

LA PENSÉE DES CARMES DE SALAMANQUE ET DE JEAN DE SAINT-THOMAS SUR LE PÉCHÉ DE L'ANGE

SUMMARIUM. — Arduum problema « de peccabilitate angelorum », quod iam pridem discusseram (cf. *Ephem. Carm.* 8 [1957] 44-92), nunc iterum inquisitioni subicimus. Positiones argumentaque SALMANTICENSIVM atque IOANNIS A S. THOMA, theologorum nempe qui huic problemati penitius studuerunt, positiva methodo investigamus et perpendimus iuxta sequens schema :

I. LES CARMES DE SALAMANQUE.

I. Prémisses.

II. Le P. Antoine contre l'impeccabilité absolue.

- A. L'argument fondamental tiré de l'infinie transcendance du Souverain Bien.
- B. L'impeccabilité de l'ange dans l'ordre naturel n'entraîne-t-elle pas son impeccabilité dans l'ordre surnaturel?
- C. La volonté comme règle de moralité.

III. Le P. Antoine expose et défend la thèse de l'impeccabilité relative.

- A. Les positions en présence.
- B. Argumentation du P. Antoine.
- C. Objections, réponses.
- D. Ré-argumentation du P. Antoine.
- E. Dernière discussion.

II. JEAN DE SAINT-THOMAS.

1. Sa position.
2. Réfutation de l'impeccabilité absolue.
3. Impeccabilité relative.
4. Mécanisme psychologique du péché de l'ange.
5. Préceptes positifs non surnaturels.
6. Fin dernière naturelle et fin dernière surnaturelle.

CONCLUSION.

Cette étude fait suite à l'article intitulé *Réflexions sur le péché de l'ange*, que nous supposons connu (cf. fasc. I, pp. 44-92).¹ Le lecteur y trouvera les articulations majeures de notre thèse sur l'affirmation de la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre surnaturel.

¹ Abrév. : RFPA.

I

LES CARMES DE SALAMANQUE ²

Ce n'est pas sans regret que nous nous séparons ici des Carmes de Salamanque, avec lesquels nous sommes en profonde sympathie intellectuelle, mais il s'agit moins, tout compte fait, en un sens, d'une réfutation que d'une mise au point du Père Antoine de la Mère de Dieu, auteur du *de Angelis*.³

Comme le P. Antoine, nous admettons :

1) Que l'ange ne peut pas pécher contre sa fin « naturelle » sans pécher contre sa fin « surnaturelle », et :

² Sur les Carmes de Salamanque, voir ÉLISÉE DE LA NATIVITÉ, O.C.D., *La vie intellectuelle des Carmes*, in *Études carmélitaines*, 20 (1935) I, pp. 122-135, et surtout la thèse récente très documentée du P. ENRIQUE DEL SDO. CORAZON, O.C.D., *Los Salmanticensis, su vida y su obra*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1955.

³ Nous nous référons à l'édition Palmé, *Collegii Salmanticensis Cursus Theologicus*, T. IV, Parisiis 1877. Nous en conservons la ponctuation pourtant assez défectueuse.

Le P. Antoine de la Mère de Dieu (1583-1637) est l'auteur du *de Deo Uno*, du *de Deo Trino* et du *de Angelis*.

Il eut malheureusement beaucoup à souffrir d'une assez mauvaise santé : « Hacia 1630 comenzaba el P. Antonio su exposición del tratado *De Angelis*. Cansado, como estaba, por el trabajo de años anteriores no pudo soportar más, y, vencido por los rigores del invierno — duro e insoportable en Salamanca —, tuvo que guardar cama durante varios días. La prosecución del *Cursus*, y, al mismo tiempo, las dificultades que se originaban en la interpretación de la doctrina del Angélico [précieux témoignage], eran para él una obsesión que no le dejaba descansar. Estas preocupaciones agravaban su estado de salud y consumían sus débiles fuerzas ». On lit ici en note : « Refiere el testigo ocular que escribió la relación de la *Memoria*, que era tal la obsesión que tenía por estos estudios, que después de comer o cenar tenía que distraerse con algún religioso, porque de otro modo le era imposible conciliar el sueño. Hasta se anota que esto le impedía el hacer bien la digestión, de lo que se originaron sus muchos achaques y enfermedades » (p. 38).

