

## LA "VOLONTARIÉTÉ" DU PÉCHÉ ORIGINEL SELON LES SALMANTICENSES ET SAINT THOMAS D'AQUIN

SUMMARIUM. Voluntarietatem peccati originalis Salmanticenses explicant eo quod Adam fuit caput nostrum physicum et morale. Huic primae quaestioni duplex alia arcte connectitur: I. quaestio de transmissione peccati originalis, quam AA. nostri duplici via exponunt, alia « seminis vitiati », alia non-retractationis peccati Adami pro unoquoque nostrum in particulari, semine vitiato se habente ut elemento inchoativo, peccato non retractato ut elemento completivo; II. quaestio de debito peccati originalis, quam licet unice respectu B. V. Mariae instituant, nihilominus universaliter proponunt ut profundius eam elucubrare queant: debitum simpliciter habent illud quod vocant fundamentale et constare dicunt, praesupposito decreto divino quo Adam constitutus fuit caput nostrum morale, ex omnibus illis elementis quae ad transmissionem eiusdem peccati concurrunt.

Quamvis Salmanticenses explicite appellent ad auctoritatem s. Thomae, ubi voluntarietatem peccati originalis suo modo explanant, dubitari tamen licet an mens eorum sit etiam mens s. Thomae; contrarium ipsi innuere videntur.

Quamvis Salmanticenses expressis verbis adversentur doctrinae Catharini de essentia peccati originalis, nihilominus videntur, modo tacito, multum hausisse ex eius operibus, necnon ex elucubrationibus Suarez, ubi sermonem habent de eiusdem peccati voluntarietate.

Le péché originel est un mystère non précisément à cause de ses éléments constitutifs — à peu d'exceptions près, les théologiens admettent qu'il est la privation de la justice originelle et que, par conséquent, son essence s'explique en fonction de celle-ci —, mais par ses rapports avec notre volonté libre. En effet, que la privation de la justice originelle soit imputable à tous les descendants d'Adam, cela ne peut évidemment se faire s'il n'y a pas de rapport entre le péché du premier homme, qui fut la cause de cette privation, et notre volonté libre, ou, en d'autres termes, si notre volonté n'a eu aucune part dans le péché d'Adam.

La question revient, en somme, à déterminer la relation qui existe

entre notre volonté et celle d'Adam, — question fort discutée ainsi que beaucoup d'autres.

On distingue ordinairement, en la matière, trois classes de théologiens : ceux qui prétendent qu'Adam ne fut que le chef physique de l'humanité ; ceux qui le considèrent uniquement comme chef moral, et ceux qui voient en lui le chef physique et moral.<sup>1</sup> Il est des auteurs qui rangent les Salmanticenses parmi les partisans de la deuxième sentence, tandis que d'autres affirment qu'ils se tiennent plutôt du côté de la troisième ; d'aucuns les proclament disciples de Catharin, mais d'autres les opposent à ce docte dominicain.<sup>2</sup>

C'est pourquoi nous avons cru qu'un examen minutieux de leur doctrine s'imposait. C'est le but de notre étude. Nous examinerons en premier lieu leurs positions quant à la « volontariété » du péché originel ; nous attirerons ensuite l'attention sur deux questions connexes,

<sup>1</sup> Pour un aperçu général de la question, voir A. GAUDEL, *Péché originel*, dans *Dict. de théol. cathol.*, 12, 431-606 surtout, et A. VAN HOVE, *De erfsonde* (Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica, tr. XVI), Standaard-Boekhandel, 1936, p. 180-211.

<sup>2</sup> Voir p. ex A. GAUDEL, *loc. cit.*, 555 : « En commentant saint Thomas dans le sens de Catharin, ils expliquent la propagation du péché originel à l'aide d'un acte, en vertu duquel Dieu établissait Adam mandataire du genre humain, et par une transfusion de nos volontés dans celle de notre premier père qui faisait ainsi de sa désobéissance notre propre désobéissance » ; mais, selon Gaudel, Catharin soutient qu'Adam fut notre chef physique et moral ; cf. col. 528. — TH. DEMAN, *Salamanque (Théologiens de)*, dans *Dict. de théol. cathol.*, 14, 1028 ; « [...] ils s'avèrent dépendants de Catharin qui altère profondément la doctrine thomiste de la transmission de ce péché », avec un renvoi à Gaudel cité ci-dessus. — LEONARDO SCARINCI, *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino, O. P.*, Rome, 1947, établit la doctrine de Catharin : Adam chef physique et moral, et affirme que les Salmanticenses dépendent de lui (voir p. 129). — Selon A. VAN HOVE, *loc. cit.*, p. 184, ils ne soutiennent que la fonction de chef moral. — A. TANQUEREY-J. B. BORD, *Synopsis theologiae dogmaticae*, éd. 24, 1936, p. 589-593 (= n. 929-933) parle d'une façon qui rend difficilement intelligible son opinion. — MIGUEL PEINADO PEINADO, *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII*, dans *Archivo teológico granadino*, 8 (1945), p. 9-56, distingue deux grands courants, celui du chef physique et moral dont Fr. de Vitoria (1492-1546) est le patron, et celui du chef moral lancé par Catharin (1487-1553) ; les Salm. dépendent de Fr. Zumel († 1607) qui lui-même suit la sentence de Vitoria avec une certaine évolution ; Peinado note pour les Salm. : « [...] el mismo esquema [à savoir de Zumel], idéntica lección, pero mejor conseguida tanto por el orden sistemático, cuanto por la precisión y claridad de los términos y los conceptos » (cf. p. 39). — Enfin, SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, O.C.D., *La voluntariedad del pecado original en los Salmanticenses*, dans *El Monte Carmelo*, 48 (1947), p. 298-328, émet le jugement suivant sur la doctrine de nos auteurs : « En suma, la explicación salmanticense de la voluntariedad del pecado original marca un notabilísimo progreso en la dilucidación de este difícil problema teológico. A nuestro humilde entender, no le faltan méritos para poder considerarla como definitiva, dada la hermosa y reposada síntesis ecléctica que hace de los mejores elementos doctrinales de las dos teorías, la tomístico-salmantina y la que tiene por patrono Catarino » (cf. p. 328).

à savoir la transmission et le « debitum » du péché originel. Puis nous confronterons leur doctrine avec celle de saint Thomas. Nous terminerons notre examen par une vue d'ensemble sur les grands commentateurs du Maître aux XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles.<sup>3</sup>

## I

## LA DOCTRINE DES SALMANTICENSES

Replaçons, avant d'aborder la doctrine des Salmanticenses, le problème qui nous occupe dans l'ensemble de leur *Cursus theologicus*.

Ce *Cursus* veut être un commentaire de la *Somme théologique*, au sens large du mot. Or, dans la I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, à la question 71, saint Thomas commence, pour ainsi dire, un nouveau traité : *de vitiis et peccatis*, que nous retrouvons sous le même titre au tr. XIII du *Cursus*.

A partir de la question 75, le Docteur angélique étudie les causes du péché : d'abord sous un aspect général (q. 75), puis en particulier ; il s'agit en premier lieu des causes intérieures (q. 76-78), ensuite des causes extérieures (q. 79-83), enfin des péchés capitaux (q. 84) ; les questions 85-89 considèrent pêle-mêle les effets du péché. Les causes extérieures peuvent être les trois suivantes : Dieu que saint Thomas exclut aussitôt (q. 79), le diable (q. 80) et l'homme ; celui-ci, à son tour, peut être cause de péché pour autrui soit parce qu'il le lui suggère comme le fait le diable, soit parce qu'il le lui transmet originellement. Le traité du péché originel s'insère donc logiquement à cet endroit. Le Maître examine successivement sa transmission (q. 81), son essence (q. 82) et son siège (q. 83).

En marge de ces trois questions et en dehors des brèves annotations dont ils accompagnent le texte de saint Thomas, les Salmanticenses échafaudent trois disputes : les deux premières (disp. XIV et XV du tr. XIII), qui envisagent d'une part l'existence et la transmission du péché originel et d'autre part son universalité « quantum ad debitum illud contrahendi », se rapportent à la question 81 ; la troisième (disp. XVI) examine à fond le problème de son essence et se relie donc à la question 82.

<sup>3</sup> L'unique étude qui traite partiellement de notre objet est celle du P. Siemeón citée à la note précédente ; « partiellement » en ce sens que l'auteur n'examine que la « volontariété », et nullement la transmission et le « debitum », ni l'habitude des Salm. vis-à-vis de s. Thomas.

Seules les deux premières font l'objet de notre étude. Nous tâcherons d'en dégager une synthèse à travers les « dubia », les exposés, les preuves et les objections.

### A. *Adam, chef physique et moral de l'humanité.*

Énonçons tout de suite la thèse des Salmanticenses telle qu'ils la formulent eux-mêmes :

« Dicendum igitur est peccatum originale ad posteros Adami descendens esse illis per se et intrinsece voluntarium, non formaliter per modum exercitii, sed terminative per modum effectus : non quidem physice ex ordine ad propriam uniuscuiusque voluntatem, sed moraliter ex ordine ad voluntatem Adami, quatenus fuit voluntas capitis continentis ex Dei institutione voluntates ipsorum ». <sup>4</sup>

En d'autres termes, le péché originel est un péché habituel résultant de la désobéissance du premier homme en tant que notre chef physique et moral.

Les Salmanticenses ne gaspillent pas beaucoup de paroles à prouver cette assertion. Il n'entre nullement dans leur intention d'apporter de longues preuves, mais plutôt de s'en tenir à des remarques et distinctions essentielles. <sup>5</sup>

Recueillons brièvement et dans un ordre logique les idées-maîtresses.

1. Le péché originel, en tant que vrai péché, doit nécessairement être par soi et intrinsèquement volontaire. En effet, la raison de volontaire est si étroitement liée à la notion de péché que celle-ci est inconcevable lorsque celle-là est éliminée. Cette assertion n'exige donc aucune preuve ; elle coïncide plutôt avec l'existence même du péché originel. Les Salmanticenses l'avouent :

« [...] potius deberet supponi, quia nec ratio peccati, quam ei tribuimus, sine voluntario consistere valet, nec nos aliunde effi-

<sup>4</sup> *Tr. XIII*, disp. 16, n. 38, § 2. Cette première question est surtout traitée au *dubium* 2, n. 29-59 (éd. Lugduni, 1679 [la première réédition avant l'achèvement du cours entier], 514a-523a ; éd. Palmé [« la réédition devenue courante », Th. Deman, dans *Dict. de théol. cathol.*, 14, 1020], t. 8, 1877, p. 26a-38a).

<sup>5</sup> « Cuius decisio non tam prolixis argumentis quam animadversionibus et distinctionibus, quibus praedicti voluntarii modus et conditio innotescat, tradenda est » (n. 29).

cacius probare possumus praedictum peccatum posteris Adami voluntarium esse nisi quia in illis peccatum est ». <sup>6</sup>

2. Le péché originel est un péché habituel, et comme tel il ne consiste pas dans un acte de la volonté, mais dans l'effet de cet acte. Les Salmanticensis l'appellent un « voluntarium terminative » et font une distinction qui n'est pas sans réelle importance, surtout là où il est question de la transmission du péché originel. En effet, les « voluntaria terminative » peuvent être d'un double genre : les uns, bien que procédant d'un acte de la volonté, pourraient aussi bien être produits d'une autre façon, et en tout cas ils persistent indépendamment de la volonté ; tel est p. ex. l'habitus d'une vertu. Les autres, au contraire, ne peuvent être causés et ne peuvent durer que dépendamment de la volonté ; c'est le cas du péché habituel.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Loc. cit. ; cf. n. 38, § 2 : « Prima huius assertionis pars [...] supponenda potius videbatur [...], quia supposita existentia peccati originalis, perspicue habetur debere esse per se voluntarium, cum iuxta communem theologorum et philosophorum sententiam nullum quod intrinsece peccatum est, sicut est originale, sine voluntario per se et intrinseco valeat consistere ». — Pour l'existence du péché originel, voir dub. 1, n. 2-14 (éd. 1679, p. 505a-509b ; éd. Palmé, p. 14a-20b) ; nous y lisons les preuves, désormais traditionnelles, tirées de l'Écriture Sainte et des Pères, puis quelques arguments de convenance, entre autres celui de saint Thomas, *C. Gentes*, IV, 52, au sujet duquel ils écrivent : « Quamvis huius rei, utpote ex facto et libera Dei ordinatione dependentis, non habeamus rationem naturalem demonstrativam, probabilem tamen et valde congruentem adducit D. Thomas 4 contra gent., cap. 52, ex suavi et communi lege divinae providentiae » (cf. n. 11).

<sup>7</sup> n. 30-31. Voici le texte : « Est autem duplex voluntarium : aliud consistens in actuali voluntatis exercitio, sive positivo sive privativo, quod dicimus *voluntarium formale* ; quo pacto se habent omnes actus et omissiones quae voluntas elicit vel imperat. Aliud vero quod se habet ut terminus et effectus praedicti exercitii importatque respectum ad voluntatem non omnino immediate, sed mediante voluntario formali, medio quo processit. Et quamvis hoc posteriori modo possit dici *voluntarium* omne quod est voluntatis effectus, adhuc tamen inter huiusmodi effectus est discrimen ; nam aliis convenit per se et intrinsece talis processus a voluntate respectusque ad [éd. Palmé : in] illam, sicut convenit actibus ab ea elicitis ; et ideo neque in rerum natura poni valent nisi ex influxu, consensu et approbatione voluntatis, neque postquam semel existunt possunt conservari vel concipi sine respectu ad illam et ad praedictum consensum non retractatum dependenterque ab illo ut termino connotato per se. Huiusmodi est [...] peccatum habituale quod actuali transacto remanet et denominat habitualiter *peccatorem*. Unde in his ratio *voluntarii terminativi* invenitur per se et intrinsece. Aliis vero totum hoc convenit per accidens et extrinsece, quia videlicet de facto habeant esse a voluntate, possent tamen, saltem quantum est ex se, alia via produci possuntque postquam semel producta sunt, sine respectu ad illam permanere, Et hoc modo dicuntur *terminative voluntarii* omnes effectus qui per influxum voluntatis ad extra ponuntur, et etiam habitus tam virtutum quam vitiorum qui voluntarie producuntur ad intra » (n. 30). Au n. 31, les Salm. appliquent cette doctrine au péché originel. — Pour la notion et les divisions du volontaire, voir *Tr. X. De voluntario et involuntario*, disp. 1 (éd. 1679, t. 3, p. 301b-311a ; éd. Palmé, t. 5, 1878, p. 403b-418a).



Comme nos auteurs dénomment le péché originel « formellement » péché, mais « terminative » volontaire, une objection spacieuse qu'ils se font eux-mêmes, leur permet de préciser quelque peu et de justifier la terminologie qu'ils emploient. L'on prétend : le péché originel étant dit « formellement » péché, il doit de même être dit « formellement », et non « terminative », volontaire. Mais ils répliquent, tout en concédant qu'on pourrait, et non sans raison, l'appeler un « volontaire formel », que la nécessité d'éviter une terminologie équivoque les dissuade. Car les notions de « volontaire formel » et de « péché formel » ont chacune un sens strict et un sens large. Au sens strict, est péché formel toute chose dite, faite ou convoitée contre la loi éternelle ; est volontaire formel tout ce qui, connaissance conjointe, procède d'un principe intrinsèque ; ce qui évidemment ne se vérifie que quant au péché et au volontaire actuels. Mais la notion de péché formel peut aussi, dans un sens large, s'appliquer au péché habituel en tant que celui-ci comporte une inimitié vis-à-vis de Dieu, et celle de volontaire formel à ce qui n'est que l'effet d'un acte de la volonté. Cependant, une telle façon de parler obscurcit la distinction nette surtout entre le volontaire formel proprement dit et le volontaire « terminative », et par conséquent il convient de conserver cette dernière terminologie. La chose n'étant pas si urgente quant à la notion de péché, l'on peut, sans crainte d'équivoque, continuer à appeler le péché originel un péché formel, vu qu'il se distingue encore suffisamment du péché actuel.<sup>8</sup>

3. Le péché originel, en tant que péché habituel, ne procède pas d'un acte de notre propre volonté considérée en elle-même, mais d'un acte de la volonté du premier homme, chef physique et moral de l'humanité. Le lien qui rattache le péché originel à notre volonté n'est donc pas physique, mais moral, et le péché originel lui-même ne nous est imputable qu'en tant que la volonté d'Adam était moralement notre volonté .

Nous touchons le nœud de la question :

« [...] quia voluntarium per se, etiam terminative dictum, debet esse suo modo *ab intrinseco*, valde hic urget quo pacto voluntas Adami possit dici intrinseca respectu peccati originalis existentis in hoc puero, ac proinde ipsum peccatum non solum Adamo, sed ipsi etiam puero voluntarium sit ». <sup>9</sup>

<sup>8</sup> n. 4<sup>o</sup>.

<sup>9</sup> n. 31.

Les Salmanticenses établissent d'abord une distinction entre volonté « physique » et volonté « morale » :

« [... est] observandum voluntatem dupliciter dici alicuius : vel physice quia realiter existit in illo, vel moraliter quia licet sit in alio supposito et physice separata, continet tamen in se voluntatem et consensum illius cuius dicitur voluntas, et hac ratione censetur moraliter illi unita et quasi ipsius propria ».

