et la séparation d'avec Dieu constitue une peine plus grande même que le supplice du feu pour ceux qui sont en enfer. Les âmes de ceux qui meurent en état de péché véniel endurent donc un feu purificateur après la mort.

(31) Quelqu'un pourrait objecter que les péchés véniels de ce genre doivent encore être purifiés par le feu de la conflagration finale qui précédera l'apparition de la face du Juge. Mais cette position ne peut tenir étant donné ce qui a été dit. Nous avons en effet montré que les âmes des saints en lesquelles il n'y a pas de souillure obtiennent immédiatement l'habitation céleste une fois séparées de leur corps. Mais on ne peut pas dire que les âmes de ceux qui décèdent en état de péché véniel parviennent à la gloire céleste avant d'être purifiées, comme cela a été montré. La gloire de ceux-ci serait donc, à cause de leurs péchés véniels, différée jusqu'au jour du jugement ? Il paraît tout à fait improbable que quelqu'un souffre une peine aussi grande pour des péchés légers, à savoir être privé de la gloire jusqu'au jour du jugement dernier.

(33) De plus, il arrive que certains n'aient pas pu accomplir pleinement avant leur mort la pénitence due pour les péchés pour lesquels ils faisaient pénitence ; il ne convient pas à la justice divine qu'ils ne s'acquittent pas complètement de leur peine. Sinon, ceux qui meurent prématurément seraient dans une condition meilleure que ceux qui en cette vie accomplissent une longue pénitence pour leurs péchés : ils endureront donc une peine (purificatrice) de cette sorte après la mort. Mais pas en enfer, où les hommes sont punis pour leurs péchés mortels, puisque déjà leurs péchés mortels leur ont été remis par la pénitence ; il ne serait pas

non plus convenable que, pour être quitte de cette peine, la gloire qui leur est due soit reportée jusqu'au jour du jugement. Il faut donc poser qu'il existe des peines temporelles et purificatrices après cette vie mais avant le jour du jugement.

(35) Le rite de l'Église introduit par les Apôtres s'accorde aussi avec ce que nous affirmons. Toute l'Église en effet prie pour les fidèles défunts. Or il est manifeste qu'Elle ne prie pas pour ceux qui sont en enfer, parce qu'il n'y a là aucune rédemption ; Elle ne le fait pas non plus pour ceux qui déjà ont obtenu la gloire céleste, parce que ceux-là ont déjà atteint leur fin. Il reste donc qu'il y a d'autres peines temporelles et purificatrices après cette vie, et c'est pour la rémission de celles-ci que prie l'Église.

(37) Voilà pourquoi l'Apôtre dit aussi aux Corinthiens : " Le feu éprouvera quelle aura été l'œuvre de chacun. Si l'œuvre qu'il a édifiée demeure, il recevra une récompense. Si elle s'embrase, il endurera lui-même un préjudice mais sera sauvé, mais comme en passant à travers le feu. " (1Co 3,13-15) Cela ne peut pas être compris au sujet du feu de l'enfer, parce que ceux qui endurent ce feu ne sont pas sauvés ; il est donc nécessaire de le comprendre d'un autre feu, un feu purificateur.

(39) Mais quelqu'un peut objecter qu'il faille comprendre cela au sujet du feu qui précédera l'apparition de la face du Juge, surtout parce qu'il est dit juste avant de l'œuvre de chacun : " Le jour du Seigneur la fera connaître, parce qu'elle se révélera dans le feu. " (ibid. vers. 13) Il faudrait alors comprendre le jour du Seigneur comme celui de son dernier avènement, comme le dit l'Apôtre dans la première Épître aux Thessaloniciens (1Th 5,2) : " Le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit. "

(41) Mais il faut remarquer ceci : comme le jour du jugement est appelé jour du Seigneur parce que c'est celui de son avènement pour le jugement universel du monde entier, ainsi le jour de la mort de chacun est appelé jour du Seigneur puisque l'on dit que le Christ vient vers chacun lorsqu'il meurt pour le rémunérer ou le condamner. C'est pourquoi, relativement à la rémunération des bons, le Seigneur dit ses disciples, ainsi que nous le rapporte l'évangile de Jean : " Une fois que je serai allé vous préparer une place, je reviendrai vous prendre avec Moi pour que, là où Moi je suis, vous soyez aussi. " (Jn 14,3) D'autre part, relativement à la condamnation des méchants, il est dit dans l'Apocalypse (Ap 2,5) : " Fais pénitence et reprends tes premières œuvres ; sinon je viendrai à toi et j'enlèverai ton chandelier de sa place. " Le jour du Seigneur où il viendra pour le jugement universel sera révélé dans le feu qui précédera la face du Juge ; en ce jour, les réprouvés seront entraînés au supplice éternel et les justes qui seront vivants ce jour-là, seront purifiés. Mais le jour du Seigneur où Il juge chacun à sa mort sera révélé dans le feu qui purifie les bons et condamne les impies.

(43) Ainsi donc il apparaît manifestement qu'il existe un purgatoire après la mort.

Chap. X - Que la prédestination divine n'impose pas de nécessité aux actes humains : comment il faut procéder dans l'examen de cette question

(4) Il reste pour finir à examiner si le préordonnement ou prédestination divine impose une nécessité aux actes humains. Dans cette question, il s'agit de défendre la vérité et d'éviter de tomber dans la fausseté de l'erreur : il faut donc procéder avec la plus grande prudence. Il est en effet faux de dire que les actes humains et les événements ne sont pas soumis à la prescience et à l'ordination divines. Mais il n'est pas moins erroné de prétendre que cette

prescience ou ordination impose aux actes humains une nécessité qui reviendrait à supprimer le libre arbitre, l'opportunité des délibérations, l'utilité des lois, le soin de bien agir et la justice qui châtie et récompense.