« Estamos en los acabijos de 1631. Comenzaba a escribir entonces en P. Antonio la *duda* tercera de la *disputa* 6^a — q. 56 de la 1 p. de *Summa* — : *Si el ángel inferior comprende al superior*. Unos días de trabajo intenso, y nuevamente sus achaques le obligan a guardar cama durante tres días. Son los primeros de 1632. El P. Antonio trabaja por averiguar la mente del Angélico sobre el punto que le ha quedado pendiente. Pasan por su entendimiento las razones, el texto de la *Summa*, la interpretación de los comentaristas...; son tres días de febril actividad. En ellos — transcribimos un texto de la *Memoria* — :

« Se fecundó (como él decía) tanto el entendimiento y estaba tan reventando por parir, que el mismo día de los Reyes, a las quatro y media de la mañana, no pudo contenerse, sino que llamó al escribiente y le fué dictando, con tanto ímpetu y corriente, que a la siete de la mañana tenía escrito un pliego casi, de letra bien metida ».

« A últimos de marzo de este mismo año — 1632 — estaba de nuevo el P. Antonio postrado por su enfermedad, sufriendo las consecuencias de un trabajo

2) Que l'ange n'est pas et ne peut pas être impeccable contre sa fin « surnaturelle »,

mais c'est d'abord et surtout sur le sens à donner à « fin surnaturelle » que notre divergence est irréductible. Le P. Antoine traduit : béatitude de la vision béatifique, offerte à l'ange, où nous traduisons : règle suprême de moralité, divinement transcendante. Il conclut : l'ange ne peut effectivement pécher que s'il est élevé à l'ordre surnaturel, et nous disons : l'ange peut pécher en toute hypothèse. C'est logique de part et d'autre.⁴

excesivo. Nos lo dice el P. Blas de San Alberto, conventual en el Colegio de San Elías, en un documento inédito, que yo he tenido la fortuna de descubrir. Es una carta al P. Francisco de Santa María, en la que da, entre otras cosas, esta curiosa noticia :

« Al P. Fray Antonio de la Madre de Dios tenemos algo indispuerto de su cabeza, como la trae tan fatigada de trabajar con ella, espero en Dios que no será nada ».

« En estas condiciones no podía el P. Antonio continuar su tratado *De Angelis*. Aprovechando una corta mejoría, se trasladó a León, su ciudad natal, por orden de los Superiores, con el fin de descansar y reponerse de sus achaques. Quiso llevar consigo los folios que tenía preparados para el *Cursus*, con intención de continuarlos ; mas no le concedieron este gusto, y le obligaron a peregrinar privado de los « hyjos de su entendimiento » — como él mismo decía — (*Memoria*, fols. 31-32). Dejaba en Salamanca las « copias, los borradores, los cartapacios y todo lo que tocaba a estudios » (*Memoria*, fol. 32).

« El P. Antonio llegó a su ciudad natal enteramente contrariado, por haber tenido que abandonar su obra, tan cariñosamente trabajada. En pocos meses recobró su salud, y antes del medio año se vió completamente restablecido de sus achaques y dolencias. El P. General, Fr. Esteban de San José, le ordenó que volviese a Salamanca, nombrándole de nuevo lector de teología. Recobró todos los infolios y papeles que había dejado en el Colegio, y durante un lapso de tiempo que estuvo en el Colegio de Segovia — no sabemos con qué motivo ni con qué fin — dió cima el tratado *De Angelis*. En 1635 lo enviaba al definitorio general, juntamente con el *de la Santísima Trinidad*, para que lo examinasen los censores de la Orden » (pp. 38-40).

Selon la *Reforma de los Descalzos*, une petite persécution n'avait pas été étrangère à l'éloignement temporaire du Père Antoine :

« Con semejantes tareas, y su delicadez, bolvieron a apretarsele sus accidentes, y como se continuasen mas tiempo que otras vezes, repitieron los que le eran menos afectos sus contradicciones [...] Decían, que la obra del Curso estava parada, que la Cathedra no estava bien assistida, que otros sugetos tenía la Provincia de igual habilidad que el Padre Fray Antonio, y más salud » (Lib. XXI, cap. VI, p. 568). — Le P. Antoine laissa le souvenir d'un religieux exemplaire, observant, délicat et charitable (ENRIQUE, *op. cit.*, p. 43).