Puis ils expliquent la chose à l'aide d'une double comparaison empruntée d'une part à ce qui se passe dans les communautés, où les membres commettent au chef ou au supérieur la faculté d'agir en leur nom, ou tout simplement entre deux individus : p. ex., la volonté du mandant est supposée être celle du mandataire ; et d'autre part à ce qui est établi par le droit civil ou ecclésiastique : la volonté du père est présumée être celle du mineur, la volonté du tuteur, celle du pupille, etc.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> n. 32-33. Après avoir apporté les exemples de la communauté et du mandataire, les Salm. poursuivent au n. 33 : « Caeterum haec translatio proprii consensus in alienam voluntatem multipliciter fieri potest. Nam aliquando fit per actum proprium illius suppositi cuius consensus in alium transfertur, sicut in exemplis adductis. Aliquando vero fit etiam sine ullo consensu proprio talis suppositi per solam voluntatem principis qui ratione supremæ potestatis habet sufficiens dominium et facultatem transferendi voluntates plurium in unam alicuius ut in capitalem, ita ut quicquid ab isto prout munus capituli gerente factum fuerit, ab illis etiam fieri et approbari censetur [suivent les exemples du pupille et du mineur]. Cf. n. 54 où l'« intrinsecum » est divisé comme le « voluntarium », à savoir « physice et moraliter » : « Intrinsecum physicum est quidquid re ipsa inhaeret subiecto denominato. Intrinsecum vero moraliter dicitur quod iuxta communem aestimationem ita se habet et idem praestat ac si inhaereret ». Au n. 65 : « [...] esse aliqua voluntaria moraliter, et non physice, non est intelligendum respectu voluntatis a qua accipiunt voluntarii rationem secundum se consideratae — ab hac enim omne voluntarium debet physice procedere, — sed facta collatione ad personam cui attribuuntur. Quatenus voluntas a qua voluntarium procedit aliquando existit physice in tali persona, et tunc dicitur *voluntarium physicum* ; aliquando autem existit in alio supposito, sed quia hoc vices illius gerit, reputatur moraliter talis voluntas ac si esset in illa persona cuius tale suppositum vices gerit et moraliter voluntas eius vocatur ; et ex hoc ipsum voluntarium a tali voluntate physice procedens dicitur respectu praedictae personae *voluntarium morale* ». Dans leur traité *De voluntario et involuntario*, disp. I, n. 21 (éd. 1679, t. 3, p. 307 ; éd. Palmé, t. 5, p. 412), les Salm., distinguant le volontaire physique d'avec le moral, affirment que la translation de la propre volonté dans celle d'un autre peut se faire de quatre manières : « Primo, cum aliquis per se ipsum dat consensum alteri ut quidquid ab eo nomine ipsius actum fuerit, ipse ratum habeat ; quo pacto consensus et voluntas mandantis transfertur in mandatarium, et voluntas constituentis sibi procuratorem in procuratorem constitutum. Secundo, fit dispositione iuris aut iudicis ; qua ratione voluntas tutoris censetur voluntas minoris, et mariti uxoris in aliquibus. Tertio, quia unus naturaliter continetur sub alterius potestate et dominio, sicut filius parvulus continetur sub patris potestate, et ideo voluntas patris disponentis de illo reputatur ut voluntas ipsius filii. Tandem id fieri potest ex pacto quod unus acceptat pro se et in se contentis ; ut si Petrus accipiat privilegium sibi

Or, si un législateur humain jouit d'une telle faculté qu'il puisse établir un lien entre deux volontés de sorte que ce qui est fait par l'une soit réputé fait par l'autre, même antérieurement à son consentement, personne ne songera à dénier cette même faculté à Dieu tout-puissant. La raison en est évidente :

« [...] quoniam Deus ex se habet maius et excellentius dominium nostrarum voluntatum quam quaelibet humana potestas et quam nos ipsi [...] Eo praesertim quia sicut Deus ex eo quod summe potens est, potest in omnes effectus omnium causarum et in omnes modos possibiles, ita quia est summe Dominus, debet esse potens ad omnis domini translationem et secundum omnem modum possibilem ». <sup>11</sup>

Du fait même la distance qui sépare l'action de Dieu de celle du législateur humain ou d'une personne humaine quelconque est manifeste. Le législateur humain ne peut agir qu'en vue d'effets juridiques à obtenir — une action morale éventuellement mauvaise de la part du père ou du tuteur n'est nullement imputable au mineur ou au pupille —, et si p. ex. le mandataire accomplit une action illicite en vertu du mandat reçu, le mandant avait déjà péché avant lui par l'acte même de sa volonté qui constituait le mandat. Les exemples d'ordre juridique apportés à l'appui n'expliquent donc pas la nature intime de notre cas ; ils servent tout au plus à nous persuader de la non-inintelligibilité du péché originel que la révélation nous fait connaître.<sup>12</sup> Le péché originel est unique,

et posteris ex conventionem quod, si certam conditionem adimpleat, privilegium omnibus conservetur, sin minus, omnes illum (!) amittant ; tunc praevaricante Petro non solus ipse dicitur voluntarie amittere privilegium, sed etiam posteri censentur voluntarie illud perdidisse ».

<sup>11</sup> n. 34 ; il y est fait appel à s. Aug., *De corrept. et gratia*, 14, 45 (PL, 44, 944). Cf. n. 48 : « Cum enim Deo, utpote omnium Creatori plenissimum sit dominium quarumlibet voluntatum omnesque earum motus et actus eminentissime contineat, non est cur ei repugnet aliquas inter se moraliter unire et earum consensus in unam quam voluerit transferre in ordine ad effectus quantumcunque intimos ; sufficitque nullam in hoc adesse implicationem, [...] ut sit Deo concedendum ».

<sup>12</sup> n. 50 : « [...] in exemplis quae ad hoc declarandum adduci solent, nunquam invenietur quod una voluntas possit ita transfundi in aliam ut peccatum istius illi imputetur, nisi ex parte voluntatis transfusae adfuerit proprius consensus inordinatus, in quo potius quam in actu alterius peccatum eius consistet ; quia cum omnia huiusmodi peccata personalia sint, nequeunt aliter quam propria et personali voluntate committi. Ex quibus liquet praedicta exempla non adduci ut omnino adaequata rei de qua agimus, quia modus voluntarii in peccato originali repertus adeo est specialis et sibi proprius ut nusquam alibi inveniat ; deserviunt tamen similia exempla ad aliquam eius explicationem et ut, supposita fide de existentia talis peccati, suadeant non esse impossibile aut inintelligibile ». Voir au n. 45 une parenthèse remarque quant à la comparaison que fait saint Thomas dans le *De malo*, q. 4, a. 1, in corp.

car il n'est nullement du domaine de la puissance humaine d'unir des volontés de façon que la faute de l'une soit imputable aux autres. Ce domaine est réservé à Dieu :

«[...] apud homines fatemur non adesse facultatem uniendi alienas voluntates in ordine ad effectus ita intimos, sicut necesse est ad peccandum, sed solum in ordine ad alios magis externos qui humanae potestati subduntur. Ratio vere est quia peccatum non contingit nisi per aversionem a fine ultimo, vel immediate si sit mortale, vel dispositive si sit veniale ; unde ille dumtaxat potest unam voluntatem cum alia unire taliter quod peccatum unius alii imputetur, qui potest illas ad praedictum finem ordinare et circa talem ordinationem quicquid voluerit disponere ; quod esse proprium solius Dei manifeste constat ». <sup>13</sup>

Néanmoins les Salmanticenses présument que Dieu même, « saltem secundum communem cursum operando », ne peut agir ainsi par rapport à toute l'humanité qu'à deux conditions, à savoir :

1) celui qui agit au nom de tous doit être le premier homme qui contient physiquement, bien que d'une façon virtuelle, les volontés de tous ses descendants :

«[...] licet praedicta voluntatum transfusio potius sit aliquid morale quam physicum immediateque ex libera Dei ordinatione dependeat, est tamen satis probabile requirere pro fundamento virtualement continentiam physicam illarum voluntatum quae transfunduntur in eo in quem transfusio fit. Unde nec Deus, saltem secundum communem cursum operando, posset omnes voluntates humanas in alium transfundere quam in Adamum omnium protoparentem, qui tanquam primum naturae suppositum omnia alia physice virtualiter continebat. Et ratio est, quia praedicta transfusio est talis conditionis ut ratione eius verificetur actum procedentem a voluntate unius personae procedere quoque ab alia, atque adeo requirit quod una aliquo modo sit alia, cumque non sit illa formaliter, oportet ut sit ea virtualiter eo quod virtualiter ipsam continet ». <sup>14</sup>

<sup>13</sup> n. 48.

<sup>14</sup> n. 49. Bien que les Salmanticenses emploient l'expression « satis probable », nous croyons qu'il s'agit d'une nécessité qui est absolue à leurs yeux. Les textes parallèles en sont une confirmation — cf. p. ex. n. 55 : «[...] peccatum Adami fuisse nobis voluntarium per modum actus et non tantum in potentia, si haec cadant supra ipsum voluntarium. Ad hoc autem non fuit necesse quod essemus tunc actu et formaliter in ipso Adamo, sed sufficit quod fuerimus in eo virtualiter ratione continentiae physicae in eius virtute generativa, et etiam moraliter ratione divini decreti constituentis illum caput morale nostrum et in eius voluntate omnium nostrorum voluntates statuentis [...] », et les textes cités plus loin aux notes 24-28, — de même que la seconde condition, à la note suivante.

2) En second lieu, il est requis que le péché à transmettre soit un péché de la nature qui se propage avec la nature humaine :

« [...] peccatum quod potest aliena voluntate committi, solum posse esse peccatum naturae ; personalia enim indispensabiliter postulant procedere a voluntate propriae personae. At naturae peccatum nequit aliter quam cum ipsa natura atque adeo a generante illam traduci. Solus ergo ille qui fuerit caput naturae et naturae in aliis propagator, poterit per modum capitis moralis peccatum in eos transmittere ». <sup>15</sup>

Cette seconde condition est en même temps une confirmation de la première.

Ainsi les Salmanticenses nous manifestent clairement leur opinion : le péché originel, chez nous, n'est volontaire qu'en tant qu'il est le péché du premier homme, notre chef physique et moral. Ces deux qualités sont absolument nécessaires : celle de chef physique comme point de départ et fondement, — c'est l'élément « inchoatif » ; celle de chef moral comme dernière raison, — c'est l'élément « complétif ». La première, Adam la possédait de par soi en tant que premier parent ; la seconde y fut ajoutée par une libre disposition de Dieu. Il se comprend donc que nos auteurs insistent de préférence sur le rôle de chef moral :

« Non enim ex eo dumtaxat quod esset naturale principium, munus moralis capitis obtineret nisi accederet praedicta Dei ordinatio, ut patet in aliis parentibus proximis qui licet sint principium naturale suorum filiorum, non idcirco habent esse caput morale, saltem eo modo quo fuit Adami [éd Palmé : Adamus], imo neque alio usque dum legis vel superioris ordinatio accedat ». <sup>16</sup>

<sup>15</sup> n. 49. Dans le même sens un peu plus haut : « [...] peccatum unius nulla alia via posse in alium transire, ita quod vere et intrinsece huius peccatum sit, nisi per generationem qua communicata natura destituta gratia, communicatur culpa originalis in ea gratiae destitutione consistens. Solus ergo ille qui fuerit caput naturae et posteriorum genitor, poterit in eos peccatum transmittere atque adeo fieri caput eorum morale per praedictam continentiam voluntatum ».

<sup>16</sup> n. 35. De ceci cependant il ne faut nullement conclure qu'Adam ait été seulement cause morale de notre péché. A en croire les Salm., Vasquez, Zumel et Curiel s'opposeraient à toute causalité efficiente physique de la part d'Adam ; cf. n. 117. Les Salm., eux, soutiennent à la fois une causalité efficiente physique par rapport à notre péché originel (cf. n. 60-68, 117-119 ; éd. 1679, 523a-536b, 543a-544a ; éd. Palmé, 38a-42b, 63b-64b), et une causalité morale par rapport aux peines concomitantes (cf. n. 120-131 ; éd. 1679, 544a-547b ; éd. Palmé, 64b-69b).

N'attachons pas trop d'importance aux expressions qu'emploient les Salmanticenses pour expliquer leur point de vue. Le terme « pacte » est d'un usage courant dans l'Écriture Sainte,<sup>17</sup> et les expressions « transfusion », « translation » ou « inclusion » de nos volontés dans celle d'Adam leur ont été inspirées par les exemples juridiques auxquels ils recourent,<sup>18</sup> sinon par les auteurs de qui ils dépendent ; car il n'est pas exclu a priori qu'en réalité ils soient tributaires de Catharin.

Du côté de Dieu, il n'y a aucune raison qui milite contre une possible admission de la double fonction de chef physique et moral dans la personne d'Adam vis-à-vis de toute l'humanité. Il n'y a même aucun inconvénient du côté des hommes. Parmi les quelques objections que se font les Salmanticenses, une seule semble, à première vue, s'attaquer à l'inclusion de notre volonté dans celle d'Adam et, par conséquent, à la qualité de chef moral. Mais à la bien considérer, elle se dresse contre l'existence même du péché originel et vise donc toute sentence qui essaie d'expliquer les rapports du péché originel avec notre volonté libre.

Voici la difficulté. Dieu ne fait rien au détriment de ses créatures. Or, l'inclusion de notre volonté dans celle d'Adam, s'étant accomplie sans notre consentement, nous expose, indépendamment de notre vouloir, au péril d'une damnation éternelle. Il est donc peu probable que Dieu ait établi les choses de telle façon.

Mais nos auteurs considèrent la question sous un autre aspect : il ne s'agissait pas en premier lieu d'une solidarité avec Adam dans le péché, mais dans la justice originelle. Cette dernière était un don si précieux que personne ne l'aurait refusé dans le cas où Dieu lui aurait demandé personnellement son consentement. Être exclu du pacte signifiait par conséquent être privé d'un bien inappréciable.<sup>19</sup>

Reste maintenant à prouver que Dieu ait de fait établi Adam notre chef physique et moral. Quant à la qualité de chef physique, nous l'avons dit plus haut, la chose ne présente aucune difficulté : Adam l'était parce

<sup>17</sup> Le terme « pacte » se lit disp. 14, n. 11 — où les Salm. affirment : « [...] hoc pactum (sive fuerit expressum vel formale, sive solum virtuale et implicitum, quod non refert) [...] » ; notons d'ailleurs qu'ils parlent assez souvent d'un décret divin —, 36, 52 ; disp. 15, n. 13, 15, 50, etc. Pour l'Écriture, voir note 20.

<sup>18</sup> Les termes « transfusio », « inclusio », « translatio », etc. se lisent constamment sous la plume des Salm. ; voir p. ex. disp. 14, n. 32-33 en général, n. 34-38, 41, 48-52, 145, et disp. 16, n. 25-26, 40-41, etc. pour notre question.

<sup>19</sup> n. 52. Cf. disp. 15, n. 15.

qu'il était le protoparent. Que Dieu ait ajouté à cette première fonction celle de chef moral, les Salmanticenses le lisent dans la Sainte Écriture et chez les Pères.<sup>20</sup> Ils croient même retrouver leurs propres idées chez saint Thomas, et notamment dans le *De malo*, q. 4, a. 1, et dans *II Sent.*, dist 30, q. 1, a. 2. Toute l'humanité y est considérée comme un grand corps, dont chaque membre — chaque homme — revêt une double modalité, celle de membre comme membre, c'est-à-dire considéré comme partie du corps, et celle de membre comme individu, c'est-à-dire pris en lui-même. A cette double modalité correspond un double mode d'agir : comme individu il produit des actes dont lui seul est responsable ; comme membre du corps il peut participer à la faute du chef en tant que chef, c'est-à-dire du premier homme dont la volonté peut être considérée comme volonté de la nature.

Nos auteurs reprennent les données de saint Thomas dans le texte suivant :

« [...] semel Adamo constituto a Deo capite naturae humanae, consequenter omnes eius posterii constituti sunt membra illius capitis, atque adeo ex illo tanquam ex capite et ex his tanquam ex membris intelligimus coalescere communitatem humanam in modum corporis mystici et cuiusdam totius, uti coalescunt aliae communitates ex principe vel superiori sicut ex capite et ex inferioribus sicut ex membris. Ac proinde tam Adamus quam caeteri habent considerari dupliciter : vel ut personae particulares divisae et separatae, vel ut partes illius totius caputque et membra praedicti corporis, morali quadam unione copulati. Unde duplex voluntas debet in unoquoque illorum distingui : alia quae convenit illi ut personae particulari quae erit voluntas propria et personalis, alia quae convenit illi ut parti praedicti totius, quae debet esse voluntas totius naturae communis pro omnibus suis suppositis ; cumque haec communis voluntas non posset physice in omnibus illis existere, oportuit ut esset in primo sicut in capite naturae, indeque omnia alia moveret et dirigeret. Ex quo etiam fit quod sicut illud, quod procedit a voluntate propria et personali uniuscuiusque, est illi voluntarium ut personae particulari, ita quod procedit a voluntate totius naturae existente in primo eius supposito, debet esse singulis voluntarium quatenus sunt membra illius totius partesque et inferiora ipsius naturae ».<sup>21</sup>

<sup>20</sup> n. 35-38. Les textes de l'Écriture sont, en dehors de *Rom.*, V, 12 : « in quo omnes peccaverunt », *Gen.*, XVII, 14 et *Ps.*, CXVIII, 119, vus à travers l'interprétation de saint Augustin, *De civit. Dei*, XVI, 27 (PL. 41, 506), puis *Osee* VI, 7, dont les Salm. affirment que s. Jérôme (cf. *Comm. in Oseam*, II, 6, 7 ; PL. 25 (éd. Garnier), 869-870), s. Cyrille d'Alex. (cf. *Comm. in Oseam prophetam*, 66 ; PG, 71, 169) et d'autres l'interprètent du pacte conclu au Paradis terrestre. Parmi les Pères, saint Augustin tient la première place.

<sup>21</sup> n. 42. Pour les textes de s. Thomas, voir n. 43-46.

Les Salmanticenses sont convaincus que l'explication qu'ils proposent offre la meilleure solution au grand problème qui les occupe :

« [...] supposita traductione peccati originalis quam fides docet, necessario quaerenda est aliqua via qua voluntarium eius explicetur, illaque est praeferenda quae ad id magis consona et accommodata censeatur. Non est autem excogitabilis alia via ad praedictum voluntarium declarandum ita consona sicut ista quam eligimus, ut intuitu constabit. Debet igitur ea praeferrī, ac proinde quicquid necessarium fuerit ut de facto subsistat, debemus credere fuisse a Deo factum ». <sup>22</sup>

\* \* \*

En marge de cette question principale et par mode de corollaire, les Salmanticenses examinent quelques problèmes de second rang, — problèmes qui nous semblent superflus, mais qui ne l'étaient nullement pour eux ni pour saint Thomas que nos auteurs suivent ici pas à pas. N'y attachons cependant que l'importance qu'ils méritent, et qu'ils paraissent avoir avant tout aux yeux mêmes des Salmanticenses, celle de confirmation de la thèse fondamentale : le rôle de chef physique et moral est absolument requis afin que le péché du père puisse être imputable et se transmettre aux fils. Et bien qu'ils échafaudent de subtils raisonnements et qu'ils s'appliquent à expliquer de façon digne les textes de saint Thomas qui, à première vue, semblent contredire leur exposé, ils ne perdent toutefois jamais de vue l'assertion centrale ; c'est même celle-ci qui impose partout une solution.

1. La première question qu'ils se posent est la suivante : Est-ce que le péché d'Adam, qui de fait a consisté dans la transgression du précepte positif donné par Dieu, fut cause de la perte de la justice originelle précisément parce que tel péché « déterminé », ou parce que « premier » péché ? Tout en admettant que Dieu pouvait, « lege absoluta », faire dépendre la conservation, et donc la transmission de la justice originelle, d'un précepte déterminé, les Salmanticenses n'hésitent néanmoins pas à affirmer, à la suite de saint Thomas, que, « *attenta communi providentia et vi praesentis legis* », la permanence de la justice originelle était conditionnée par l'absence de tout péché. La preuve en est que par n'importe quel péché Adam aurait perdu la grâce sanctifiante, élément formel primaire de la justice originelle, car la grâce est incompatible avec le

<sup>22</sup> n. 38.

péché. Mais alors il faudrait dire qu'il aurait perdu la justice originelle elle-même et, par conséquent, la vertu surajoutée à son « semen » pour la transmettre — nous parlerons plus loin de ce « semen vitiatum » —; qu'il aurait, en somme, péché en tant que chef moral de l'humanité et par le fait même perdu cette qualité de chef. Parmi les partisans de la sentence opposée, les Salmanticenses citent Suarez.<sup>23</sup>

2. Il résulte clairement de l'Écriture Sainte que seul Adam a été établi chef moral de ses descendants ; seul donc son premier péché est un péché de la nature qui se transmet avec la nature humaine. Tous les autres péchés soit d'Adam lui-même, soit de ses descendants, sont des péchés personnels qui n'engagent que le pécheur. Cette constatation permet de résoudre trois problèmes.

a) Les péchés des proches parents ne sont pas imputables ni transmis à leurs propres descendants.<sup>24</sup>

b) De même, dans le cas hypothétique où non Adam, mais un de ses descendants aurait péché, ce péché aurait été strictement personnel. Cependant saint Thomas semble soutenir ici une sentence contraire. Les Salmanticenses se tirent d'affaires par une distinction subtile : le Maître ne parle peut-être pas de ce qui se serait passé « ex vi decreti absoluti quod scimus Deum habuisse de facto, cum decrevit peccatum Adami permittere », mais « ex vi alterius [decreti] quod probabiliter credere possumus [Deum] habiturum in casu illo, scilicet si decrevisset non permittere lapsum Adami, permittere autem lapsu alicuius filii ». Et ils ajoutent par manière de preuve :

« Certum est enim quod in illo casu, attenda suavi providentia, plures res postularent aliter disponi quam de facto, peccante Adamo rebusque ut nunc adeo stabilitis, dispositae sunt, et alia essent quam multa Dei decreta absoluta atque fuerunt de facto, sicut alia essent multa decreta quae Deus haberet si status iustitiae originalis esset permansurus, ab his quae de facto habuit pro praesenti statu [...] Neque ita loqui de divinis decretis omnino est divinare, sed prudenter conicere quod verosimilius esset futurum, attentis omnibus quae in statu illius hypothesis suavis providentia et rerum cursus, cui regulariter Deus sua decreta accommodat, postularet. Hoc namque esset ut sanctitas et iu-

<sup>23</sup> n. 132-144 (éd. 1679, p. 547b-552a ; éd. Palmé, p. 69b-75a). Les principaux textes de s. Thomas sur lesquels les Salm. fondent leur explication sont *II Sent.*, dist. 33, in expositione textus ; q. 1, a. 1 ; dist. 21, q. 2, a. 2, ad 2 ; *Ad Rom.*, V, lect. 3 ; *De malo*, q. 4, a. 8 ; *Ia IIae*, q. 81, a. 2 ; *Ia IIae*, q. 163, a. 3, ad 2.