(6) Il faut donc considérer que Dieu a une connaissance des choses qui est totalement différente de celle que possèdent les hommes. L'homme, en effet, est sujet au temps, et c'est pourquoi il connaît les choses dans le temps ; il en voit certaines comme présentes, il s'en remémore d'autres comme passées, et en prévoit d'autres comme à venir. Mais Dieu transcende le cours du temps et son être est éternel, c'est pourquoi son mode de connaître n'est pas temporel mais éternel.

(8) Or l'éternité est au temps ce que l'indivisible est au continu. On trouve en effet dans le temps une certaine diversité des parties qui se succèdent selon l'antérieur et le postérieur, comme on trouve dans une ligne des parties diverses qui s'ordonnent séquentiellement les unes aux autres selon leur position. Or l'éternité ne connaît pas d'avant ni d'après, parce les choses éternelles ne changent pas et que l'éternité est tout entière simultanée, tout comme un point ne comporte pas de parties localement distinctes.

(10) Il y a deux manières pour un point de se rapporter à une ligne. Premièrement, en tant qu'il se situe dans la ligne, soit au début, soit au milieu ou à la fin. Deuxièmement en tant qu'il se situe hors de la ligne. Le point qui est compris dans la ligne ne peut être situé dans toutes les parties de cette ligne, mais à chaque partie de la ligne correspondent nécessairement autant de points différents. Quant au point qui est extérieur à la ligne, il peut très bien se situer de manière équivalente vis à vis de toutes les parties de cette ligne. Cela apparaît dans un cercle, dont le centre, du fait de son indivisibilité, se situe à égale distance de chacune des parties de la ligne constituant sa circonférence, et ainsi chaque partie lui est en quelque sorte présente, alors qu'aucune d'entre elles n'est dans le même rapport avec les autres.

(12) Or l'instant est pour le temps comme un point inclus dans une ligne. Ce point n'est pas présent à toutes les parties du temps ; mais, aux diverses parties du temps, correspondent autant d'instant distincts. Quant au point qui est extérieur à la ligne, c'est-à-dire le centre, il est d'une certaine manière semblable à l'éternité, puisqu'il est simple et indivisible et qu'il comprend tout le cours du temps ; et chacune des parties du temps lui est également présente, bien que chaque partie du temps fasse suite à une autre.

(14) Ainsi donc Dieu, qui voit toutes choses des hauteurs de l'éternité, contemple dans le présent le cours tout entier du temps et tout ce qui arrive dans le temps. De même que ma connaissance est infaillible et certaine lorsque je vois que Socrate est assis et que rien toutefois n'impose de ce fait la nécessité pour Socrate de s'asseoir ; de même Dieu connaît-Il infailliblement toutes les choses qui nous sont passées, présentes ou futures comme s'Il les voyait dans le présent sans pour autant que cela rende nécessaire ce qui est contingent.

(16) On peut illustrer ceci par un exemple en comparant l'écoulement du temps au passage des gens sur une route. Si en effet quelqu'un se trouve sur une route sur laquelle passent de nombreuses personnes, il voit celles qui sont devant lui ; quant à celles qui viennent après lui, il ne peut en avoir une connaissance précise. Mais s'il se trouvait sur une hauteur d'où il lui serait possible de voir toute la route, il embrasserait d'un même regard tous ceux qui la parcourent. Il en va ainsi de l'homme, qui, parce qu'il existe dans le temps, ne peut voir en même temps tout l'écoulement du temps mais seulement les choses qui se trouvent en sa présence ; tandis qu'il ne peut pas connaître avec certitude les choses à venir. Dieu pour sa

part, du haut de son éternité, voit toutes les choses qui arrivent dans tout le cours du temps qui s'écoule comme si elles étaient présentes, sans que cela impose de nécessité à ce qui est contingent.

(18) En outre, si la science divine n'impose pas de nécessité à ce qui est contingent, il en va de même pour l'agencement suivant lequel la Providence dispose toute chose. En effet, Dieu dispose les choses de la même manière qu'Il les réalise : ce qu'Il ordonne par sa sagesse, Il l'accomplit par sa puissance, sans que l'ordre des choses soit contrarié en rien.

(20) En effet, la puissance divine influe sur les choses de telle sorte que chacune se meuve suivant le mode qui lui est propre. Ainsi, certaines choses accomplissent sous la motion divine leurs actions par nécessité, comme les mouvements des corps célestes ; d'autres de manière contingente et agissant quelquefois de façon déficiente, comme c'est le cas des corps corruptibles : parfois en effet l'arbre se trouve empêché de fructifier et l'animal d'engendrer. Ainsi donc la sagesse divine agence les choses de telle sorte que ce qui se produit relève des modalités de leurs causes propres. Or le mode d'action qui est naturel à l'homme, c'est d'agir librement et non sous la contrainte de quelque nécessité, parce que ses facultés rationnelles portent sur des objets opposés. Ainsi donc Dieu dispose-t-Il les actes humains de telle sorte toutefois que ceux-ci ne soient pas soumis à la nécessité mais proviennent du libre arbitre.

(22) Voici donc ce qu'il nous a semblé devoir écrire au sujet des questions posées, dont nous avons cependant traité ailleurs de manière plus complète.