⁴ Le Père Antoine développe longuement la présente discussion (*in qu.* 62 et *in qu.* 63, art. 1, pp. 502-553) et cite, entre autres, Capréolus, Cajetan, Vasquez, Bañez et Suarez. Il ne pouvait pas citer Jean de Saint-Thomas († 1644), car si le *de Angelis* du Père Antoine fut publié en 1637, à Ségovie, l'année même de la mort de son auteur, le commentaire du dominicain sur la première partie de la Somme (qu. XXVII et suivantes) ne fut publié qu'en 1643, à Lyon (cf. l'édition des Moines de Solesmes, Desclée, 1931, t. I, pp. xvii-xviii). Jean de Saint-Thomas, citera lui, les *Salmanticenses*.

Sans prétendre être exhaustif, nous donnerons de larges extraits du P. Antoine, en suivant l'ordre de son texte, bien que la composition n'en soit pas

I. PRÉMISSES

I. De la fin dernière

Après avoir retranscrit l'art. 1 de la qu. 62, *Utrum Angeli fuerint in sua creatione beati*?, l'auteur écrit :

« Prima conclusio : Angeli in sua creatione, et ex vi illius fuere beati beatitudine naturali.

» Secunda conclusio : Angeli in sua creatione non fuere beati beatitudine supernaturali » (p. 502).

Le P. Antoine note qu'il traitera plus bas de la seconde conclusion et enchaîne au sujet de la béatitude naturelle dans laquelle les anges ont été créés :

« I. [...] Circa primam vero conclusionem animadvertendum est primo quod juxta Angelicum Praeceptorem in praesenti, beatitudo naturalis non est simpliciter, et absolute beatitudo, sed solum quodammodo, et secundum quid : et propterea non habet rationem ultimi finis simpliciter, et absolute ; sed est finis ultimus respectu naturae, et medium, deficiens tamen, respectu beatitudinis supernaturalis. Et propterea dixit Angelicus Praeceptor, quod beatitudo supernaturalis non est aliquid naturae, sed naturae finis. Quare, sicut in motu subjectum habet aliquid de actu, et est veluti in termino, imperfecte tamen, et incomplete, et simul in via respectu ulterioris gradus : ita natura intellectualis respectu beatitudinis naturalis est quidem in termino, imperfecte tamen, et incomplete : quia simul habet rationem viae, deficientis tamen respectu ulterioris termini supernaturalis, quatenus nimirum ex divina ordinatione habet ordinari ad illum » (p. 502-503).

Remettant à une autre étude l'exégèse de Saint Thomas, notons seulement ceci : le Docteur Angélique ne dit jamais que la béatitude naturelle, fin *dernière* de la nature, soit un « *medium*, deficiens tamen, respectu beatitudinis supernaturalis » ; ni que l'ange en possession de sa béatitude naturelle soit « *in termino*, imperfecte tamen et incomplete, quia

idéale. Sauf erreur de notre part, aucun théologien n'a jamais consacré une aussi longue étude que celle de cet auteur au problème philosophico-théologique de la peccabilité des anges. Il convenait donc de s'arrêter à ce travail d'une manière particulièrement attentive. Nous nous excusons d'avance auprès du lecteur de ce que notre présentation aura de massif et de quelque peu indigeste, mais deux exigences semble-t-il bien, s'imposaient en l'occurrence : 1) citer le P. Antoine sans lésiner, pour ne pas paraître le simplifier indûment, et, 2) discuter sa pensée ça et là jusque dans le détail, telle que vraiment elle le mérite, fût-ce au prix de répétitions.

beatitudo naturalis *simul* habet rationem *viae*, deficientis tamen respectu *ulterioris termini* supernaturalis ». De telles affirmations sont, d'ailleurs, pensons-nous, contradictoires. Au titre de prémisses, elles sont irrecevables. Au titre de conclusions elles constitueraient un argument *ab absurdo* contre les prémisses dont elles découleraient logiquement. La fin *dernière* comme telle présente un caractère absolu, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel.⁵

2. Mérite et béatitude

Le P. Antoine mentionne l'argument suivant en faveur de la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel : il est plus parfait de mériter sa béatitude que de la recevoir sans mérite aucun de sa propre part. Et il répond :

« 4. [...] Respondetur [...] quod habere beatitudinem naturalem ex vi creationis per modum beatitudinis debitae naturae intellectuali creatae, perfectius quid est, quam acquirere illam per proprias vires. Tum, quia eo ipso non oporteret, eam haberi ab Angelo a principio suae conditionis, possetque acquisitio illa frustari. Tum etiam. Quia Deo convenit perfectissimus modus habendi beatitudinem : et ideo habet illam, ut sibi debitam : et propterea Verbo divino communicatur beatitudo a Patre, ut quid ei debitum, et ex vi suae productionis. Quare, cum modus habendi beatitudinem eo sit perfectior, quo magis accedit ad modum illum, quo Deus eam habet : inde est, ut modus, quem pro habenda beatitudine Angelo assignavimus, sit excellentior, et magis consonus excellentiae, et perfectioni illius.