<sup>24</sup> n. 145-149 (éd. 1679, p. 552a-553b ; éd. Palmé, p. 75a-77a).

stitia originalis solum per iustos et sanctos traduceretur, non vero per peccatorem et iustitia ipsa privatum ; atque adeo quod res ita disponerentur ut in homine qui primo esset peccaturus et praedictam iustitiam amissurus, concurrerent omnia requisita ut non pro se tantum sed pro omnibus a sé futuris eam deperderet ; quod nisi esset caput morale, fieri non valebat ». <sup>25</sup>

c) La même solution s'impose dans le cas hypothétique où non Adam, mais Ève aurait péché. Saint Thomas argumente du fait que, dans l'acte de la génération, seul l'homme est principe actif. Les Salmanticenses ne croient pas que cet argument ait une valeur apodictique, d'autant plus que les médecins « modernes » ne déniaient pas toute activité à la femme. Ils préfèrent donc faire appel, ici aussi, au fait que seul Adam a été établi chef moral. Si, cependant, ce rôle avait été également concédé à Ève, son péché se serait transmis à ses descendants. <sup>26</sup>

3. Un dernier problème se présente à nos auteurs : si, par hasard, Adam avait engendré avant son péché, est-ce que ces fils et leurs descendants auraient contracté le péché originel ? Bien que des auteurs de nom, tels Catharin pour les fils eux-mêmes, et Medina pour leurs descendants, répondent par l'affirmative, les Salmanticenses donnent la préférence à la négative : étant déjà des êtres séparés de leur père ou, en d'autres termes, n'étant plus contenus dans sa faculté générative et Adam lui-même n'étant plus leur chef moral pour ce qui concerne l'omission de la justice originelle, son péché ne pouvait leur être transmis. <sup>27</sup>

\* \* \*

Nous trouvons une autre confirmation de l'assertion principale là où les Salmanticenses admettent la possibilité d'une parfaite réintégration de la nature humaine dès cette vie, bien qu'à la suite de saint Thomas, ils pensent que cette réintégration ne soit nullement convenable.

Dans leur commentaire à l'article 4 de la *I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>*, q. 81, ils s'imaginent le cas suivant :

« Quarto an si Deus miraculose tolleret ab aliquo ex posteris Adami omnem fomitem concupiscentiae, qui iuxta Augusti-

<sup>25</sup> n. 151 et 153. Pour la question en entier, n. 150-153 (éd. 1679, p. 553b-555a ; éd. Palmé, p. 77a-79a). S. Thomas s'oppose à l'interprétation des Salm. dans le *De malo*, q. 5, a. 4, ad 8.

<sup>26</sup> Dans leur commentaire de la *Ia IIae*, q. 81, a. 5 (éd. 1679, p. 664 ; éd. Palmé, p. 217).

<sup>27</sup> Disp. 14, n. 154-159 (éd. 1679, p. 555a-557a ; éd. Palmé, p. 79a-82a).

num et Thomam est ratio in generante ut peccatum traducat, vel etiam concederet illi iustitiam originalem, nonne filii ab isto geniti contraherent originale peccatum vel sine illo nascerentur ? ».

Seul le cas de la restitution de la justice originelle nous intéresse. La réponse est nette et s'inspire de saint Thomas : quoique la réintégration puisse être purement personnelle — mais dans un pareil cas on ne pourrait parler d'une vraie réintégration de la nature —, il faut plutôt admettre qu'elle serait totale et établirait le personne à qui elle est concédée dans la qualité de chef moral :

« Observandum est dupliciter posse Deum huiusmodi iustitiam alicui conferre : vel pro se dumtaxat ut in ipso sisteret, vel pro se et pro posteris ut eam illis communicaret. Primo modo esset tantum donum personale et ideo non penitus reintegraretur per illam tota natura, sed praecise quoad illam personam ; unde et quoad ipsam personam tantum concupiscentia aboleretur. Secundo esset etiam donum naturae, utpote pro tota illa ex tunc concessum ; et sic totam eam reintegraret et ab ea tota concupiscentiam excluderet, constituereturque per illam collationem talis homo caput morale illorum qui ab ipso procederent ». <sup>28</sup>

### B. *La transmission du péché originel.*

La « volontariété » du péché originel s'explique donc par le fait qu'Adam était notre chef physique et moral. En tant que chef physique, il nous contenait virtuellement dans sa « virtus generativa » ; en tant que chef moral, il agissait en notre nom lorsqu'il transgressa le précepte de Dieu.

A ce double rôle de chef correspond un double mode de transmission du péché originel : le « semen vitiatum » qui se rattache au rôle de chef physique, et la non-rétractation du péché d'Adam pour chacun de ses descendants en particulier, que nous pouvons considérer comme une conséquence de la fonction de chef moral. Les Salmanticenses qualifient le premier de mode « communior », le second de mode « specialior ». <sup>29</sup>

<sup>28</sup> Voir éd. 1679, p. 661 ; éd. Palmé, p. 213b-214b ; cf. disp. 15, n. 33-34.

<sup>29</sup> Disp. 14, n. 69, la première voie est traitée aux n. 69-89 (éd. 1679, p. 526b-534a ; éd. Palmé, p. 42b-52b), la seconde aux n. 90-99 (éd. 1679, p. 534b-537b ; éd. Palmé, p. 52b-56b).

### a. Le « semen vitiatum ».

Les Salmanticenses partent d'un fait qui, à leurs yeux, ne souffre aucun doute et qui est clairement affirmé par saint Thomas : afin de pouvoir transmettre la justice originelle, le « semen » d'Adam, de par soi ordonné à ne propager que la nature humaine, dut être enrichi d'une vertu qui le proportionna au don à communiquer :

« [...] sciendum est quod, quia Adamo data fuit iustitia originalis non pro se tantum, sed sub eo pacto ut, si in innocentia permaneret, in omnes posteros qui per seminalem propagationem ab eo descenderent, simul cum natura et per ipsum generationis actum (modo inferius declarando) illam propagaret, consequenter eius virtuti generativae et semini superadditus fuit vigor necessarius et sufficiens ad eiusmodi propagationem. Certum est enim potentiam generativam hominis et eius semen, suae relicta naturae omnique alio destituta, solum vim habere ad humanam naturam secundum se communicandam; atque adeo pro communicanda cum illa praedicta iustitia, nova et peculiaris virtus novusque et specialis vigor necessario fuere illis superaddenda ».

Et la conclusion se déduit facilement :

« Sicut ergo per primum Adami peccatum ablata fuit physice ab illo pro se et pro tota posteritate ipsa originalis iustitia, sic a virtute eius generativa et semine ablatum fuit vigor quo pollebat ».<sup>30</sup>

Le « semen vitiatum » est donc un instrument d'Adam dans la propagation du péché originel, tout comme le « semen vigorosum » aurait été un instrument dans la transmission de la justice originelle :

« [...] quemadmodum in statu innocentiae esset consideranda in illo semine duplex ratio, alia naturalis et quasi propria secundum quam esset instrumentum generantis in ordine ad naturam secundum se communicandam alia quasi supernaturalis seu divinitus superaddita secundum quam se haberet tanquam instrumentum Dei in ordine ad propagandam cum natura originalem iustitiam; ita post peccatum debemus etiam considerare in eodem semine duplicem rationem, nempe illam naturalem secundum quam habebat esse instrumentum naturae in ordine ad illam secundum

<sup>30</sup> n. 69. Cf. n. 26, 80, 85, 108. Les textes suivants de s. Thomas sont cités au n. 69 : *De malo*, q. 4, a. 1, ad 9 ; *II Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 2, ad 4 ; dist. 20, q. 2, a. 3 ; *C. Gent.*, IV, 52, ratio 5 et 10 ; etc.

se communicandam — haec enim ratio sicut et caetera pure naturalia non sunt amissa per peccatum — ; aliam vero voluntariam et privativam ortam ex praedicto peccato Adami secundum quam erat quasi instrumentum ipsius peccati vel Adami ut sit [éd Palmé : sic] peccantis in ordine ad communicandum defectum originalis iustitiae. Sicut igitur medio praedicto semine secundum suam positivam et naturalem rationem tanquam naturae instrumento communicata fuit filiis Adami eius natura, ita medio eodem semine secundum illum defectum ex peccato ortum tanquam instrumentum ipsius peccati communicatus eis fuit defectus voluntarius praedictae iustitiae in quo consistit peccatum originale ». <sup>31</sup>

C'est l'application d'un principe général énoncé sous diverses formes :

« Defectus cuiuslibet principii redundat in effectum et similem defectum in eo inducit ».

« Quod in [...] effectibus perfectionis est tribuitur perfectioni causae ; quicquid vero est carentiae et imperfectionis in eius defectum reducit ».

« Ubi affirmatio est causa affirmationis, negatio vel privatio erit causa vel privationis vel negationis in eodem genere causae ». <sup>32</sup>

Examinons la question de plus près.

Recueillons d'abord, afin de mieux comprendre le processus, quelques données que nous avons plus amplement exposées ailleurs. <sup>33</sup> La justice originelle était composée d'un élément formel : la grâce et les vertus surnaturelles qui perfectionnaient l'âme et les facultés intellectuelles, et d'un élément matériel : les autres vertus infuses qui perfectionnaient soit ces mêmes facultés soit la partie sensitive, et une certaine disposition du corps qui s'appelle « impassibilité » ; en vertu de ces derniers éléments le corps était parfaitement soumis à l'âme et la partie sensitive à la raison. La justice originelle aurait donc été transmise de la façon suivante : les éléments corporels propagés directement par voie de génération en vertu de la vigueur surajoutée au « semen » auraient disposé le corps à l'infusion de l'âme ornée de la grâce et des vertus surnaturelles.

<sup>31</sup> n. 70. Cf. n. 100. Nous avons dit dans l'article, cité plus loin à la note 33, p. 277-278, que nous ne réussissons guère à comprendre les Salm. lorsqu'ils affirment que le « semen vigorosum » aurait été l'instrument de Dieu ; nous y citons disp. 14, n. 77-78 (qu'il faut lire n. 76-77).

<sup>32</sup> n. 71. Cf. n. 79 : « [...] si virtus positiva causae inducit perfectionem positivam in effectu, non est cur privatio virtutis causae indicat in effectu imperfectionem privativam [...] ».

<sup>33</sup> La justice originelle selon les Salmanticenses et saint Thomas d'Aquin, dans *Ephemer. carmel.*, 2 (1948), p. 265-304 ; voir surtout p. 276-277 où nous citons *Tr. XIII*, disp. 16, n. 8-9, 60 et 88. Cf. disp. 14, n. 74-75.

Or, selon saint Thomas que les Salmanticenses répètent fidèlement, la corruption de la personne (*infectio personae*), causée par le péché actuel d'Adam, a produit en lui une corruption de la nature (*infectio naturae*) ; cette corruption transmise par voie de génération cause à son tour une corruption de la personne.<sup>34</sup> Nous avons l'explication de la transmission du péché originel : le « *semen vitiatum* » ou le « *semen* » privé de sa vigueur « surnaturelle » transmet une disposition du corps qui nécessite l'infusion de l'âme privée de l'élément formel de la justice originelle ; disons même qu'il cause cette privation essentielle « *per quamdam collimationem* » selon saint Thomas, ou « *propter colligantiam* » d'après saint Bonaventure.<sup>35</sup> Le Maître explique :

« [...] *forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiae, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum recipientis* ».

Et les Salmanticenses paraphrasent :

« [...] *cum unusquisque recipiatur ad modum recipientis et forma materiae coaptetur, talis consurgit in anima perfectio vel imperfectio qualis in materia praecedit dispositio* ».

La conclusion s'impose donc :

« *Adeo in corpore prave disposito per corruptionem et privationem illius perfectionis quam iustitia originalis communicat vel praexigit, nequit non sequi anima prave affecta per corruptionis et privationis ipsius iustitiae* ».<sup>36</sup>

Pour être complet, il faut ajouter que les dispositions introduites par le « *semen vitiatum* » ne sont pas d'ordre purement dispositif. Les Salmanticenses distinguent un double genre de dispositions : les unes sont concomitantes et dépendent en tout de l'âme elle-même, les autres sont plutôt antécédentes, se tiennent du côté de la cause efficiente et ont par là une certaine influence sur l'âme :

« [...] *dispositiones requisitas ex parte corporis ad introductionem formae substantialis duplices esse : alias concomitantes quae*

<sup>34</sup> Cf. *II Sent.*, dist. 31, q. 1, a. 1 ; les Salm. y font allusion au n. 55 et 58.

<sup>35</sup> n. 81. Voir pour s. Thomas, *II Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 2, ad 5 ; pour s. Bonaventure, *II Sent.*, dist. 31, a. 1, q. 3 (cf. éd. Quaracchi, t. 2, 1885, p. 750a [= a. 2, q. 1]).

<sup>36</sup> n. 87.

sunt simul cum illa in instante generationis, et istae solum se habent materialiter dispositive, hocque dumtaxat modo in introductione animae rationalis concurrunt ad eius unionem et ad intromissionem peccati [...] Aliae autem sunt proxime antecedentes instans generationis, quae immediate terminant actionem alternativam, ab eisque tanquam a termino prius producto resultat in praedicto instante ipsa forma, vel secundum substantiam si sit materialis, vel quantum ad unionem si sit spiritalis. Huiusmodi ergo dispositiones non sunt ab anima in genere causae efficientis, sed potius e converso [...].<sup>37</sup>

Il est enfin très important de noter que le « semen vitiatum » en tant qu'instrument dans la transmission du péché originel, se rapporte directement au premier homme et nullement aux parents immédiats. Ou mieux, il faut distinguer en lui une double relation : l'une regarde ces parents, l'autre Adam, et seule cette seconde est à considérer là où il est question de la transmission du péché originel :

« [...] nota semen humanum quod est instrumentum in generatione, posse considerari dupliciter : vel prout est ab hac determinata persona, scilicet proximo parente tanquam a causa principali proxima et immediata, ab Adamo vero non nisi ut a causa mediata et remota ; vel secundum quod dicit quemdam respectum aut quasi respectum ad voluntatem Adami secundum quod fuit voluntas capitis naturae et ut talis per suum primum peccatum amisit voluntarie iustitiam originalem pro se et pro suis posteris, et ex vi talis amissionis omne semen communicativum naturae humanae a se processurum reliquit destitutum quadam vigorositate qua polleret in ordine ad tradendam cum praedicta natura iustitiam originalem [...] ; qui quidem respectus non ad voluntatem vel actionem proximi parentis, sed ad ipsam voluntatem Adami et ad eius primum peccatum immediate et per se terminatur [...] Semen ergo primo modo consideratum est proprium instrumentum generantis proximi, et ideo quidquid agit modo illo, tribuitur principaliter generanti ; at vero secundo modo acceptum est instrumentum solius Adae, et non utcumque sed ut primo peccantis per modum capitis naturae illoque peccato totam naturam humanam coinquinantis per privationem originalis iustitiae ; unde quod isto modo causat, in solum Adamum eiusque voluntatem ut sic delinquentem refunditur, habetque se ista causalitas respectu generantis proximi et eius influxus pure concomitanter et omnino per accidens ».<sup>38</sup>

<sup>37</sup> n. 88.

<sup>38</sup> n. 18-19.

En somme, toute l'efficacité du « semen vitiatum » en tant qu'instrument lui vient du premier homme, chef physique et moral de l'humanité : c'est celui-ci qui par son action peccamineuse a privé toute la nature humaine du don de la justice originelle ; c'est lui qui par l'intermédiaire du « semen vitiatum » communique la nature humaine à ses descendants et par là-même la privation de la justice originelle ou péché originel.<sup>39</sup> Et bien que ce « semen » suppose le péché commis par celui qui était avant tout chef moral de ses descendants, il se relie néanmoins, comme nous l'avons dit, au rôle de chef physique.

### b. La non-rétractation du péché d'Adam.

Cependant le « semen vitiatum » ne donne pas une solution adéquate. Il ne faut pas seulement expliquer le fait de la transmission du péché originel, mais aussi l'infalibilité avec laquelle ce péché est transmis. La non-rétractation du péché d'Adam pour chaque descendant en particulier nous donne une réponse satisfaisante.

Quelques remarques préliminaires s'imposent.

1. Notons d'abord un aspect qui à tout prix doit être souligné lorsque nous parlons du décret divin par lequel Adam fut établi chef moral du genre humain. C'est que dans ce décret Dieu ne considérait nullement tous les hommes pris collectivement, mais bien chaque individu à part, comme s'il eût été le seul descendant d'Adam. Tous les hommes sont donc immédiatement rattachés à Adam pour ce qui touche la justice originelle et le péché originel, et tous ils ont péché en Adam et avec Adam dans la même mesure. Les siècles qui nous séparent de notre premier père et la longue chaîne des parents intermédiaires n'ont ici rien à voir.<sup>40</sup>

2. Il est ensuite à noter que tout péché mortel, aussi longtemps qu'il n'est pas révoqué, soit formellement par un acte de la volonté soit virtuellement par la réception d'un sacrement, est incompatible avec la grâce sanctifiante, et qu'il exclut donc celle-ci pour toute la durée de son existence.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> n. 83. Cf. disp. 16, n. 41.

<sup>40</sup> n. 90 ; cf. disp. 15, n. 51. Il en suit une conséquence assez considérable : Dieu pouvait inclure dans ce pacte ceux qu'il voulait.

<sup>41</sup> n. 91-92. Ils imaginent le cas où Dieu détruirait un homme qui se trouve en état de péché habituel, et lui donnerait ensuite de nouveau l'existence sans la grâce ; cet homme revivrait avec son péché habituel en vertu du premier péché non-rétracté ; « alias, ajoutent les Salm., posset saltem hac via

3. Adam, il est vrai, a révoqué son péché, mais comme il avait perdu auparavant sa qualité de chef moral lors de son péché, il n'agissait plus en notre nom quand il fit pénitence.<sup>42</sup>

Quoique la non-rétractation du péché d'Adam se rapporte plutôt au rôle de chef moral, nous ne pouvons cependant lui dénier une causalité d'ordre physique, en vertu même de son incompatibilité avec la grâce.