» Per quod ad confirmationem etiam patet. Nam etsi habere per meritum beatitudinem, dicat aliquid perfectionis nihilominus involutum est cum defectu majoris perfectionis, scilicet habendi beatitudinem, ut debitam, et per modum corollarii suae naturae » (p. 503).

Ainsi, le P. Antoine admet-il, d'abord, qu'au titre de sa nature l'ange exige de posséder sa béatitude connaturelle, dès son tout premier instant.

Cette position nous suggère les remarques suivantes, inspirées de l'article déjà cité : 1) C'est le propre exclusif de Dieu d'avoir la béatitude « ut sibi debitam ». 2) *Dato non concessio* que l'ange jouisse, dans l'ordre naturel, de la perfection de posséder la béatitude naturelle « ut sibi *debitam* », il s'ensuivrait alors : a) que, contrairement au principe fondamental *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, la grâce n'agirait plus *secundum modum naturae*, puisque, devenant effectivement

⁵ RFPA, pp. 59-61.

peccable en la recevant, l'ange pourrait perdre alors sa béatitude, et :
b) que cette dérogation dévaluerait substantiellement la nature au titre de la possession de sa fin *dernière*, ce qui contredirait la notion même de fin dernière.

3. Béatitude et sécurité

Il n'y a pas de béatitude sans sécurité. D'où l'objection suivante :

« 5. [...] de ratione beatitudinis est inamissibilitas : et ita, si Angeli mali eam non habent, adhuc post peccatum, signum est, numquam eam possedissee » (p. 504).

Voici l'essentiel des réponses apportées par le P. Antoine à cette difficulté majeure. (Les références alphabétiques intercalées dans le texte renvoient aux remarques qui suivront les citations).

« 7. Secundo respondetur ad hanc objectionem cum suis confirmationibus, beatitudinem naturalem posse considerari dupliciter. Vel in abstracto, et secundum se. Vel ut habet, ex divina tamen ordinatione, rationem medii ; deficientis tamen in ordine ad beatitudinem supernaturalem, et communicatur subjecto, quod simpliciter sit in via in ordine ad praedictam beatitudinem [a]. Si primo modo consideretur, tunc, quantum est de se, habet esse inamissibilis, sicut gratia et charitas, quantum est de se, et secundum se sunt inamissibiles [b]. Caeterum considerata beatitudine naturali secundum posteriorem rationem medii, et ut communicata subjecto, quod simpliciter sit in statu viatoris, non est inconveniens, quod sit amissibilis : sicut gratia, et charitas sic sumptae sunt ex parte subjecti amissibiles, secus vero gratia consummata, seu beatitudo supernaturalis [c]. Sicut etiam non est inconveniens, quod cum praedicta beatitudine naturali hoc posteriori modo considerata cohaereat, non reddere subjectum simpliciter in termino, et quod non tollat a subjecto capacitatem demerendi eamdem beatitudinem : alioqui non consideraretur per modum medii jam dicti in ordine ad beatitudinem supernaturalem, quae acquiri vel non acquiri potest ab eo, qui simpliciter est in via [d]. Unde etiam non inconvenit, quod cum beatitudine naturali sic considerata misceatur aliquid timoris, et angoris ; et similiter, quod per eam non expleatur omne desiderium, adhuc naturale, maxime, quia hoc etiam provenit ex parte subjecti, quod simpliciter est in via [e]. Quod etiam adhuc magis patebit ex his, quae statim dicemus. Per quae ad utramque confirmationem satis constat » (p. 504).

« 9. Nec etiam obstat, si contra dicta urgeas, quod in Daemonibus omnia naturalia mansere integra [...] Respondetur enim, antecedens esse verum de his, quae sunt pure naturalia, ut intellectus, voluntas et species intelligibiles : non vero de illis, quae habent aliquid mora-

litatis [f]. Unde Daemones post peccatum remanserunt cum macula in sua essentia, et non habent rectitudinem voluntatis, nec cognitionem practicam perfectam, adhuc naturalem, sicut ab initio illam habuerunt, et omnes illi sunt aversi a Deo et conversi ad creaturam [g]» (p. 505).