Voyons d'abord ce que les Salmanticenses entendent au juste par cause physique et cause morale, et disons tout de suite que la discrimination se fait par l'interposition d'une volonté étrangère entre la cause et l'effet. Les deux textes suivants ne demandent aucun éclaircissement :

« [...] sciendum est *causam moralem* in praesenti eam dumtaxat a nobis nuncupari quae non per se exequitur effectum, sed moraliter ad illum concurrat, nempe quia merito vel demerito, precibus, consilio, praecepto aut quovis alio excitandi et persuadendi modo voluntatem alienam inducit ut effectum executioni mandet. Nomine vero *causae physicae* intelligimus omnem aliam quae ex vi sua seu ex vi influxus ab ea praestiti atque adeo non mediante aliena voluntate effectum infert. Nec refert an talis influxus sit vera et rigorosa actio de praedicamento actionis vel qualitatis proindeque vera et rigorosa causalitas, aut sit tantum emanatio et resultantia quae non differt re ipsa ab effectu, ut connotat terminum primum ex quo resultat, et propterea solum dicitur causalitas secundum quid. Neque etiam refert an ipse effectus secundum se spectet ad ordinem physicum vel moralem, positivum vel privativum. Dum enim modo explicato (hoc est) ex vi influxus praestiti a tali causa et non mediante aliena voluntate effectus in rerum natura ponatur, numeranda est eius causalitas inter physicas et non inter morales. quia iste modus causandi proprius est causae physicae ». <sup>43</sup>

Le second texte fait écho au premier :

« [...] an causa et causalitas] dicenda sit moralis vel physica, non attendi ex effectu in esse rei sumpto [...], nam effectus qui in esse rei est aliquid physicum, potest causari moraliter, sicut gratia et gloria causatur a meritis, et poena a demeritis ; et similiter effectus in esse rei moralis potest causari physice, sicut peccatum actuale et eius malitia quae est aliquid morale, causatur physice a voluntate peccantis. Attenditur ergo ex modo

aliquis sine gratia ab statu peccati mortalis exire ; cuius oppositum docent communiter discipuli D. Thomae ». Cf. disp. 15, n. 27 (note 67).

<sup>42</sup> n. 93. Cf. n. 21.

<sup>43</sup> n. 60.

causandi, nimirum quia causa executive et ex natura rei independenterque a motione alterius voluntatis effectum infert, vel non ita sed movendo vel alliciendo talem voluntatem ad praedictam executionem ». <sup>44</sup>

Si, par conséquent, il y a des difficultés qui feraient penser à une causalité morale plutôt qu'à une causalité physique, c'est le cas de les examiner à fond et de signaler leur vraie portée.

De fait, les Salmanticenses se font quelques objections. Rien n'est cause, disent-ils, que dans la mesure et à la façon où il existe ; or, la non-rétractation du péché d'Adam n'existe que moralement « in Dei appretiatione et abominatione ». Mais leur réponse est prête : l'existence d'une cause n'est qu'une condition afin qu'elle puisse exercer son influence :

« [...] dicendum est existentiam causae non requiri ad causandum ut causalitatem vel rationem agendi, sed ut conditionem. Non est autem necessarium ut semper conditio et causalitas ad eundem ordinem pertineant, ut patet in sacramentis quae physice et realiter causant gratiam, et tamen significatio quae ad id est necessaria conditio, non est quid physicum sed morale vel ens rationis. Et quamvis causalitas effectiva physica in ordine ad effectus positivos semper necessario fundetur in physica existentia causae, attamen in ordine ad privationes perspicuum debet esse sufficere aliquando existentiam moralem. Et ratio est quoniam ille modus existentiae sufficit ad praedictam causalitatem, qui satis est ut ex natura rei repugnet formam debitam alicui subiecto poni in ipso ; quippe eo ipso sequitur in illo ex natura rei, atque adeo physice, privatio talis formae [...] ». <sup>45</sup>

Ce qui évidemment se vérifie dans notre cas.

L'on voudrait, en outre, insister sur le parallélisme qui existe entre cette existence morale dans l'appréciation et l'abomination de Dieu et le mode par lequel les mérites exercent une influence sur Dieu afin d'obtenir un accroissement de la grâce. Comme cette dernière causalité n'est que d'ordre moral, l'on conclut de même quant à la première. Ici les Salmanticenses nient tout parallélisme, pour la simple raison que la grâce a une vraie cause principale en Dieu, tandis que le péché originel n'a d'autre cause que le péché d'Adam. Si donc l'on nie une causalité physique de la part d'Adam, il faut nier toute causalité physique principale vis-à-vis du péché originel ; et ceci est absurde. <sup>46</sup>

<sup>44</sup> n. 99.

<sup>45</sup> n. 96.

<sup>46</sup> n. 97.

D'ailleurs la non-rétractation du péché d'Adam fait fonction d'*obex*, et c'est l'action sur cet *obex* qu'il faut avant tout envisager là où il s'agit d'effets privatifs, tel notre péché originel. La raison en est la suivante :

« Tum quia non est alius modus causandi physice aliquam privationem nisi quia talis obex physice attingitur. Tum etiam quia cum prima et principalis causalitas in eo processu inventa immediate erga obicem sit, quo semel posito, sine nova actione sequitur ex natura rei talis privatio, ex illo utique et ex attinentia immediata ipsius attendi debet nomen et dignitas causae et causalitatis erga caeteros effectus inde subsequentes ».

Or, — et voici l'application au péché originel — Adam, de par un acte de sa volonté, a exercé une vraie causalité physique sur son premier péché ; ce même péché non-rétracté pour chacun de ses descendants en particulier est l'*obex* qui s'oppose à l'infusion de la grâce et de la justice originelle ; par conséquent toute la causalité vis-à-vis du péché originel, en tant que péché, est d'ordre physique.<sup>47</sup>

\* \* \*

Nous nous trouvons donc en face de deux voies pour expliquer la transmission du péché originel. L'une d'entre elles ne serait-elle pas superflue ? Et dans la sentence des Salmanticenses, ne serait-ce pas celle du « semen vitiatum » ? Voici la difficulté posée dans toute sa force :

« Quia peccatum Adami, manens in Dei abominatione irtractatum, immediate per se ipsum excludit ab eius posteris iustitiam originalem propter oppositionem cum illa ex natura rei, atque adeo immediate per se ipsum inducit talis iustitiae privationem ; ergo neque semen neque aliud quid influit in eam instrumentaliter [...] Nam ubi causa principalis immediate per se ipsam effectum producit, non est locus instrumento medio quo illum attingat. Eo vel maxime quia causa quae semel per se ipsum [éd. Palmé : ipsam] immediate praebet sufficientem influxum ut effectus consistat, et iterum per instrumentum alium influxum sufficientem praestat, habet se sicut duplex causa totalis et adaequata a qua nequit simul procedere idem numero effectus [...] ».<sup>48</sup>

A en croire les Salmanticenses, une double solution est possible. Ou bien l'on peut avancer qu'il s'agit d'un effet qui procède de deux causes

<sup>47</sup> n. 99.

<sup>48</sup> n. 101.

dont l'une est cause principale, l'autre cause instrumentale, ou, ce qui revient au même, d'un effet qui procède d'une même cause principale mais par deux voies différentes en tant que la cause exerce d'une part une influence directe — la première voie — et d'autre part une influence indirecte au moyen d'un instrument — la seconde voie. L'on pourrait apporter à l'appui de nombreux exemples : celui de Dieu qui, même lorsqu'il cause la grâce au moyen d'un instrument, ne laisse pas d'influer immédiatement et de façon totale comme s'il n'employait pas d'instrument ; celui de deux prêtres qui consacrent la même hostie en qualité de deux instruments adéquats et totaux, etc. La chose se comprend d'ailleurs assez facilement : l'instrument agit en vertu de la cause principale et lui est subordonné ; il constitue, pour ainsi dire, une cause d'un autre genre, ce qui empêche de le placer au rang de la cause principale ; il peut donc être multiple pourvu que la cause principale reste une, et lorsque les Thomistes proclament qu'un effet ne peut être produit simultanément par deux causes totales et adéquates, il semble bien que cet axiome doive se restreindre aux seules causes principales et ne considère nullement les causes instrumentales jointes entre elles ou à la cause principale. La chose est d'autant plus compréhensible lorsqu'il s'agit d'effets privatifs :

« Nam quia privatio est defectus formae debitae, potest ex duplici capite oriri : vel ex parte principii, cui si desit perfectio ad illam formam producendam, quicquid sit de alio impedimento, effectus evadet privatus tali forma ; et hoc modo in nostro casu privatio iustitiae originalis procedit a semine defectuoso seu a peccato Adami medio tali semine. Vel potest oriri ex parte alicuius oppositi cum ea forma impossibilis, ratione cuius (quicquid sit de perfectione aut imperfectione principii) effectus tali forma privaretur ; et hoc modo praedicta privatio iustitiae procedit immediate a peccato Adami non retractato. Et quia isti sunt modi concurrenti satis diversi — nam in primo incipit causalitas a defectu terminaturque ad formam expellendo illam, in secundo vero incipit a contrarietate cum forma et media ista contrarietate terminatur ad privationem, — idcirco licet uterque ad genus efficientis pertineat, quasi constituunt duplicem speciem causae sub tali genere, sicut receptiva et dispositiva constituunt duas species sub genere causae materialis. Unde sicut non repugnat eundem effectum dependere ab una causa receptiva et ab alia dispositiva, etiamsi una quaeque in sua specie adaequata sit, ita non repugnat quod eadem privatio ab una causa effectiva tanquam a principio deficiente, et ab alia tanquam ab impediante ortum ducat. Eo praesertim quia privatio semper oritur a sua causa ex vi alicuius oppositionis cum forma qua privat,

vel privativae : sicut semen defectuosum opponitur iustitiae originali, vel contrariae : sicut opponitur illi peccatum Adami non retractatum. Unde quia diversus modus oppositionis habet se quasi distinctum genus causae, etiam si utrumque ad effectivum pertineat, non mirum quod una et eadem privatio possit a praedictis duobus oppositis immediate procedere ». <sup>49</sup>

Néanmoins, cette première solution n'explique pas pourquoi les deux voies soient en quelque sorte nécessaires. Il y a par conséquent une explication plus plausible : les deux causes ne sont pas de soi adéquates, car ni l'une ni l'autre n'influent suffisamment abstraction faite de leur apport mutuel. Laissons la parole aux Salmanticenses :

« [...] neutra sine alia praebet influxum ad illud sufficientem. Neque enim peccatum Adami irretractatum habet expellere per modum oppositi iustitiam originalem ab isto puero nisi dependenter a generatione per semen defectuosum, neque hoc semen talem expulsionem causat nisi dependenter a praedicto peccato non retractato ut opposito tali iustitiae [...] Pro cuius intelligentia nota peccatum Adami non opponi iustitiae originali in hoc puero nisi ut applicatum ipsi seu in quantum habet esse peccatum eiusdem pueri moraliterque illum afficit illique unitur ; alias non esset cur tale peccatum potius opponeretur cum iustitia illius ante retractationem quam postea, aut cur potius cum iustitia in puero descendente ab Adamo quam in non descendente. Proximum ergo fundamentum ex quo intelligimus immediate resultare in anima pueri privationem iustitiae originalis neque est aliquid existens in puero praecise secundum se, neque peccatum Adami secundum se sumptum, sed praedicta affectio et unio moralis peccati erga puerum. Unde quia privatio non aliter causatur quam ad positionem fundamenti ex quo resultat, quidquid necessarium est et effective concurrat ad illam unionem, concurrat necessario effective ad ipsam privationem ». <sup>50</sup>

C'est pourquoi dans une génération miraculeuse, l'individu ne descendant pas d'Adam au moyen du « semen », il ne contracte pas le péché originel que de fait il encourrait s'il recevait l'existence par une génération ordinaire. C'est ce qu'enseigne explicitement le concile de Trente : « *Revera homines nisi ex semine Aadae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti* ». <sup>51</sup>

Le fondement d'où résulte la transmission du péché originel, inclut donc nécessairement et le péché d'Adam non-rétracté pour cet individu,

<sup>49</sup> n. 103.

<sup>50</sup> n. 104.

<sup>51</sup> Sess. 6, cap. 3 (D. 795).

et son union effective avec l'individu en vertu de l'action du « semen defectuosum ». Il est ainsi évident que si le « semen » en tant que « semen » n'est qu'une condition à la transmission du péché — le « semen » produit l'individu sujet du péché originel —, le « semen defectuosum » en tant que « defectuosum » est une vraie cause instrumentale. Et voici le dernier mot :

« Cui solutioni addi etiam potest quod semen causat privationem iustitiae originalis initiative, quia causat in corpore illam pravam dispositionem ad quam ex natura rei consequitur (licet divinitus impediri possit) privatio iustitiae originalis in anima ; peccatum vero irtractatum causat huiusmodi privationem complete, quia supposita prava illa dispositione in corpore efficit omnino infallibiliter privationem iustitiae originalis in anima, ita ut neque de potentia absoluta possit non esse in sensu composito irtractationis. In quo eo ipso splendet aliquid effectus correspondentis praedicto peccato ut non retractato, quod non corresponderet praecise semini infecto, nimirum infallibilis illatio seu infallibilitas illationis privationis iustitiae originalis in anima, quae non esset ita infallibilis praecise ex vi seminis infecti, quia saltem de potentia absoluta posset componi oppositum cum praedicta infectione, secus autem cum non retractatione ». <sup>52</sup>

C'est donc surtout à cause de cette dernière remarque que nous entrevoyons la parfaite correspondance de la double voie au double rôle de chef physique et moral : dans les deux cas nous avons un élément « inchoatif » et un élément « complétif ».

### C. Le « debitum » du péché originel.

Répondant à une objection, les Salmanticenses affirment que bien que nous n'ayons péché qu'avec et en Adam « sicut eramus tunc quando commissum fuit [peccatum] atque adeo secundum esse dumtaxat quod habuimus in illo », nous devons néanmoins encourir le péché originel, effet du péché d'Adam, « ut eramus tunc et ut sumus modo quando per generationem ad nos descendit ». Ils étayent leur assertion comme suit :

« Et sane haec est natura voluntarii capitalis, ut quod per modum actus fuit in capite et membris ut habentibus esse in illo, descendat postmodum per modum termini ad eadem membra

<sup>52</sup> n. 105. Pour le tout n. 100-106 (éd. 1679, p. 538a-540a ; éd. Palmé, p. 56b-59a).

ut sunt in se ipsis. Tum quia voluntarium capitale inficit totam naturam et communitatem in capite contentam ibique contractum est debitum ut cum ipso natura transiret; unde sicut natura ita infecta descendit postmodum ad membra in seipsis, ita descendere debet praedicta infectio praedictumque voluntarium [...].<sup>53</sup>

Ceci nous amène à parler du « debitum » du péché originel, qui dans la synthèse des Salmanticenses se rattache immédiatement au mode de transmission, et par cet intermédiaire à leur doctrine de la « volontarité » du dit péché.

Nos auteurs examinent la question du « debitum » uniquement pour montrer leur affection envers la Sainte Vierge qui seule a été préservée du péché originel.<sup>54</sup> Ils donnent néanmoins à leur exposé un caractère d'universalité, du moins là où ils établissent la vraie notion du « debitum », « ne quod examinandum est videamur supponere », affirment-ils.<sup>55</sup>

#### a. Notion et division du « debitum ».

D'abord qu'est-ce que le « debitum » et de quel « debitum » s'agit-il en réalité?

Les Salmanticenses ont trouvé, dans les auteurs consultés, des définitions et divisions qu'eux-mêmes entendent préciser et compléter.

D'aucuns voudraient faire abstraction totale du problème du « debitum » ne pouvant comprendre comment nous puissions être obligés de contracter le péché que tous nous devons fuir; mais d'autres examinent volontiers cette question. Car, en somme, le « debitum » du péché originel ne signifie nullement une loi de Dieu qui nous oblige à naître pécheurs, mais plutôt une certaine nécessité ou détermination inhérente

<sup>53</sup> n. 56. Le texte continue: « Tum etiam quia voluntarium capitale operatur in membris iuxta eorum capacitatem et statum; et ideo dum solum habent esse in capite, in eo dumtaxat terminum suum producit, quando vero accipiunt esse in se ipsis, producit quoque in eis praedictum terminum ».

<sup>54</sup> Disp. 15, n. 10: après avoir dit quelques paroles sur la tradition carmélitaine pour ce qui touche l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge, les Salm. concluent: « Voluimus autem hoc praeludium dubiis examinandis praemittere nostrumque affectum erga piam sententiam ita palam declarare, tum ut ex hoc iam liqueat in quam partem accipi debeant si quae in disputationis decursu, prolixitatis vel repetitionis vitandae gratia, minus clare dicta remanserint; tum etiam ut constet praesentem controversiam de debito originali culpae eo potissimum fine a nobis agitari, ut causae praeservationis Deiparae, quae cordi est, regio explanato itinere ad eius defensionem, resecatisque inutilibus dicendi modis qui viam illam ocludunt, pro munere et affectu nostro suppetias feramus ».

<sup>55</sup> n. 11; cf. n. 10 et 20. La question est traitée aux n. 11-43 (éd. 1679, p. 565a-575a; éd. Palmé, p. 91a-104a).

à la nature déçue, à laquelle, par conséquent, tous les descendants d'Adam sont sujets du fait même qu'ils ont péché dans et avec leur père commun :

« Non enim *debiti* nomine in praesentiarum intelligitur aliquod Dei praeceptum seu lex obligans ad peccandum vel peccatum contrahendum, sed quaedam necessitas seu determinatio cui omnes posterii Adami, ex quo in illo peccaverunt, subiecti intelliguntur ut cum primo fuerint in rerum natura concepti habeant in se peccatum originale transfusum et illatum virtute illius actualis quod in Adamo commiserunt. Hanc ergo necessitatem et determinationem seu necessariam illationem *debitum* in praesenti appellamus, potestque non incongrue dici *reatus*, *obligatio*, *obnoxietas* et similia ; nam cum haec omnia aliquam necessitatem et determinationem importent, iure ad illam, de qua loquimur, significandam transferuntur ». <sup>56</sup>

C'est ici une définition tout-à-fait générale. Mais lorsqu'il s'agit de déterminer plus précisément ce qu'est le « *debitum* », les théologiens ne sont plus d'accord. Suarez n'y voit qu'une nécessité morale, effet d'une dénomination extrinsèque, et Vasquez une relation passive au péché d'Adam, tandis que quelques « *Iuniores* » y trouvent, outre la nécessité morale, un élément physique, à savoir le « *semen vitiatum* ». <sup>57</sup>

D'autres théologiens, sans s'attarder au concept du « *debitum* », le divisent en intrinsèque et extrinsèque, en prochain et éloigné. Le « *debitum* » extrinsèque se dit du péché d'Adam en tant qu'il est notre péché commun ; le « *debitum* » intrinsèque est cette nécessité qui fait que nous encourons le péché originel au moment de notre conception, du

<sup>56</sup> n. 11.