Ce texte nous suggère les remarques suivantes.

[a] Nous rejetons précisément la distinction proposée entre la béatitude naturelle considérée, d'une part, comme fin dernière dans l'ordre naturel, et, d'autre part, comme moyen dans l'ordre surnaturel. La fin dernière naturelle ne peut absolument pas avoir raison de moyen, même dans l'ordre surnaturel, car : 1) en aucun cas le *naturel* n'est un moyen proportionné au surnaturel, et surtout, 2) la fin dernière même naturelle, du fait qu'elle est *dernière*, est au-delà de *tous* les moyens, par définition. Il n'est pas pour autant contradictoire qu'ayant atteint sa fin dernière naturelle l'ange puisse alors être élevé par Dieu à la vision béatifique, mais 1) ce ne serait pas le *moyen* de la *fin dernière* naturelle, et 2) ce serait *sans que* Dieu cessât jamais d'être fin dernière paisiblement possédée.⁶

La fin dernière naturelle ne peut être ainsi comparée tant du point de vue de l'inamissibilité de droit [b] que de l'amissibilité de fait [c] ni avec la grâce ni avec la charité, car celles-ci sont, chez le *viator*, de l'ordre des moyens, bien que surnaturels. La possession de la fin dernière naturelle est, au niveau de la nature, l'analogue de la *consommation* de la gloire, — et le point de ressemblance est dans l'inamissibilité de droit et de fait. Qui est en possession de sa fin dernière naturelle ne sera plus jamais *viator*, même s'il arrivait que, déjà en possession de cette fin bienheureuse, il passât, par grâce et miracle, d'une félicité naturelle à la béatitude surnaturelle de la vision béatifique.

[d] Il est métaphysiquement nécessaire, sous peine de contradiction, que l'ange ne soit absolument pas *in termino* dans l'ordre naturel, s'il est *in via* dans l'ordre surnaturel. La grâce ne peut pas détruire les exigences métaphysiques données au titre de la fin dernière, « *cum immutabilitas et securitas sit de ratione beatitudinis* » (*De ver.*, qu. 24, art. 8), même dans l'ordre naturel.

[e] L'objection avait, en effet, touché ce point relatif à la crainte et à l'angoisse de l'ange qui, élevé à l'ordre surnaturel, risque ainsi de perdre sa béatitude naturelle. Voici le passage non cité ci-dessus :

« 5. [...] si beatitudo naturalis esset amissibilis, non lateret hoc intellectum Angelicum suis viribus relictum : ac proinde esset cum for-

⁶ RFP, pp. 61-64.

midine amissionis illius, essetque anxius de eadem amissione : quod quidem cum ratione beatitudinis pugnare videtur. Tum etiam. Quia beatitudo naturalis explet omne desiderium naturale, sicut supernaturalis omne desiderium supernaturale. *At Angelus desiderio naturali potest desiderare perpetuitatem suae beatitudinis.* Ergo hoc desiderium impletur illi per hanc beatitudinem naturalem » (p. 504; c'est nous qui soulignons).

Cette objection a, selon nous, valeur d'argument contre la thèse de l'impeccabilité dite relative, c'est-à-dire restreinte à l'ordre surnaturel. Cette thèse étant admise, l'objection prend toute sa force dans l'hypothèse d'un ange demeurant d'abord assez longuement dans l'ordre naturel, au cours de son éternité. Le P. Antoine ne répond pratiquement pas à cette difficulté.⁷

[f] On ne peut, en effet, mieux conclure, mais il est alors bien évident que, du point de vue métaphysique et psychologique, la rectitude morale de l'ange n'est pas infailliblement liée à son être, comme le sont la nature et l'agir de ses facultés.

[g] Oui, le démon est révolté contre Dieu, et c'est encore le signe évident que la bonté morale ne découle pas infailliblement chez l'ange des exigences métaphysiques intellectuelles de sa propre nature.

4. Connaissance naturelle et vision béatifique

Après avoir retranscrit l'article 7 de la même question 62, *Utrum in Angelis beatis remaneat cognitio naturalis*?, l'auteur écrit : « Conclusio : in Angelis beatis manet tam cognitio, quam dilectio naturalis » (p. 509); puis il passe aussitôt à de remarquables *Animadversiones*.⁸

⁷ RFPA, p. 62.