<sup>57</sup> n. 12 ; cf. n. 17. Voir pour Suarez, *Tr. V. De vitiis et peccatis*, disp. 9, sect. 4, n. 24 (*Opera omnia*, éd. Venetiis, t. 4, 1740, p. 360) : « [...] quoniam hoc *debitum* non est res physica, quae ponat aliquid reale in Virgine, sed est veluti obligatio quaedam moralis, nata ex Adamo, et suos descendentes denominat debitores solum propter originem, quam trahunt ex illo [...] » ; plus loin il affirme que le « *debitum* » ne s'entend que « per extrinsecam denominationem ». Pour Vasquez, voir *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem sancti Thomae tomus secundus*, disp. 116, c. 5 (éd. Lugduni, 1631, p. 151) : « Est igitur *debitum* hoc in posteris Adae relatio quaedam passiva respiciens meritum primi parentis ; nam quemadmodum ille per peccatum suum digne meruit ut posteris iustitia transfundenda denegaretur et ita in peccato nascerentur, sic etiam ipsi sub hac dignitate meriti primi parentis comprehensi sunt ut considerata eorum conceptione et origine quam ducunt ex primo parente, ob meritum illius digne privarentur iustitia et ita privati peccatum originale contraherent, nisi aliunde gratuita voluntate Dei liberarentur. Esse igitur aliquem tali propaginis et originis, ut virtute illius (nisi impedimentum adesset) conciperetur et esset in peccato, idem est quod in se ipso *debitum* peccati contrahere seu obnoxium peccato esse ». Les Salm. rapportent une seconde fois la sentence de Vasquez au n. 20.

moins si la grâce de Dieu ne le prévient pas. Pour ceux qui n'identifient pas le « debitum » éloigné et prochain avec l'extrinsèque et l'intrinsèque, le « debitum » éloigné comporte tout ce qui est antérieur au pacte conclu entre Dieu et Adam, p. ex. la défectibilité de la nature humaine, l'exigence pour chacun en particulier d'être inclus dans le pacte alors que tous les autres y sont compris, etc. ; le « debitum » prochain, au contraire, est l'ensemble de tout ce qui est postérieur à ce même pacte.<sup>58</sup>

Les Salmanticenses ne peuvent sous tous rapports se rallier ni à ces définitions, ni à ces divisions, et proposent, par conséquent, une autre division et d'autres notions. Ils écartent résolument le « debitum » éloigné qui ne peut se dire un vrai « debitum »,<sup>59</sup> puis ils divisent le « debitum » prochain en fondamental et formel qui, à son tour, peut être un « debitum quoad poenam » ou un « debitum quoad culpam » ; ces deux derniers sont définis de la façon suivante :

« *Debitum formale quoad culpam* est illa obligatio et necessitas qua posteros Adami, etiam priusquam actu existant, obnoxios et obstrictos intelligimus ad incurrendam in propriis personis originalem culpam ubi primo in rerum natura concipiuntur. — *Debitum formale quoad poenam* dicit similem obligationem ad incurrenda ea mala et poenalitates quae peccatum originale consequuntur vel concomitantur ». <sup>60</sup>

Comme le « debitum » formel naît infailliblement du « debitum » fondamental, il convient de n'examiner que celui-ci quand il s'agit d'établir la vraie notion du « debitum ».

Le « debitum » fondamental comprend donc tout ce qui objectivement est requis afin que résulte le « debitum » formel :

« *Debitum autem fundamentale* adaequate acceptum importat omnia illa quae a parte rei esse vel fuisse requiruntur ut inde consurgere et resultare intelligamus praedictam necessitatem et obligationem [= debitum formale] [...] Igitur in conceptu debiti fundamentalis illa omnia importantur ex quorum collectione posterius Adami, qui in ipso peccaverunt, manent omnino determinati et necessitati ad contrahendam in propriis personis, ubi primo extiterint, privationem iustitiae originalis [...] Tanta

<sup>58</sup> n. 13.

<sup>59</sup> Cf. n. 13 (le « debitum remotum » ne peut s'appeler « debitum peccati absolute et simpliciter, sed debitum secundum quid seu debitum debiti »), 75-76, 94.

<sup>60</sup> n. 14 ; cf. n. 18. La nature du « debitum formale » est traitée à la disp. 17, n. 1-20 (éd. 1679, p. 780a-787a ; éd. Palmé, p. 348a-357b).

quippe est vis causarum influentium praedictam privationem ut nulla via, etiam de potentia absoluta, earum concursus possit impediri, nisi in ipso primo instante, ubi effectus sequendus erat, gratia infundatur et peccato locus praeoccupetur aut si forte in parentibus per purgationem et sanationem naturae transitus illi praecludatur ». <sup>61</sup>

Il faut tout d'abord supposer le pacte entre Dieu et Adam comme « *conditio sine qua non* », de sorte que celui qui n'aurait pas été compris dans ce pacte ne serait nullement sujet au « *debitum* ». Les éléments intégrants ce « *debitum* » sont, extrinsèquement, le péché actuel d'Adam et sa non-rétractation pour chacun de ses descendants en particulier, et, intrinsèquement, le « *semen vitiatum* » et les dispositions qu'il cause dans la matière antérieurement à l'information du corps par l'âme. <sup>62</sup>

#### b. Durée du « *debitum* ».

Dans cette partie de leur exposé, les Salmanticenses s'attaquent directement à Vasquez et Suarez.

Vasquez, à cause de sa position par rapport à la nature du « *debitum* », affirme que celui-ci se maintient durant toute la vie et que, par conséquent, il n'est pas enlevé par la grâce au moment de la justification. Il pose, entre autres arguments, le dilemme suivant : ou bien le « *debitum* » et la grâce sanctifiante sont incompatibles, et alors le « *debitum* » s'évanouit avant l'existence même de celui qui est justifié au moment de sa conception, ou bien les deux sont compatibles, et alors on ne comprend pas pourquoi le « *debitum* » doive cesser au moment de la justification. <sup>63</sup>

Suarez ne peut souscrire à cette opinion. Il est de toute nécessité, dit-il, que chaque descendant d'Adam soit « *debitor* » du péché originel avant de le contracter de fait ; or, le vrai « *debitum* » n'existe pas avant le premier instant de la conception, car avant de recevoir l'existence nous n'existons qu'en Adam pour ce qui regarde le péché originel, et comme tels nous ne pouvons pas être appelés des « *debitores* » mais bel et bien des « *peccatores* ». Cependant, le « *debitum* » cesse d'exister au premier instant de la conception, alors que cessent les causes qui

<sup>61</sup> n. 14-15. Il est question de cette « *purgatio et sanatio naturae* » plus loin aux n. 33-34 ; nous en avons déjà parlé plus haut, note 28.

<sup>62</sup> Cf. n. 15-17.

<sup>63</sup> Cf. n. 20-22. Vasquez traite cette question à l'endroit cité note 57, p. 14b-16a de l'édition mentionnée.

communiquent la nature humaine, avec lesquelles il coïncide, même si à cet instant la grâce sanctifiante n'est pas infuse.<sup>64</sup>

La thèse que les Salmanticenses défendent, s'énoncent comme suit :

« Dicendum itaque est debitum peccati originalis afficere omnes, qui in Adam peccaverunt, in sua conceptione manereque in illis usque ad instans iustificationis, non tamen ultra progredi, sed statim penitus extingui ».<sup>65</sup>

Cette thèse comprend trois parties : la première se retrouve déjà chez Suarez ; la deuxième sépare nos auteurs de Suarez dont la sentence est néanmoins qualifiée de probable ;<sup>66</sup> la troisième est dirigée contre Vasquez. Examinons brièvement ces trois parties.

1. Quant à la première, il n'y a rien à ajouter à l'argument de Suarez rapporté plus haut.

2. Que le « debitum » ne cesse pas d'exister au moment de la conception, mais se maintienne jusqu'au moment de la justification, alors que celle-ci ne coïncide pas avec le moment susdit, ceci est exigé par le fait qu'un « debitum » demande une solution ou rémission, qui, dans notre cas, est donnée par la justification. Et, qui plus est, le « debitum » du péché originel doit nécessairement durer aussi longtemps qu'il y a possibilité d'encourir de nouveau ce péché. Or, rappelons-nous l'hypothèse signalée plus haut : si Dieu détruisait un enfant maculé du péché originel, puis le reproduisait aussitôt, cet enfant se trouverait de nouveau entaché de ce même péché, pour la simple raison que le péché d'Adam n'a pas été rétracté pour lui en particulier par l'infusion de la grâce.<sup>67</sup> D'ailleurs, même après le premier instant de la conception, le « debitum » ne reste pas inactif :

« nam in primo instante eius influxus terminatus fuit ad contractionem et ad primum esse peccati, deinceps vero terminatur ad

<sup>64</sup> Cf. n. 23-26. Suarez développe cette question à l'endroit cité note 57, sect. 4 en entier, p. 357a-363b de l'édition mentionnée ; cf. *Tr. De Incarnatione*, pars secunda, disp. 3, sect. 2a (éd. Venetiis, t. 17, 1746, p. 15b-17a).

<sup>65</sup> n. 28.

<sup>66</sup> Cf. n. 28 : « [...] (quam ut probabilem tantum eligimus, agnoscetes oppositum esse etiam satis probabile) [...] », et n. 27 : « Minus a veritate recedit secunda sententia [idest Suaresii], quae praedictum debitum restringit ad solum primum instans. Adhuc tamen non ex toto illam assequi videtur, quia probabilius arbitramur praedictum debitum non omnino extingui in aliquo ante suam primam iustificationem ».

<sup>67</sup> Cf. n. 27, et plus haut note 41.

eius conservationem et ad tenendum (ut ita dicamus) hominem sub illo ». <sup>68</sup>

D'autant plus qu'il n'y a d'autre explication possible à la persistance du péché originel. <sup>69</sup>

C'est ici le cas d'examiner à fond le dilemme de Vasquez. A vrai dire, la difficulté ne serait pas si grande s'il s'agissait seulement d'une justification normale, c'est-à-dire effectuée plus ou moins longtemps après le moment de la conception :

« tunc quippe facile dici posset praedictum debitum conservari usque ad instans iustificationis exclusive, in illo vero non iam manere, sed extingui et esse extinctum ». <sup>70</sup>

La difficulté regarde surtout ce fils d'Adam qui au moment même de sa conception est justifié et qui néanmoins, selon la première partie de la thèse, doit être dit « debitor » en sa propre personne. Une double solution est possible.

La première fait cesser le « debitum » à l'instant qui précède immédiatement la conception ou l'infusion de la grâce au moment de la conception, et veut néanmoins que ce fils d'Adam soit dit intrinsèquement et formellement « debitor » « ab eo cui non coexistit intrinsece, sed immediate succedit ». <sup>71</sup> Voici l'explication des Salmanticenses :

« [...] ille quem Deus a peccati contractione praeservaret, nunquam in propria persona, ut existens actu in se ipsa et extra suas causas, praedicto debito tangeretur, sed solum prout fuit in suis causis, scilicet in Adamo et reliquis posteris, per quorum infectum semen natura ipsius Adami ad illum perveniret ; ita

<sup>68</sup> n. 28.

<sup>69</sup> Cf. n. 30 : « [...] licet verum sit causas fundantes debitum non habituras vim ad id munus praestandum respectu huius personae neque ad peccatum illi inferendum, nisi habuissent saltem aliquae earum vim communicandi naturam descendente seminaliter ab Adamo ; non tamen est verum quod semel facta hac communicatione et exhausta virtute ad illam repetendam, exhaustiatur etiam ex parte omnium vis illa, quam habebant ad peccatum inferendum. Et ratio est : nam virtus communicativa naturae non ordinatur ad eius conservationem, sed dumtaxat ad primam productionem ; conservatio enim non spectat ad generantem, cuius est illa virtus, sed ad auctorem ipsius naturae cui incumbit omnia entia in suo esse iuxta uniuscuiusque exigentiam conservare ; inde semel facta prima naturae productione, praedicta virtus, utpote adaequate iam functa officio suo, debet extingui. Caeterum vis illativa peccati non ordinatur praecise ad eius contractionem, sed etiam ad conservationem, cum nulla alia possit assignari causa conservans ; et ideo quousque perduraverit et conservetur peccatum, debet huiusmodi vis inextincta permanere [...] ».

<sup>70</sup> n. 32.

<sup>71</sup> n. 36.

quidem ut non solum materialiter diceretur *debitor* ratione causarum, quatenus istae alias debito subiacerent, sed formaliter et ratione [éd. Palmé ajoute : ut] contenti et futuri in ipsis causis, ita ut tota ratio illius debiti in causis esset continentia et futuritio talis personae, formaliter in quantum eius continentia et futuritio, atque adeo ita ut praedicta persona ex vi illius continentiae intelligeretur iam ex tunc sub debito et necessitate ad contrahendum in se ipsa peccatum pro eo nunc in quo proprium *esse* a causis reciperet, nec aliter quam sub eo debito et necessitate ibi praesentaretur ». <sup>72</sup>

De fait, ce sont les dispositions introduites par le « semen vitiatum » et immédiatement antécédentes au moment de l'information du corps par l'âme, qui expliquent le tout :

« [...] absolute et sine addito dici poterat quod praedictum debitum tetigisset illam personam et quod ipsa persona fuisset absolute sub tali debito. Tum quia fuit sub illo in ultima dispositione immediate antecedente generationem, in qua dispositione censetur iam esse quasi formaliter persona genita, iuxta commune axioma : *quod prope est ad actum, nihil ab actu differre videtur*. Tum etiam, nam sicut tempus immediate antecedens instans generationis se ipso tangit et veluti deosculatur praedictum instans, adeo ut existat formaliter per eius existentiam, ita dispositio toto illo tempore perdurans potest dici tangere et quasi exoculari rem genitam quae ex illa in praedicto instante immediate debet resultare, eodemque modo vis et necessitas incurrendi peccatum quae toto illo tempore inhaeret praedictae dispositioni, potest dici tangere et afficere in se ipsa personam gignendam quasi immediate adhaerens illi, quamvis non inhaerens ».

N'est-ce pas vrai que la

« pars temporis immediate succedens instanti, denominatur ab eo formaliter *existens* suo modo intrinsece non per inhaerentiam, sed per attingentiam et adhaesionem » ?

Et quant à la génération elle-même, n'est-ce pas vrai que le

« terminus *a quo* alicuius mutationis seu generationis, quamvis revera per illam destruat, censetur nihilominus aliquo modo assistere in ipso instante generationis pro aliquo signo naturae,

<sup>72</sup> n. 33. C'est ici qu'entre en jeu la « purgatio et sanatio naturae in parentibus » ; voir n. 33-34, et plus haut, note 28. Cf. n. 35.

quatenus pro tali signo nondum concipitur *in corrupto esse*, sed tantum *in corrupti*; sicut nec terminus *ad quem* pro illo signo concipitur *in facto esse*, sed tantum *in fieri*; unde eo ipso censetur deesse ibi aliquid et perfectioni unius et alterius desitioni, et hac ratione illum quodammodo non esse et istum quodammodo esse »?

Une même chose se vérifie dans la justification : le terme *a quo* est le « debitum » du péché originel, le terme *ad quem* l'infusion de la grâce ; or celle-ci doit d'abord être conçue *in fieri* avant que d'être conçue *in facto esse*. D'où il suit que le « debitum » du péché originel pour l'instant qui précède immédiatement l'infusion de la grâce au moment de la conception, peut être conçu non comme totalement détruit, mais comme « *in destrui et corrupti* », et que la personne elle-même se comprend être en un certain sens chargée du « debitum ». <sup>73</sup>

Bien qu'il s'agisse ici d'un « debitum » moins strict que celui qui existe lorsque le péché originel est de fait contracté au premier instant de la conception, il semble toutefois suffire à ce que pour la personne en question se vérifie tout ce qui doit se vérifier en ceux qui ont péché en Adam et ont besoin de la rédemption opérée par le Christ. <sup>74</sup>

Mais il y a une seconde solution, que les Salmanticenses préfèrent et qui est pleinement dans la ligne du « debitum » qu'ils ont défini plus haut. Le « debitum » et la grâce sanctifiante existent ensemble, lors de la justification au premier moment de la conception.

La solution procède de la distinction du double « debitum » ou plutôt du double élément intégrant du « debitum », à savoir l'élément moral ou extrinsèque et l'élément physique ou intrinsèque, en d'autres termes, la non-rétractation du péché d'Adam et les dispositions introduites dans la matière par le « semen vitiatum ». Alors que le premier est absolument incompatible avec la grâce sanctifiante, celle-ci signifiant nécessairement sa rémission, le second peut et doit coexister avec la grâce sanctifiante lorsque celle-ci est infuse au premier moment de la conception. Le texte suivant nous semble avoir une importance capitale :

« [...] animadvertendum est duplex esse genus debiti: aliud prae-cise morale quod tribuit creditori aut iudici ius ad exigendum, ut est illud quod fundatur in merito respectu praemii et in demerito respectu supplicii et in offensa illata respectu satisfactio-

<sup>73</sup> n. 35-36.

<sup>74</sup> Cf. n. 33.

nis, etc. ; et hoc genus debiti extinguitur immediate per solutionem vel remissionem nec potest manere cum illis ; sed ubi verum est debitorem solvisse aut creditorem remisisse, etiam est verum nihil iam deberi. Aliud est debitum (ut sic dicamus) *physicum*, quod importat connexionem physicam et necessariam illationem effectus ex suo principio, seu vim et necessitatem ad talem illationem, sicut essentiae debentur passiones et accidentia quae ex ea inferuntur, et materiae ultimo dispositae ad generationem debetur forma quae ex illa dispositione infertur. Huiusmodi autem debitum non tollitur neque extinguitur per solutionem aut remissionem, ut ex se liquet, sed per hoc quod in principio ex quo debitum est sequi effectum, extinguitur vis et necessitas inferendi illum, vel propter elongationem a sua propria causa, vel quia transit duratio in qua vis illa functa fuit aut fungenda erat officio suo, vel ob alias rationes ad ordinem physicum pertinentes ; sicut transacto generationis instante extinguitur in materia vis illativa formae generandae relicta ex praecedentibus dispositionibus sive de facto talis forma ponatur sive per aliam divinitus impediatur ». <sup>75</sup>

Toute la question se réduit donc au « debitum physicum », c'est-à-dire aux dispositions introduites par le « semen vitiatum ». Citons de nouveau les Salmanticenses, car leur texte est explicite :

« [...] nota causas intrinsece fundantes debitum, ut supra dicebamus, esse illas infectas dispositiones quae virtute infecti seminis in materia foetus introducuntur ; quae quidem in se ipsis permanent usque ad instans animationis exclusive et in illo desinunt per primum *non esse* ; sicut in qualibet generatione substantiali dispositiones praecedentes et determinantes materiam ad formam gignendam adsunt exclusive usque ad instans ipsius formae, ibi vero iam non adsunt sed desinunt per primum *non esse*, propter resolutionem usque ad materiam primam, quae sit in praedicta generatione. — Deinde nota quod sicut huiusmodi dispositiones praecedentes formam substantialem eo ipso quod toto illo tempore informent et afficiant materiam, relinquunt eam ex tunc sigillatam et determinatam ad formam generandam et ad alias similes dispositiones concomitantes ipsam formam, manetque haec sigillatio et determinatio in ipso instante generationis postulans et inferens resultantiam talis formae eamque de facto necessario inducens nisi per aliam formam oppositam actualis illius resultantia divinitus impediatur [...] ; ita in nostro casu quamvis causae fundantes debitum, scilicet dispositiones illae ortae ex infecto semine, formaliter non perdurant nisi usque ad instans animationis exclusive, relinquunt tamen materiam si-

<sup>75</sup> n. 41.

gillatam pro praedicto instante inclusive, ratione cuius sigillationis resultant dispositiones concomitantes formam similiter infectae, tamque huiusmodi novae dispositiones quam praedicta sigillatio afficiunt personam conceptam formaliter in se ipsa exiuntque pro viribus ut communicetur animae, ad quam disponunt, similis infectio quae erit privatio gratiae et iustitiae originalis ; de factoque illam inferrent nisi per ipsam gratiam impediretur resultantia talis privationis ».