⁸ « 1. Circa rationem conclusionis D. Thomae animadvertendum est eam posse ad hanc brevem formam ex Cajetano reduci. Quoniam natura remanet in beatitudine : ergo actus naturae : ergo cognitio et dilectio naturalis. Antecedens probatur. Quia primum remanet in secundo : natura autem se habet ad beatitudinem, ut primum ad secundum : prima vero consequentia probatur. Quia sicut se habent principia operationum ad invicem sic se habent operationes ipsae.

» 2. Nec obest, si objicias primo cognitionem naturalem habere repugnantiam cum beatitudine supernaturali : ergo hac adveniente, destruetur illa. Consequentia patet. Antecedens vero probatur. Quia ideo fides, et beatitudo supernaturalis, scilicet visio beatifica habent inter se repugnantiam, quia comparantur per modum perfecti et imperfecti, et dum venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod imperfectum fuerit : sed etiam cognitio naturalis, et visio beatifica comparantur in ratione cognitionis hoc modo : ergo, etc.

» Nec obest, si occurras ex D. Thoma in praesenti in solutione ad 1 quod perfectius adveniens destruit imperfectionem sibi oppositam, non tamen non oppositam : sicut forma adveniens destruit privationem, quae est imperfectio sibi opposita ; non tamen destruit potentialitatem materiae. Quia licet haec

Ainsi la vision béatifique n'évacue-t-elle en rien chez l'Ange la connaissance naturelle qu'il a de Dieu, ni l'amour qui en découle. La grâce ne détruit pas la nature.

Ces évidences sont d'autant plus intéressantes à retenir qu'elles illustrent fort bien le rapport de la fin dernière naturelle à la fin dernière surnaturelle. Celle-ci n'est pas à celle-là comme la vision béatifique à la foi, mais bien comme la vision béatifique à une connaissance ou intuition naturelle. Il n'y a pas incompatibilité entre l'une et l'autre. Qui posséderait sa fin dernière naturelle n'aurait donc ni à la perdre, ni même à pouvoir la perdre pour recevoir en plus la lumière de gloire, s'il plaisait à Dieu de la lui donner.

La suite du texte va excellemment dans le même sens.⁹

5. Impeccabilité et vision béatifique

L'article 8 pose la question suivante : *Utrum Angelus beatus peccare possit?* La réponse est évidemment négative.¹⁰

dicat imperfectionem, non tamen oppositam praedictae formae; quin potius haec perficitur per illam. Unde per beatitudinem supernaturalem non expellitur cognitio naturalis, quia non dicit aliquid imperfectum oppositum illi; secus vero fides collata cum visione beata, quae comparatur veluti per modum privationis illius: et propterea haec repugnat visioni beatae, et expellitur per illam » (p. 509).

« 3. [...] aliud esse, an cognitio naturalis Angelica sit talis conditionis, ut per eam non videatur Deus prout est in se, ac proinde denominet illum non visum per eandem: aliud vero, an ex parte subjecti afferat per modum requisiti privationem hujus quod est, praedictum objectum non esse ab eodem subjecto visum. Etsi ergo cognitio naturalis Angelica habeat illud prius, non tamen hoc posterius. Quoniam solum distinguuntur per modum duarum cognitionum evidentium, quarum una sit alia perfectior et evidenter: quas quidem, planum est, non esse impossibiles; quia una earum non affert ex parte subjecti privationem alterius, sed solum quod non sit ita evidens, sicut altera, quae est perfectior. Caeterum fides, et visio beatifica ita inter se conferuntur, ut fides afferat ex parte subjecti privationem hujus, quod est esse simul visum idem objectum ab eodem subjecto, sive ab eodem intelligente; et ideo visio beatifica repugnat fidei, et e contra » (p. 510).

⁹ « 4. Nec etiam obstat, si secundo objicias, Angelum beatum, toto conatu ferri in Deum clare visum, ac proinde non remanere in eo aliquid conatus in ordine ad cognitionem naturalem simul habendam.

» Respondentur enim, conatus illos esse diversi ordinis, et rationis. Nam qui adhibetur in visione beatifica, est supernaturalis et divini ordinis, et qui reperitur in cognitione naturali, est ordinis naturalis. Et propterea iste non habet ut sic dicamus consumi, aut diminui, ex eo quod ille sit intensior » (p. 510).