Et les Salmanticenses en tirent la conclusion :

« Hac igitur via recte intelligitur qualiter persona praeservata a macula peccati subiaceat eius debito in instante conceptionis formaliter in se ipsa ; siquidem vere subiacet praedictae sigillationi et dispositionibus quae in illo instante manent et urgent conceptum pro contractione peccati servantque ibi vim illud inferendi, in qua consistere diximus praedictum debitum. Neque enim de ratione istius est ipsa actualis illatio peccati, quae cum gratia esse nequit, sed solum praedicta vis et conatus ad illud inferendum, quae manere possunt quamvis effectus divinitus impediatur, sicut in gravi detento sursum manet vis et conatus urgens pro descensu quamvis iste sit impeditus. — Recte etiam intelligitur quomodo praedictum debitum ab illo instante in durationem sequentem non transeat ; nam sicut illa sigillatio quae relicta fuit in materia per dispositiones praecedentes, non amplius est illativa formae neque urget pro illa [Palmé : nisi] pro instante generationis pro quo proxime connotat ipsas dispositiones unde fuit causata ; et ideo, si pro illo tunc resultantia talis formae miraculose impediretur, non maneret amplius praedicta sigillatio neque pro tali forma rursus instaret, sed ex tunc eius vis extingueretur ; ita vis et necessitas illativa peccati, quae virtute causarum praecedentium relicta fuit in persona genita, solum potuit durare pro illo primo instante in quo de proximo connotabat praedictas causas et in quo virtute illarum deberet peccatum introducere et introduceret de facto nisi a gratia impediretur, semel vero hac introductione impedita et praedicta connotatione sublata extinguitur illa vis nihilque remanet instans et urgens pro peccato ».<sup>76</sup>

3. De tout l'exposé l'on peut déjà déduire la preuve de la troisième partie, à savoir que le « debitum » est remis par la justification, et que la justification signifie sa complète extinction. Remarquons seulement que, dans le cas d'une justification postérieure au moment de la conception,

<sup>76</sup> n. 37-38. Au n. 37, les Salm. font appel aux Complutenses, *De generatione et corruptione*, l. I, disp. 2, n. 88-90 ; éd. Lugduni, 1637, p. 70-71.

seul le « debitum » moral, à savoir la non-rétractation du péché d'Adam, survit à ce moment.

Il sera utile, par mode de conclusion, de revenir sur la distinction qui existe entre les deux éléments du « debitum » total. L'élément physique ne persiste que jusqu'au moment de la conception inclusivement ; coïncidant avec les causes qui transmettent la nature humaine, il perd alors toute son efficacité, soit que le péché originel est de fait contracté, soit qu'il est écarté par l'infusion de la grâce. L'élément moral, la non-rétractation du péché d'Adam, est incompatible avec la grâce sanctifiante ; par conséquent, cet élément disparaît toujours au moment qui précède immédiatement l'infusion de la grâce, soit que celle-ci ait lieu au moment de la conception, soit qu'elle se réalise plus tard, car l'infusion de la grâce signifie sa rémission.<sup>77</sup>

\* \* \*

Étant parvenu au terme de notre exposé, ils nous faut brièvement récapituler les positions des Salmanticenses.

1. Toute la doctrine, dont l'examen était l'objet de notre étude, se concentre autour de la « volontariété » du péché originel. Les Salmanticenses en trouvent l'unique solution plausible et satisfaisante dans le double rôle d'Adam vis-à-vis de tout le genre humain, celui de chef physique et celui de chef moral, ce dernier ne regardant que la conservation ou l'amission de la justice originelle. Ce double rôle est absolument nécessaire : celui de chef physique, car le péché originel doit nécessairement être un péché de la nature qui se transmet avec la nature humaine ; celui de chef moral en vertu duquel Adam pouvait être notre représentant auprès de Dieu, et afin de pouvoir expliquer convenablement, p. ex., comment il se fait que les péchés des parents immédiats ne se transmettent pas. Adam a de fait été établi notre chef moral par une libre disposition de Dieu, par un décret divin, dont il est fait mention dans l'Écriture là où il est question du précepte de ne pas toucher au fruit de l'arbre, tandis qu'il était notre chef physique en tant que pro-parent. Le rôle de chef moral s'explique par une sorte de transfusion de nos volontés dans celle d'Adam, ou par un pacte conclu entre Dieu et lui en tant que représentant de l'humanité, mais suppose la présence virtuelle de ces mêmes volontés dans celle d'Adam qui n'est pos-

<sup>77</sup> Cf. n. 42 et 43.

sible qu'en tant qu'il est notre chef physique, contenant virtuellement, dans sa puissance générative, toutes nos volontés. Le premier est donc l'élément principal, disons l'élément complétif, le second n'est que le fondement ou l'élément inchoatif de notre solidarité avec Adam. C'est pourquoi les Salmanticenses accentuent de préférence le premier.

2. Corrélativement à ce double rôle de chef s'explique la transmission du péché originel. Celle-ci se fait par une double voie, qui néanmoins, tout comme le double rôle de chef, ne constitue qu'une réalité. Les deux voies sont celle du « semen vitiatum » et celle de la non-rétractation du péché d'Adam pour chacun de ses descendants en particulier. Le « semen vitiatum » n'est autre chose que le « semen » privé de cette vertu qui lui était nécessaire afin de pouvoir transmettre la justice originelle et qui n'avait d'autre raison d'être que de transmettre celle-ci. Au lieu donc de produire des dispositions qui préparent le corps à l'infusion de l'âme ornée de l'élément formel de la justice originelle, il en produit d'autres qui nécessitent l'infusion de l'âme privée de ce même élément. De son côté, la non-rétractation du péché originel pour chacun en particulier, étant incompatible avec la grâce, exclut nécessairement celle-ci « in sensu composito », et par là s'oppose à son infusion aussi longtemps qu'elle persiste. Le rapport entre les deux voies est le suivant : le « semen vitiatum » introduit le péché originel « inchoatif », la non-rétractation « completive » ; l'effet du premier peut être empêché par Dieu, précisément par l'infusion de la grâce au premier instant de la conception, tandis que la seconde, en tant que telle, cause infailliblement le péché originel. Celui-là se tient du côté du chef physique et est instrument d'Adam dans la transmission du péché originel, celle-ci se tient du côté du chef moral et est le péché même d'Adam, commun à lui et à tous ses descendants en tant que formant une unité morale, qui persiste pour chacun en particulier.

3. Le « debitum » fondamental dont s'occupent les Salmanticenses et qui donne origine à un double « debitum » formel, l'un « quoad culpam », l'autre « quoad poenam », est essentiellement composé des deux éléments qui concourent à la transmission du péché originel. Il suppose le pacte entre Dieu et Adam, en vertu duquel celui-ci fut établi notre chef moral, et peut se dire « debitum » physique ou intrinsèque en tant qu'il regarde le « semen vitiatum » et les « pravae dispositiones » qui en sont l'effet, et « debitum » moral en tant qu'il se réfère au péché d'Adam non-rétracté. Le « debitum » fondamental peut donc être dé-

fini une « vis et necessitas illativa peccati originalis » à laquelle tous les hommes qui ont péché dans et avec Adam sont sujets. Quant à sa durée, il faut distinguer deux cas : ou bien le péché originel est de fait contracté, et alors seul le « debitum » moral persiste jusqu'au moment qui précède immédiatement la justification — l'infusion de la grâce étant de fait le rémission de ce « debitum » et le « debitum » physique ayant cessé d'exister au moment de la conception, — ou bien la grâce est infuse au premier moment de la conception, et alors seul le « debitum » physique coexiste nécessairement avec celle-ci, le « debitum » moral ayant cessé à l'instant précédent, — coexistence qui est suffisante pour que celui qui est alors justifié ou qui contracte le péché puisse être dit « débiteur » dans sa propre personne et non seulement dans ses causes. La persistance du « debitum » moral, dans le premier cas, est requise afin de conserver le péché originel « in esse ».

## II

### LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS

En deux endroits surtout les Salmanticenses font appel à l'autorité de saint Thomas, à savoir là où il parlent de la « volontariété » du péché originel, et là où ils traitent de la transmission de ce même péché au moyen du « semen vitiatum ». Comme ils se donnent eux-mêmes pour disciples fidèles de saint Thomas et que leur fidélité, quant à la matière qui est l'objet de notre étude, est mise en doute, une question s'impose : Est-ce que les Salmanticenses sont vraiment dans la ligne du Maître ?

Déjà un examen superficiel de la doctrine en question nous rend perplexe lorsqu'il s'agit de répondre à cette demande. En effet, le problème du seul « debitum » du péché originel dans la Sainte Vierge — les Salmanticenses n'examinent à fond ce problème que pour la Sainte Vierge — n'a pas été trouvé chez le Maître. Bien que les auteurs modernes soit divisés quant à l'attitude de saint Thomas vis-à-vis de l'Immaculée Conception, il faut toutefois admettre que le problème du « debitum » est de beaucoup postérieur à son temps ; et d'ailleurs les Salmanticenses, si habiles pourtant à expliquer les textes du Docteur angélique en faveur de leurs propres opinions, déclarent sans ambages qu'ici ils se séparent de lui.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> Cf. disp. 15, n. 201-209 (éd. 1679, p. 637b-641b ; éd. Palmé, p. 184a-189a) : Quid tenendum de mente Angelici Doctoris ; parlant de quelques textes de saint Thomas, les Salm. écrivent : « Haec autem sincere considerantibus, sive quae iuvenis super sententias, sive quae senior in Summa theologiae aut

De même la doctrine du chef moral semble difficilement pouvoir s'appuyer sur l'autorité de saint Thomas. Lorsque les Salmanticenses veulent concilier les deux voies au moyen desquelles ils ont expliqué la transmission du péché originel, ils écrivent :

« Cum doctrina corollarii [nempe de semine vitiatō qua instrumento Adami in transmissione peccati originalis] adeo sit expressa D. Thomae, et illi quam § 7 tradidimus [nempe de ir retractatione peccati Adami] saltem magna probabilitas negari non queat, quaerenda est via aequē probabilis per quam in concordiam reducantur ». <sup>79</sup>

Notre perplexité s'accroît lorsque nous voyons le tour de force dont doivent user nos auteurs quand il s'agit d'expliquer dans un sens qui ne contredit pas leur propre sentence, le passage du *De malo*, q. 5, a. 4, ad 8. <sup>80</sup>

De nos jours, la doctrine de saint Thomas est quasi universellement interprétée dans le sens du seul chef physique. Il semble que le mérite en revient au grand théologien que fut L. Billot. <sup>81</sup> Néanmoins, quelques auteurs jettent une note discordante.

aliis locis scripsit, ita pro peccati contractione sunt perspicua et sibi ipsis cohaerentia, ut coram propria conscientia non audeamus illa de solo debito intelligere. Legimus saepenumero praedicta loca; seriem, verba et apices attente meditati simus, summopere cupientes et inquirentes viam, ut sine veritatis praeiudicio enuntiare possemus D. Thomam piae sententiae non refragari; illam tamen (quod non sine animi dolore proferimus) usque modo invenire non potuimus [...]. Dum autem maiori luce non fruimur, satius nobis fuisse arbitratur (insufficientiam nostram hac in re confitentes) quoad unam istam opinionem, quam D. Thomas tunc temporis ut probabiliorē et communem (uti erat revera) sequutus, thomisticum rigorem assuetum nobis remittere, quam aut extortis et violentis uti expositionibus, quas textus ipse abicit, aut commentitiis quibusdam solutionibus ad detrahendum potius D. Thomae scriptis, praesertim Summae theologiae, temere excogitatis, quas quidam neotherici spargunt, locum aperire [...]. Neque idcirco quia videamur oneri succumbere, affectui nostro in D. Thomam minus aliquid tulisse credimus, aut a fidelissimo eius discipulato quem semper ambivimus, vel minimum defecisse. Tum quia licet praedictae opinioni non haereamus, ob reverentiam tamen Angelici Doctoris veneratione quam magna illam prosequimur. Tum etiam quia dum piae sententiae subscribentes, non omnia ipsius D. Thomae loca cum ea adaequamus, non quae modo eius sententia sit, putamus deserere, sed quasi per epikeiam de praesenti intentione supra verba iudicantes, menti inhaeremus [...].» (cf. n. 204).

<sup>79</sup> Disp. 14, n. 102.

<sup>80</sup> Voir plus haut, note 25.

<sup>81</sup> Voir L. BILLOT, *La providence et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut. Les enfants morts sans baptême*, dans *Études*, 162 (1920, 1), p. 129-152; *De personali et originali peccato*, ed. 5a, Rome, 1924, surtout p. 148-151; J.-B. KORS, *La justice originelle et le péché originel d'après saint Thomas. Les sources. La doctrine*, Le Saulchoir-Kain, 1922, surtout p. 94-102 et 147-157; R. BERNARD, *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. Le péché*,

A. Michel, p. ex., après avoir écrit que le problème du rapport entre la justice originelle — et donc entre le péché originel — et la grâce sanctifiante est encore mal défini chez saint Thomas, poursuit : « Un autre problème sera posé dans la suite par de nombreux théologiens : comment faut-il comprendre le *donum naturae* dont parle saint Thomas à propos de la justice originelle. Faut-il le concevoir comme le résultat d'un pacte passé entre Dieu et Adam, ou comme la conséquence du choix que Dieu fit d'Adam comme chef moral et juridique de l'humanité, ou bien encore plus simplement comme une propriété réelle et physique de la nature, insérée pour ainsi dire dans la nature par une volonté expresse de Dieu ? » Mais comme ce problème est commun à la justice primitive et au péché originel, il en renvoie l'examen à l'article sur le péché originel.<sup>82</sup>

Miguel Peinado Peinado, manifestant son désaccord d'avec Dalmau, avance toutefois que « santo Tomás no descende a especificar el carácter de esa unidad. Sinceramente creemos que el Santo no pensó en eso ; en sus tiempos el problema no alcanzó el desenvolvimiento que alcanzó más tarde. El no hizo poco con mostrar el secreto del problema ; con ello se conquistaba una posición no alcanzada hasta entonces. Pero no pasó de ahí. Por eso no puede pertenecer a uno u otro grupo de sentencias modernamente defendidas. En nuestro modesto parecer, sus palabras, aunque objetivamente consideradas, sólo nos hablen de una unidad natural, no sirven para autorizar opiniones que con ellas pretenden justificarse ». <sup>83</sup>

José Maria Dalmau, lui, soutient que saint Thomas enseigne, du moins virtuellement la sentence du chef physique et moral, surtout dans ses derniers ouvrages.<sup>84</sup>

Édit. de la Revue des jeunes, t. 2, 1931, p. 321-340 surtout ; A. GAUDEI, *Péché originel*, dans *Dict. de théol. cathol.*, 12, 474-478.

<sup>82</sup> *Justice originelle*, dans *Dict. de théol. cathol.*, 8, 2038.

<sup>83</sup> *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII*, dans *Archivo teológico granadino*, 8 (1945), p. 13. D'ailleurs, Peinado avance que Fr. de Vitoria enseigne le premier la théorie du chef physique et moral (p. 21), ne reconnaît que deux courants aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles (p. 52-56) et affirme que la sentence de Billot est sans fondement historique (p. 53, note 146).

<sup>84</sup> *Voluntariedad del pecado original y explicaciones que de ella da Santo Tomás*, in *Estudios eclesiásticos*, 9 (1930), p. 188-212. L'auteur écrit à la p. 204 : « En conjunto, y principalmente en sus últimas obras, se contiene, al menos virtualmente, lo sustancial de la teoría de los escolásticos posttridentinos, en cuanto afirma cierta transmisión de la voluntariedad a todos los hombres, y que en un sentido, no sólo físico, sino también moral, todos los hombres fuimos una sola cosa en Adán ».

A notre avis, le Maître ne connaît que la théorie du chef physique. Deux arguments surtout nous semblent exclure toute autre interprétation :

1. L'argument fondamental du « corps » qu'est le genre humain, que Billot ne présente pas dans toute sa force. Cet argument entrevu dans le *Commentaire sur les Sentences* et abordé dans la *Somme contre les gentils*, trouve son plein développement dans la *Somme théologique* et le *De malo*.<sup>85</sup>

Dans le *Commentaire*, saint Thomas distingue d'abord nettement trois choses :

« Sciendum est quod haec tria, defectus, malum et culpa, ex superadditione se habent. Defectus enim simplicem negationem alicuius boni importat. Sed malum nomen privationis est [... c'est-à-dire] defectus eius boni quod natum est haberi [...] Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii ; ex hoc enim aliquis culpatur quod deficit in eo quod per suam voluntatem habere potuit ».

Puis il continue : il y un double bien, l'un regarde la nature, l'autre la personne. En conséquence, il y une double faute, celle de la nature et celle de la personne ; la première n'exige qu'une « voluntas in natura illa », la seconde « per actum personae committitur ». La privation de la justice originelle, en tant que privation d'un don de la nature, se rattache à la première et n'est coupable en chacun de nous que parce qu'elle fut introduite « per voluntatem principii naturae, id est primi hominis ».<sup>86</sup>

<sup>85</sup> S. Thomas traite de la même question dans les ouvrages suivants : *De potentia*, q. 3, a. 9, ad 3 ; *Ad Rom.*, c. V, lect. 3 ; *Compendium theologiae*, l. I, c. 196.

<sup>86</sup> *II Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 2 ; cf. ad 1 : « [...] peccatum originale, cum non sit vitium personae ut persona est, sed quasi accidens in quantum persona habet talem naturam, ideo non oportet quod sit in potestate huiusmodi personae hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicuius qui est natura illa ; quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccavit, natura infecta est, et per consequens inficitur in omnibus illis qui ab illo naturam trahunt. Et ideo potest dici culpa naturae cum aliquis in natura illa subsistens, per voluntatem defectum istum in totam naturam causaverit » ; dist. 31, q. 1, a. 1 : « In potestate ergo naturae erat ut talis iustitia semper in ea conservaretur, sed per voluntatem personae existentis in natura factum est ut hoc perderetur ; et ideo hic defectus, comparatus ad naturam, rationem culpae habet in omnibus in quibus invenitur communis natura accepta a persona peccante ; et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura, ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur ; et quia per voluntatem personae ratio culpae ad naturam transit, ideo dicitur persona naturam infecisse. Quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpae ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant, sed in quantum talem naturam cum ratione culpae recipiunt » ; *ibid.*, a. 2 : « [...] quod illi qui ab ipso nati sunt, tali iustitia careant, ex voluntate ipsius Adae consecutum est ; unde ratio volun-

La transmission du péché originel se fait par la génération ou la « *tractio seminis* » :

« [...] peccatum originale non traducitur per traductionem sui subiecti quod est anima rationalis, sed per traductionem seminis ; quia ex quo anima patris per peccatum infecta fuit, sequitur etiam inordinatio in corpore, subtracto illo ordine quem natura instituta prius acceperat ; et ita etiam in semine illo generatur corpus tali ordine destitutum ; unde et anima quae tali corpori infunditur, deordinationem culpae contrahit ex hoc ipso quod huiusmodi corporis forma efficitur, cum oporteat perfectionem perfectibili proportionatum esse ». <sup>87</sup>

La *Somme contre les gentils* reprend cette doctrine et la perfectionne en y introduisant la notion du « corps » : la privation de la justice originelle ou, en d'autres termes, le péché originel est pour nous un péché et donc nous est imputable

« prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum et

tarii in omnes qui ab eo naturam humanam accipiunt, simul cum defectu transit » ; dist. 35, q. 1, a. 3 : « [...] Peccatum enim originale sicut ratione culpae habet ex hoc quod voluntarium est, non quidem voluntate propria, sed voluntate alterius, ita etiam rationem peccati habet ex hoc quod per actum alterius inductum est » ; dist. 41, q. 2, a. 1, ad 6 : « [...] peccatum originale, per se loquendo, est peccatum naturae et non personae nisi mediante naturae ; et ideo est voluntarium voluntate naturae, non tamen voluntate personae cuiuslibet in qua invenitur, sed Adae tantum qui naturam infecit ».

<sup>87</sup> *II Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 2, ad 3 ; cf. ad 4 « [...] licet semen non habeat in se infectionem culpae in actu, habet tamen in virtute ; [...] ex hoc ipso quod est in semine talis dispositio quae privatur illa impassibilitate et ordinabilitate ad animam, quam in primo status corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quae est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu », et ad 5 : « [...] anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam, sed per quamdam collimationem unius ad alterum ; quia forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiae, cum omne quod est in altero sit in eo per modum recipientis [...] » ; dist. 18, q. 2, a. 1, ad 3 ; dist. 31, q. 1, a. 1, ad 2 : « [...] semen non est actu subiectum culpae, sed virtute tantum ; hoc modo enim se habet semen ad peccatum originale sicut ad naturam humanam ; unde sicut in semine non est natura humana nisi in virtute, ita nec etiam originalis culpa ; quia per virtutem quae est in semine, generatio ad naturam humanam terminatur infectam originali peccato ».

Nous attirons l'attention sur quelques détails. Le péché originel se transmet à tous les descendants d'Adam ; dans le cas d'une génération vraie, l'unique exception est la parfaite réintégration de la nature dans les parents : dist. 31, q. 1, a. 2. Seul le premier péché d'Adam se transmet de fait, non les péchés des parents immédiats : dist. 33, q. 1, a. 1, in corp. et ad 3 et 5 ; la raison en est qu'après le premier péché d'Adam la nature n'est plus ornée de la justice originelle. Si Ève seule avait péché, ses fils ne seraient nullement nés avec le péché originel : dist. 31, q. 1, a. 2, ad 4.

actio manus rationem culpaе habet, ex voluntate primi moventis quod est ratio ; ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes », <sup>88</sup>

Si donc l'Apôtre dit que tous ont péché en Adam, ceci ne doit pas s'entendre.

« quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute sicut in originali principio. Nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed in quantum pertinent ad naturam ipsius quae per peccatum corrupta est ». <sup>89</sup>

Cet argument est pleinement développé dans la *Somme théologique* et le *De malo*.

Si le péché originel est un péché qui se transmet du premier homme à tous ses descendants, c'est que tous les hommes peuvent être considérés comme un homme, ou mieux comme les membres d'un seul corps. Or, l'acte externe de la main, p. ex., n'est pas imputable en tant que tel, mais en tant qu'acte commandé par la volonté qui meut le membre. De même, le péché originel en nous n'est pas volontaire par notre propre volonté, mais par la volonté du chef de la nature humaine, qui meut tous les hommes nés de lui par voie de génération ; le péché originel n'est donc pas un péché personnel mais un péché de la nature. Nous transcrivons le texte :

« [...] omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt ; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communis reputantur quasi unum corpus et tota communitas quasi unus homo, sicut etiam Porphyrius dicit quod « participatione speciei plures homines sunt unus homo ». Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarium voluntate ipsius manus, sed voluntate animae quae primum movet membrum. Unde homicidium quod manus committit non imputaretur manui ad peccatum si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore, sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis quod movetur a principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate

<sup>88</sup> IV, c. 52, prima ratio ; cf. ratio quinta.

<sup>89</sup> I. oc. cit., secunda ratio. Quant au mode de transmission par voie de génération, voir ratio tertia et octava.

ipsius, sed voluntate primi parentis qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum huius personae nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae». <sup>90</sup>

Que saint Thomas indique ici une unité physique entre Adam et ses descendants, c'est une chose qui ne peut être mise en doute. Est-ce qu'il insinue une unité morale? A première vue, l'exemple de la société civile pourrait nous le faire croire, et cette interprétation trouverait un appui considérable dans le *De malo*, q. 4, a. 1, où saint Thomas reprend et développe la comparaison du corps moral, du collège constitué par divers hommes, et auquel les Salmanticenses appelaient lors de l'explication de leur sentence.<sup>91</sup> Mais ce n'est qu'une comparaison, disons,

<sup>90</sup> *Ia IIae*, q. 81, a. 1.

<sup>91</sup> Voici les parties essentielles du texte: «[...] considerandum est quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est quaedam persona singularis; alio modo secundum quod est pars aliquis collegii. Et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere. Pertinet enim ad eum, in quantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per seipsum facit; sed in quantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus alienus quem per seipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii, sicut illud quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere [...] Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis [...] Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis considerata est; in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis quae per naturalem originem derivatur ab uno [...] Si ergo consideretur iste defectus [scil. iustitiae originalis] hoc modo [id est secundum seminalem rationem] per originem in istum hominem derivatus, secundum illud quod iste homo est quaedam persona singularis, sic huiusmodi defectus non potest habere rationem culpae, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria; sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium eius principium quod est actuale peccatum primi parentis. Sicut si dicamus quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpae, quia manus de necessitate movetur ab alio; si autem consideretur ut est pars totius hominis qui voluntate agit, sic habet rationem culpae quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis, ita huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae; nec ad per-

passagère ; car le Maître préfère celle du corps humain : « Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente naturam humanam accipientium, quasi unum collegium, vel *potius* sicut unum corpus unius hominis considerata est » (nous soulignons) ; ou, peut-être mieux, l'image du collègue revient à celle du corps : « Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversi membri unius corporis naturalis ».

Cependant l'action du membre de ce corps, p. ex. de la main, nous offre une difficulté non médiocre, si nous la prenons à la lettre. En effet, elle insinue que les descendants d'Adam aient accompli un acte qui n'est coupable que parce qu'il a été posé sous la motion de la volonté d'Adam. Or le péché originel en nous n'est pas l'effet d'un acte personnel accompli soit avec Adam, soit sous la motion de la volonté d'Adam. Il faut donc chercher d'un autre côté, et c'est saint Thomas, lui-même, qui nous donne l'explication. Tout ce qu'il y a de peccamineux dans l'acte externe lui vient de la motion de la volonté, parce qu'il a été posé sous la motion de la volonté. De même tout ce qu'il y a de peccamineux, et donc de coupable, dans notre péché originel nous vient du péché d'Adam : par son péché, Adam a perdu pour lui et pour tous ses descendants la justice originelle, qui était un don concédé par Dieu à la nature humaine. Or — et voici la portée de la comparaison — la motion de la volonté d'Adam a souillé la nature entière, et cette souillure se transmet à tous les hommes par une autre motion du premier père, à savoir par la génération :

« [...] sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animae per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quae nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis ».<sup>92</sup>

sonam pertinet nisi in quantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversae partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus et huiusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur, ita et ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale [...].

<sup>92</sup> *Ia IIae*, q. 81, a. 3 ; cf. q. 83, a. 1 : « [...] hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generativam motionem, sicut a voluntate alicuius hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes eius [...] » ; *De malo*, q. 4, a. 2 : « Dictum est supra, art. praeced. [= a. 1], quod peccatum originale est huius personae vel illius, prout consideratur ut pars quaedam multitudinis ab Adam derivatae, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam quod unius hominis peccan-

En somme, aucune mention d'un pacte passé entre Dieu et l'homme, ni d'une transfusion de nos volontés dans celle d'Adam, mais seulement d'une privation et d'une faute transmises à tous les hommes par voie de génération. Il n'est question que d'une incorporation physique de tous les membres de l'humanité au chef ; de par cette incorporation rejailissent sur nous la volontariété du péché originel et son imputabilité.

Peut-être sera-t-il intéressant de citer ici la fine remarque que font les Salmanticenses à propos de l'exemple de la moralité de l'acte externe :

« Advertendum est tamen circa praedicta exempla, et praecipue circa ultimum, non tenere in omnibus, sed in hoc quod sicut illa percussio facta per manum est voluntaria non per voluntatem existentem in manu, sed per voluntatem totius hominis cuius manus est pars, ita peccatum originale a pueris contractum habet esse voluntarium non per voluntatem physice in illis existentem, sed per voluntatem totius humanae communitatis cuius illi sunt partes ; quae quidem voluntas extitit in primo supposito naturae, scilicet in Adamo. Unde non inde inferre licet alias paritates inter exemplum et rem de qua agitur : ut quia percussio non est voluntaria intrinsece, sed extrinsece, neque est distinctum peccatum ab eo quod residet in voluntate, ita peccata puerorum non sint intrinsece voluntaria neque distincta numero a peccato existente in Adamo. Haec igitur inferre non licet, quia ex incapacitate manus provenit quod in ea (sicut neque in aliis membris externis) non sit intrinsece voluntarium, cuius tantum sunt capaces potentiae immanentes et ipsa anima in quantum spiritualis est. — Et propter eandem rationem actiones praedictorum membrorum non efficiunt distinctum numero peccatum ab eo quod est in

tis est unum peccatum secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic ergo peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam id quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis ; sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum vel oculum ex motione primi principii peccantis, quod est voluntas ; licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis, est quidam effectus et impressio motus primi inordinati qui erat in voluntate [...] » ; a. 6 : « Dictum enim est supra quod peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex Adam propagatam, sicut peccatum actuale comparatur ad unam personam hominis singularem, ac si omnes homines, in quantum ab Adam derivantur, sint unus homo, cuius diversa membra sint diversae personae. Manifestum est autem quod peccatum actuale primo invenitur in aliquo principio, scilicet in voluntate, quae primo est susceptiva peccati, ut supra dictum est, et ab ea derivatur in alias potentias animae et etiam in membra corporis, secundum quod moventur a voluntate ; sic enim actus sunt voluntarii qui exiguntur ad rationem peccati. Sic ergo et peccatum originale primo considerandum est in Adam ut in quodam principio a quo derivatur ad omnes qui ab eo moventur. Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis, ita movetur filius a patre per vim generativam ».

voluntate, quia ad hanc diversitatem saltem requiritur distinctio penes voluntarium intrinsecum. Anima autem rationalis, etiam dum puer primo generatur, capax est voluntarii intrinseci per modum termini et consequenter distincti numero peccati ab eo quod fuit in Adamo ; unde intrinsece debet illud in se suscipere, quia voluntas totius unicuique parti tribuit plus minusve de ratione voluntarii aut peccati, iuxta quod est capax ». <sup>93</sup>

C'est d'ailleurs une remarque qui s'inspire de la doctrine de saint Thomas.

Quant au mode de transmission du péché originel, la doctrine du Maître dans les derniers ouvrages mentionnés est la même que celle du *Commentaire sur les Sentences*. <sup>94</sup>

2. Le second argument, auquel nous accordons une valeur décisive, porte sur le péché possible de quelque descendant d'Adam, alors que le protoparent lui-même n'aurait pas péché : ce fils d'Adam aurait perdu la justice originelle et ses descendants seraient nés avec le péché originel :

« Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale sicut Adam mortuus fuit, sed posterius eius moreretur propter peccatum originale ». <sup>95</sup>

<sup>93</sup> Disp. 14, n. 45 (voir note 12).

<sup>94</sup> Cf. *Ia IIae*, q. 81, a. 1, ad 2 : « [...] etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositivè ; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio » ; *ibid.*, ad 3 ; q. 83, a. 1, in c. et ad 3 ; *De malo*, q. 4, a. 1 : « [...] iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura ; quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit ; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam, propter carnem cui coniungitur, ita et defectus praedictus pertinet ad animam propter carnem, quae ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, idest non solum materialiter, sed sicut ab activo principio ; sic enim filius accipit a patre naturam humanam » ; *ibid.*, ad 9 : « Ex peccato enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagetur ; et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis et quaedam intentio eius ; sicut dicimus [...] intentionem animae esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem perfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanae naturae in prole generata » ; ad 12 ; ad 15 ; a. 6, ad 11 ; etc.

Deux détails : si quelqu'un naissait d'une manière miraculeuse, il ne contracterait pas le péché originel : *Ia IIae*, q. 81, a. 4 ; *De malo*, q. 4, a. 7 ; les enfants d'Eve pécheresse n'aurait, eux non plus, contracté le péché originel si Adam n'aurait pas péché : *Ia IIae*, q. 81, a. 5, in c. et ad 2 ; *De malo*, q. 4, a. 7, ad 4 et 5.

<sup>95</sup> *De malo*, q. 5, a. 4, ad 8.

La raison en est évidente dans la pensée de saint Thomas :

« In quocumque autem homine fuisset inventa humana natura integra, per peccatum ipsius poterat corrumpi in eo et in his qui ab eo descenderent. Unde patet quod servatur eadem relatio omnium hominum ad naturam communem ». <sup>96</sup>

Nous concluons de l'examen de la doctrine de saint Thomas, que les Salmanticenses ne reproduisent pas sa pensée authentique. Seules leurs assertions par rapport au « semen », instrument de la transmission du péché originel, manifestent un parfait accord.

#### APPENDICE

Dans la partie où ils traitent de la « volontariété » et de la transmission du péché originel, les Salmanticenses citent relativement peu d'auteurs, et la plupart n'y figurent que parce qu'ils soutiennent une sentence que nos auteurs n'approuvent pas. Ce n'est, certes, pas parce que les Salmanticenses battent des sentiers nouveaux ; ils sont tributaires de leurs devanciers, bien que leur synthèse soit plus serrée, plus précise, plus satisfaisante, — ici nous souscrivons volontiers le jugement émis par Peinado Peinado (voir note 2).

Nous nous proposons, dans cette appendice, d'attirer l'attention sur les grands courants et les principaux commentateurs du Maître aux XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, c'est-à-dire de la période qui court de Capréolus à Billuart. Nous n'avons nullement l'intention d'offrir un travail exhaustif. Nous ne sommes d'ailleurs pas les premiers à examiner cette période.

A. Gaudel expose, dans le *Dict. de théol. cathol.*, 12, les positions des principaux représentants du courant orthodoxe : G. Biel (col. 505-510), Catharin (527-529) et Dom. Soto (529-531), Bellarmin (541-546), les Salmanticenses (555-556), etc.

Miguel Peinado Peinado, *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII*, dans *Archivo teológico granadino*, 8 (1945), p. 9-56, distingue pour une assez grande partie de la période qui nous occupe, deux courants, celui du chef physique et moral dont le patron est Fr. de Vitoria, et celui du chef juridique ou moral patronné par Catharin ; le premier se rattache à saint Thomas et compte parmi ses partisans la *Escuela salmantina*, Zumel, Vasquez, etc., tandis que le second s'inspire plutôt de Durand de Saint-Pourçain et trouve des adhérents surtout dans la naissante Compagnie de Jésus, entre autres, Salmerón, de Lugo, etc. Un troisième courant, de tout point de vue indépendant, n'existe pas — et c'est ainsi que la sentence

<sup>96</sup> *II Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 3.

de Billot n'a aucun fondement historique (p. 53, note 146), — mais nombre d'auteurs empruntent des éléments au deux courants (p. 52-56).

Il faut enfin mentionner la belle étude de Leonardo Scarinci, *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino, O. P.*, Rome, 1947, qui, après un examen minutieux de la pensée de Catharin, montre l'influence que sa théorie de l'essence du péché originel et du pacte a eue sur les auteurs postérieurs (voir p. 115-133).

Les trois grands pionniers du thomisme, CAPRÉOLUS (+ 1444), FRANÇOIS DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS (+ 1528) et CAJÉTAN (+ 1534), marchent fidèlement sur les traces de saint Thomas : Adam n'était que le chef physique ; la transmission du péché originel se fait par voie de génération et donc au moyen de « semen ».

Capréolus s'exprime comme suit, en s'autorisant de s. Thomas, *Ia IIae*, q. 81, a. 1, et *De malo*, q. 4, a. 1 :

« Sicut se habent membra corporis unius personae ad animam quoad motum localem, sic se habent omnes homines ab Adam descendentes quoad motionem generationis. Sed sic se habent membra unius personae ad animam vel voluntatem illius personae, quod inordinatio voluntaria procedens ab anima vel voluntate in motibus et actibus membrorum culpa est et peccatum. Igitur sic se habebunt singuli homines ad Adam, quod omnis inordinatio procedens a voluntate Adae in origine hominum et transfusione naturae humanae in eos culpabilis erit » (*Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, in II Sent., dist. 30, q. 1 ; a. 1, éd. Paban et Pégues, 1900-1908, t. 4, p. 330<sup>a</sup>).

Selon lui, le « semen » est doué d'une « virtus intentionalis » (cf. dist. 31, q. 1, a. 1 et 3) ; cette vertu n'est ni un habitus ni une pure privation, mais quelque chose entre les deux. Notons que Capréolus s'attaque surtout à la doctrine de Durand qui plaçait la faute du péché originel dans une dénomination extrinsèque, en tant que le péché d'Adam n'était qu'interprétativement notre péché.

Le Ferrariensis répète les expressions de saint Thomas là où il explique la « voluntariété » et la transmission du péché originel (Voir *In libros s. Thomae de Aquino contra gentes commentaria*, l. IV, c. 52, n. II-IV ; dans *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. leonina, t. 15, 1930, p. 166<sup>a</sup>-167<sup>a</sup>) ; mais à l'encontre de Capréolus, il n'admet pour le « semen », instrument de la transmission, qu'une vertu dispositive : le « semen » transmet la nature humaine et « concomitanter » le péché originel (*loc. cit.*, c. 50, n. VI ; c. 52, n. VII ; *ibid.*, p. 161<sup>a-b</sup> et 167<sup>b</sup>).

Cajétan s'arrête quelque peu à l'exemple qu'emploie saint Thomas : cet exemple jette les novices dans l'embarras, car il semble ne devoir conclure qu'à la transmission de la privation et non de la faute ; néanmoins, affirme Cajétan, l'exemple est très bien choisi, à la condition

que nous n'y recherchons que ce que le Maître y entend expliquer, à savoir la transmission de la faute :

« [...] Proportionalis namque similitudo de peccato membri ac voluntatis moventis illud, et huius hominis ad primum parentem generantem ipsum, inconsona est. Nam quia voluntas membrum quod est movet ad executionem culpa, ideo membrum culpa particeps fit. Generans autem non movet generationis motione hunc hominem existentem ad culpam, sed facit hunc hominem esse cum tali defectu ; quo non fit participatio culpa, sed poenae vel defectus potius. — Ad hoc dicitur quod similitudo consonat et optime declarat intentum, si attendimus ad illud quod est per se. In motione enim membri a voluntate per se fit quod membrum constituitur in hoc quod est esse instrumentum voluntatis ad tale opus ; et ex hoc ipso, supposito quod sit capax culpa, instrumentum illud culpa fit particeps. Et similiter in generatione huius hominis ab Adam per se fit quod hic homo constituitur in hoc quod est esse membrum Adae ut capitis ; ex hoc namque quod per semen ab ipso generatur, eius membrum fit ; adeo quod si aliter generaretur aut fieret non esset eius membrum. Ex hoc autem quod eius membrum est, supposito quod sit susceptivum culpa, particeps fit culpa, et non solum poenae. Generativa ergo motio respondet motioni imperativae in hoc quod est utramque constituere motum in hoc quod est esse aliquid moventis, ut sic possit ei imputari ad culpam praesupposita eius capacitate. Quod autem ibi membrum praesit, et hic non, nihil efficit, immo proportionalitatem adiuvat. Quia sicut ad culpam actualem movet praeexistens, ita movens ad culpam originalem movet, idest ducit de potentia ad actum, non praeexistens. Contra rationem namque eius quod oritur est praeexistere » (*Comment. in Iam II<sup>ae</sup>*, q. 81, a. 1, n. I-II ; dans *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. leonina, t. 7, 1897, p. 88<sup>a</sup>-89<sup>a</sup>).

Cajétan remarque que cette doctrine de la *Somme* est plus complète et plus parfaite que celle du *Commentaire sur les Sentences*, où il n'était fait appel qu'à l'acte de la volonté d'Adam, tandis qu'ici le rôle de membre entre en jeu.

Pour ce qui regarde le « semen », il n'est qu'un instrument qui contient « virtualiter » la natura humaine « quam concomitatur culpa originalis » ; le « semen » n'influe sur l'âme que dans la mesure où il transmet l'infection de la nature au corps (*loc. cit.*, n. IV, et in a. 4, n. I-II ; *ibid.*, p. 89<sup>b</sup> et 92<sup>a-b</sup>).

Au XVI<sup>e</sup> siècle nous avons la grande école de Salamanque, fondée par Fr. de Vitoria (1492-1546), en dehors de laquelle se trouve AMBR. CATHARIN (1487-1553). Ce dernier, qualifié d'« indépendant » (voir A. Gaudel, dans *Dict. de théol. cathol.*, 12, 527), a eu une influence considérable ; mais les auteurs modernes ne s'accordent pas lorsqu'il s'agit

de préciser ce qu'il a enseigné réellement. Selon Miguel Peinado Peinado, *loc. cit.*, p. 21-24, il est le patron de la théorie du chef moral et s'oppose par là à Fr. de Vitoria qui patronne la sentence du chef physique et moral. Voici ce que Peinado écrit à la p. 23 : « Se echa, pues, de ver la diferencia profunda entre esta concepción y la del fundador de la Escuela salmantina. Mientras ésta explica el problema recurriendo a la voluntad física de Adán que, en virtud de institución divina, es voluntad de toda la naturaleza e influye en sus miembros a través de la generación gracias a la unidad natural, aquél recurre a explicarlo por el significado que, en virtud del pacto, tiene ante Dios la voluntad pecadora de Adán. En el primer caso la voluntad de Adán es voluntad común ; en el segundo, se estima que las voluntades de todos están encerradas o contenidas de antemano en la voluntad de nuestro primer padre ». D'autres auteurs, tels A. Gaudel, dans *Dict. de théol. cathol.*, 12, 527-529, et Leonardo Scarinci, *loc. cit.*, p. 60-114, avancent que Catharin a bel et bien enseigné la théorie du chef physique et moral.

Nous n'avons pu consulter ses ouvrages. A en croire Scarinci, — qui cite abondamment trois ouvrages surtout : *Liber de peccato originali*, Lyon, 1541, *De casu hominis et de peccato originali*, Lyon, 1542 ; *Summa doctrinae de peccato originali*, Rome, 1550, — l'on ne peut douter de la vraie portée de sa doctrine. Si le péché d'Adam nous est imputable, c'est parce que « natura et pacto inventi sumus in illo peccatores » (voir *De pecc. orig.*, p. 156 et 153 ; *Summa doctrinae*, p. 42<sup>r</sup> ; textes dans Scarinci, p. 94 et 101 ; voir pour la théorie du pacte, *De pecc. orig.*, p. 161 ss. ; Scarinci, p. 96-97). Mais le péché d'Adam n'est qu'« interprétative » notre péché, par une dénomination extrinsèque — car selon Catharin notre péché originel est le péché actuel d'Adam (voir *Summa doctrinae*, p. 39<sup>v</sup> ; Scarinci, p. 86) — : « Ille [Adamus] vere et propria voluntate comedit, nos vero secundum legitimam interpretationem » (*De pecc. orig.*, p. 165-167 ; Scarinci, p. 103 ; plusieurs textes) ; s'il se transmet par voie de génération, c'est qu'il suit la nature : « Ipsum peccatum originale ipso iure et pacto consequitur naturam ; unde et transmissione naturae in quemlibet posterorum Adae, quae est ab ipso Adam, in omnes transmissio fit peccati » (*De pecc. orig.*, p. 167 ; Scarinci, p. 111), bien qu'il ne vive dans les descendants d'Adam que par ses effets qui sont le « reatus », la « macula » et le « fomes » (voir Scarinci, p. 111-113). Deux détails : parce que c'est par un pacte que le protoparent a été établi notre chef moral, seul son premier péché se transmet (*Summa doctrinae*, p. 42<sup>r</sup> ; Scarinci, p. 98-99) ; et qui plus est, il se serait transmis également aux fils engendré éventuellement avant le péché, mais seulement à partir du péché effectif, et à Ève si celle-ci n'avait point péché (*De pecc. orig.*, p. 168-169 ; Scarinci, p. 111-112). Catharin est conscient qu'il se sépare de s. Thomas, car il critique assez fort sa sentence, surtout les exemples qu'ils apportent à l'appui (voir Scarinci, p. 83-85), et bien qu'il critique aussi Durand parce que celui-ci est trop violent à l'égard du Maître, il s'avère cependant dépendant de lui, voire il va jusqu'au fond de la sentence que celui-ci a élaborée (voir Scarinci, p. 114-115).

La grande question est maintenant de savoir si Catharin a devancé Fr. de Vitoria dans cette voie, et s'il y a dépendance entre les deux. Que Fr. de Vitoria ait vraiment enseigné la doctrine du chef physique et moral, le texte suivant nous en convainc :

« Hic notate duos processus : unus est quod persona inficit naturam, secundus quo natura personam inficit. Adam aliquo modo fuit tota natura, sicut omnes sunt a principio mundi usque ad finem tota natura. Sic etiam tota ista civitas representat omnes qui sunt et erunt usque ad finem mundi, primo quia doctores presentes condentes leges obligant omnes posteros, et se etiam possunt obligare. Ita est imaginandum quod Adam in principio fuit tota natura, et Deus pepigit cum illo nomine totius nature humane quod ratio subderetur Deo et vires rationi, et ita si Adam servaret hoc pactum, omnes descendentes ab Adam essent nati in iustitia originali ; propterea quod erant filii Adae, Deus infunderet omnibus hanc iustitiam originalem. Sed per primum peccatum ipsius quod reputatur totius nature, perditum est hoc privilegium [...] Et ita quando pater generavit me, non me infecit, sed traduxit in me naturam infectam cum natura qua traducitur ipsum peccatum originale. Sic constat tota traductio peccati originalis, et sic patet etiam quantum sit voluntarium hoc peccatum non per meam voluntatem, sed per voluntatem Adae qui tunc gerebat vices nostrorum omnium » (*In Iam IIae s. Thomae*, q. 81 ; apud Peinado, *loc. cit.*, p. 20, nota 39, ex ms. vat. lat. 4630, ff. 243-244).

Mais il faut néanmoins admettre que Catharin y a inséré des éléments juridiques que nous recherchons en vain chez de Vitoria.

La doctrine de Catharin fut attaquée par DOM. SOTO († 1560). Au l. I, ch. 10 de son ouvrage *De natura et gratia libri tres*, il appelle le pacte une fable. Il avait déjà écrit au ch. 7 :

« [...] falsum est et cuius nulla possunt Sacrorum autoritate fidem facere, quoniam nullum legitur Adae mandatum positum nullaque praescripta lex alia quam ne ederet de ligno scientiae ; de quo si comederet, sequeretur eum poena tum sublatae iustitiae tum perinde subsequentis mortis ; ergo revera non iactura iustitiae, sed esus prorsus ligni delictum fuit (éd. Venetiis, 1583, p. 33<sup>a</sup>).

Comment donc le péché originel nous est-il volontaire et imputable ?

« Reatus ille peccati [...] relictus est in natura quae in Adam peccavit. Et ideo ut omnes trahimus naturam ab Adam, ita omnes contrahimus peccatum eius, per hoc quod in singulis est deviatio

illa et obliquitas animi a Deo, qua proinde cuncti contagione culpae sic inficimur, ut singulas singuli contrahamus maculas, tametsi reatus ille in nobis non sit positiva qualitas, sed mera privatio iustitiae quoad formale [...] Quomodo autem per voluntatem tunc Adae omnes peccavimus, commodatissimo exemplo dilucidat idem s. Doctor ubi ait, quod quemadmodum membra omnia sunt unus homo, et ideo voluntas totius reputatur omnium membrorum, ita omnes eramus in Adam quodammodo unus homo; quamobrem voluntaria inordinatio sui peccati manet in tota natura quam generatione recipimus [...] Omnes in Adam peccasse nihil aliud est quam naturam nostram, ob participationem suae culpae, ingratham invisamque esse Deo » (c. 8; *ibid.* p. 36<sup>a</sup>).

C'est la doctrine de s. Thomas, et donc la théorie du seul chef physique, quoiqu'en dise Peinado (*loc. cit.*, p. 25-26). Soto apporte aussi l'exemple du soldat qui aurait reçu de son maître un domaine, mais aurait été infidèle, et il dit de cet exemple : « exemplum antiquum est neque minime ad rem accommodatum » (*loc. cit.*).

Bien que BARTH. MEDINA († 1580) ne parle que de l'unité naturelle là où il traite de la « volontariété » du péché originel — nous y lisons le texte suivant :

« [...] Adae posterii non ea ratione peccatores sunt, quia primi tantum parentes actualiter peccaverunt, sed quod etiam ipsi posterii in ipso Adam et una cum ipso peccaverunt, quatenus omnes, ob humanae speciei participationem, unus idemque homo sunt cum progenitore; et sicut eandem naturam, sic eiusdem corruptae naturae vitium participant » (*Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Angelici primam secundae*, in q. 81, a. 1; éd. Coloniae, 1619, col. IIII) —

toutefois lorsqu'il examine si, dans le cas où Adam n'aurait pas péché, le péché éventuellement commis par un de ses descendants se serait transmis aux fils de celui-ci, il mentionne explicitement le pacte passé entre Dieu et Adam :

« Ego vero dico quod, cum de hoc peccato nihil constet nisi ex S. Scriptura quae de alio casu nihil loquitur, non possumus exacte discernere quid in tali eventu sit tenendum. Verosimilius tamen videtur quod non contraherent peccatum originale, quoniam Adam suscepit originalem iustitiam pro se et suis posteris; ergo si ipse non peccavisset, in suos posteros eam transfudisset. Praeterea pactum de iustitia originali in propaginem transfundenda, tantum pepigit Deus cum primo parente; ergo si ille non fuisset praevaricatus mandatum, posterii in iustitia nascerentur. Hinc sequitur quod in illo casu peccatores generarent iustos, sicuti et modo iusti baptizati generant peccatores » (*loc. cit.*, in a. 5; *ibid.*, col. IIII8).

DOM. BAÑEZ († 1604) se meut tout-à-fait dans la ligne de saint Thomas, bien que Peinado (p. 27) affirme que lui aussi admet le rôle de chef moral. Bañez s'attaque directement à Catharin. Voici le texte capital :

« Quarta conclusio : Optimus modus explicandi traductionem peccati originalis est, si consideremus omnes homines qui descendunt ex Adam ut unum hominem, in quantum conveniunt in una natura quam a protoparente accipiunt, et omnes se habent ut multa membra unius corporis ; et quemadmodum actus membri qui est v. gr. homicidium, non est voluntarius voluntate membri, sed animae in qua est voluntas totius suppositi, ita considerandum est quod inordinatio quae est in Petro genito per descendantiam naturalem ex Adam, non est voluntaria voluntate Petri, sed voluntate primi parentis qui movet motione generationis omnes qui per originem ab illo descendunt » (*Comentarios inéditos a la prima secundae de Santo Tomás*, t. II, Madrid, 1944, p. 252 ; cf. p. 280 ; il est d'ailleurs utile de lire tout son commentaire à la q. 81 publié selon le ms. de Salamanque, p. 252-264, et selon le ms. de Palencia, p. 279-301).

La quinta conclusio s'énonce :

« Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum ipsa natura traducitur infectio naturae » (p. 252-3 ; cf. p. 280).

G. VASQUEZ († 1604) se demande si un pacte entre Dieu et l'homme était nécessaire pour que le péché d'Adam se transmitt à tous ses descendants. Il sait que Catharin l'admet et que Soto le nie. Lui, de son côté, est prêt à l'admettre, ou du moins à admettre un décret positif de Dieu, car ainsi plusieurs problèmes trouvent une solution facile, p. ex. le fait que seuls les descendants d'Adam par voie de génération contractent le péché originel ; le fait que seul le premier péché d'Adam se transmet ; etc. (*Commentariorum ac disputationum in primam secundae sancti Thomae tomus primus*, disp. 133, c. 2-3 ; éd. 2<sup>a</sup> complutensis, 1614, p. 809<sup>b</sup>-811<sup>b</sup>). En somme, Vasquez admet la double fonction de chef physique et moral en Adam.

FR. SUAREZ († 1617) est lui aussi, un partisan de la théorie du chef physique et moral. La « volontariété » du péché originel peut s'expliquer de deux façons : d'abord parce que Dieu a inclus notre volonté dans celle d'Adam :

« [...] intelligendum est Deum voluntatem omnium nostrorum in Adami voluntate posuisse quoad amicitiam et inimicitiam erga Deum, ut scilicet penderet ex observatione illius praecepti, quod non solum iuste, sed etiam rectissime magisque in nostrum commodum facere potuit Deus non exspectato nostro consensu, non

solum quia erat supremus Dominus nostrae voluntatis et rerum nostrarum gubernator, sed etiam quia totum illud pactum erat in nostrum commodum et bonum [...];

puis à l'aide de l'exemple que s. Thomas emploie, en tenant toutefois compte que cet exemple ne s'applique pas en tout :

« Quae analogia confert quidem ad rem exponendam, non tamen putandum est similitudinem tenere in omnibus, sed in his tantum quae per se sunt necessaria, scilicet quod sicut omnia membra naturalia efficiunt unum totum quod una voluntate regitur, ita et Adam et omnes posterius eius qui in ipso virtute continebantur, moraliter constituunt unum corpus quod etiam una lege et voluntate tunc regebantur; deficit vero similitudo, quia unio ibi est naturalis, hic tamen moralis et ex pacto Dei, non ex sola natura rei orta, et ideo in illo exemplo peccatum membri et capitis unum omnino est, hic autem in singulis membris peccata sunt singula et distincta et peccatum solum est unum propagatione et origine [...] » (*Tr. De vitiis et peccatis*, disp. 9, sect. 2, n. 28 et 29; dans *Opera omnia*, Venetiis, t. 4, 1740, p. 354b; cf. *Tr. de opere sex dierum*, l. III, c. 21, n. 17-29; *ibid.*, t. 3, 1740, p. 183<sup>a</sup>-186<sup>b</sup>: quale fuerit praeceptum datum Adae in paradiso et cur impositum fuerit).

Dans un premier temps FR. SYLVIUS († 1649, donc contemporain des Salmanticenses) écrit :

« [...] ut peccatum originale propagetur sufficit homines ipsos ab Adamo seminaliter propagari et ab illo efficienter venire; nam eo ipso quod singuli nostrorum in lumbis Adami fuimus, cum is tamquam totum genus humanum in se uno continens et repraesentans peccaret, eius peccatum fuit nostrum » (*Commentarii in totam primam secundae s. Thomae Aquinatis*, q. 81, a. 1; dans *Opera omnia*, t. 2, Venetiis, 1726, p. 318<sup>b</sup>).

Mais lorsqu'il se demande comment le péché originel est volontaire à chacun des descendants d'Adam, il admet explicitement le double rôle de chef physique et moral :

« 1. Quod Adamus fuerit a Deo constitutus caput in esse tum naturali tum morali omnium eorum qui ab eo descenduri erant seminaliter, hoc est per seminalem propagationem sive per vim activam seminis; et propterea omnes Adae posterius sic ab eo descendentes considerandi sunt tamquam unum corpus cuius ipse Adam sit caput et principium, atque ita gerat personam totius humanae naturae ex eo seminaliter propagandae [...] 2. Quod voluntas Adami considerati in ratione capitis erat quodammodo voluntas posterorum eius, ita ut quicquid ille sic vellet, ipsi

etiam vellent, non quidem propria et personali sua voluntate, sed communi, voluntate nimirum sui capitis [...] ».

Or, Dieu a établi Adam notre chef moral par un décret ; et que ce décret ne soit pas une injustice à notre égard, Sylvius le démontre comme suit :

« 1. Quia Deus tamquam summus Dominus in sua potestate habet omnes voluntates hominum. 2. Quia sicut nos suis praeceptis obligavit in Adam, ita etiam nos suis donis gratuitis donavit in ipso, adeo ut si Adam in illis perseverasset, Deus simul cum natura iustitiam eius posteris dedisset. [...] » (*Loc. cit.*, Quaeritur V ; *ibid.*, p. 322<sup>b</sup>-323<sup>a</sup>).

Nous n'osons émettre un jugement définitif sur la sentence de JOH. DE LUGO († 1660), car il écrit, lui-même, dans son traité de la pénitence :

« Non possumus in praesenti disputare, quomodo peccatum originale sit vere peccatum et voluntarium, cum non sit personale ; haec enim est quaestio difficillima pertinens ad materiam de peccatis, et pro nunc supponenda est doctrina catholica Tridentini [...] Potuit autem hoc fieri per transfusionem nostrarum voluntatum in voluntatem Adae, per quam transfusionem constitutus fuit Adam caput morale omnium posterorum et transgressio illus reputatur transgressio singulorum » (*Disp. VII, sectio 7* ; dans *Opera omnia*, t. 6, Venetiis, 1751, p. 49<sup>a</sup>).

Est-ce que nous avons ici une sentence définitive ?

Nous signalons enfin deux auteurs qui, dans leur doctrine de la volontariété du péché originel, s'avèrent dépendants des Salmanticenses jusqu'à transcrire littéralement leurs énoncés capitaux, à savoir J.-B. GONET († 1681) et CH. R. BILLUART († 1757).

Gonet pourrait, à bon droit, être nommé un « abbreviator » des Salmanticenses. Cependant, il soutient explicitement que Dieu pouvait « de potentia absoluta » établir quelqu'un chef moral qui ne soit pas chef physique (n. 37-43 ; p. 528<sup>b</sup>-530<sup>a</sup>), et il omet la seconde voie des Salmanticenses, à savoir celle de la non-rétractation du péché d'Adam pour chaque homme en particulier. Voir pour le tout *Clypeus theologiae thomisticae*, Tr. V. De vitiis et peccatis, disp. VII, art. 2-4 ; éd. Vivès, t. 4, 1876, p. 325<sup>b</sup>-337<sup>b</sup>.

Billuart examine le problème dans sa *Summa s. Thomae hodiernis academiaram moribus accommodata sive Cursus theologiae universalis*, Tr. de peccatis, diss. VI, a. 2-3 ; éd. Wirceburgi, t. 1, 1768, p. 623<sup>b</sup>-628<sup>a</sup>. Lui aussi, laisse de côté la seconde voie des Salmanticenses.

Notre examen, nécessairement incomplet, des grands commentateurs de s. Thomas aux XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles nous a porté à une triple conclusion :

1. Nous croyons, contrairement à ce qu'affirme Peinado, que les deux grands courants de cette époque sont celui du chef physique et celui du chef physique et moral. Le premier se rattache à s. Thomas, le second à Catharin. Mais un point nous est obscur, à savoir la relation entre Catharin et Fr. de Vitoria. Au lieu donc de la sentence de Billot, ne serait-ce pas la sentence du chef moral ou juridique tout court qui n'a aucun fondement historique?

2. Les Salmanticenses sont vraiment dans la ligne de Catharin pour ce qui regarde l'explication de la volontariété du péché originel. Il y a cependant entre eux et Catharin, — de même qu'entre la plupart des théologiens mentionnés et Catharin, — une grande différence, et c'est la suivante : Catharin, de par sa sentence sur l'essence du péché originel, devait nécessairement aboutir au rôle de chef moral dans Adam, tandis que nos auteurs, tout en s'opposant à la sentence susdite de Catharin — ils la combattent explicitement disp. 14, n. 112-113 et disp. 16, n. 125 et 138 (éd. 1679, p. 542<sup>a</sup>, 714<sup>b</sup> et 720<sup>a</sup>; éd. Palmé, p. 62, 280<sup>b</sup> et 288<sup>a</sup>) —, ont fait usage de ses données sur le chef moral, mais pour les insérer dans leur propre synthèse. Une autre différence se remarque dans l'attitude vis-à-vis de s. Thomas : alors que Catharin a conscience de se séparer de lui et le critique, nos auteurs se déclarent ses disciples et veulent retrouver, bien qu'à tort, la théorie du chef moral chez le Maître.

3. Nous croyons, en outre, que les Salmaticenses sont tributaires de Sua respour un nombre considérable d'explications. Nous voulons toutefois signaler que ni Suarez, ni les autres auteurs que nous avons brièvement examinés, n'ont une synthèse qui puisse rivaliser avec celle des Salmanticenses.

*Rome, 1949.*

FR. MELCHIOR DE SAINTE-MARIE O. C. D.