¹⁰ « 1. [...] sicut se habent Angeli et homines in via respectu boni, et beatitudinis in communi: ita beati respectu divinae bonitatis. Nam ista est bonitas per essentiam, et universale bonum, ac proinde claudit omne bonum, quemadmodum beatitudo in communi illud suo modo includit. Unde, sicut homo in via quidquid vult, habet illud velle propter bonum in communi, et nequit exire ab ordine boni in communi: ita Angelus beatus non potest resilire ab ordine divinae bonitatis, et per consequens nec peccare: siquidem peccatum consistit in hoc, quod creatura resiliat ab ordine praedictae bonitatis » (p. 511).

Une créature qui jouit de la vision béatifique ne peut pas pécher. Elle est, d'intuition immédiate, liée au Souverain Bien. C'est la raison pour laquelle, inversement, aucune créature spirituelle n'est absolument impeccable, *simpliciter impeccabilis* : aucune créature n'est connaturelle à Dieu.

II. LE P. ANTOINE CONTRE L'IMPECCABILITÉ ABSOLUE

Nous arrivons à la première dispute consacrée *ex professo* à l'un des aspects de notre problème.

DISPUTATIO IX. *De peccabilitate et impeccabilitate creaturae intellectualis [...]* D u b i u m I. — *Utrum per potentiam Dei absolutam, possit dari creatura intellectualis, quae per se, et ex natura sua sit omnino impeccabilis* (p. 513).

Il s'agit de discuter de la possibilité d'une créature qui soit absolument impeccable en toute hypothèse, même dans l'ordre surnaturel, où elle ait à choisir pour ou contre la vision béatifique.

La réponse est nettement négative : une créature absolument impeccable serait une contradiction dans les termes. Nous en sommes bien d'accord avec le P. Antoine.

A. L'argument fondamental tiré de l'infinie transcendance du Souverain Bien

L'argument fondamental du P. Antoine est celui-ci : aucune volonté créée ne peut être ordonnée de soi, de manière connaturelle, au Souverain Bien lui-même, comme à son objet propre.¹¹

¹¹ « 5. Ratio autem prior, et fundamentalis hujus assertionis desumitur ex D. Thoma, potestque sub hac forma proponi. Quoniam nulla creatura intellectualis, *nullaque voluntas creata potest habere omnem rationem boni* : siquidem nihil creatum potest esse actus purus, sed necessario debet misceri cum potentialitate, ac proinde cum limitatione in ratione bonitatis : *ergo nulla creatura intellectualis, nullaque creata voluntas poterit esse indefectibilis in rectitudine, seu ordinatione omnium suarum operationum : et per consequens nequibit*, adhuc per divinam potentiam, *dari aliqua creatura intellectualis, aliquaque voluntas creata, quae sit omnino impeccabilis*. Haec secunda consequentia patet ex prima. Quoniam peccatum, sive in rebus naturalibus, sive in rebus artificialibus, vel voluntariis, nihil est aliud, quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agit, non secundum quod debitum est agi, sive secundum eam

« 9. [...] Confirmatur. Quoniam id, quod est proprium alicujus naturae, non potest per se, et ab intrinseco, ac omnino connaturaliter convenire alteri rei, nisi prius in praedictam naturam convertatur : sicut aqua nequit per se, et ab intrinseco, omninoque connaturaliter calefacere, nisi prius convertatur in ignem : sed *versari omnino connaturaliter, et per se, ac ab intrinseco circa Deum, prout est in se*, et ut est *author supernaturalis, per operationes omnino indefectibiles a rectitudine*, et operatione supernaturali sibi debita, *est proprium naturae, et voluntatis divinae, ac proinde habentis in se omnem rationem boni*, et principia indefectibilia, quae sint ipsa bonitas : ergo nequibit hoc competere naturae creatae, nisi prius in divinam naturam, et voluntatem, in qua est omnis ratio boni, convertatur : ergo verum semper erit, quod ad operandum per se, et ab intrinseco indefectibiliter, ac proinde omnino connaturaliter circa bonum in omni sua amplitudine, ac proinde circa Deum, prout est in se, requiritur, quod ratio omnis boni sit in natura illa sic operante. Minor probatur. Quoniam sicut est proprium solius Dei versari per se, et ab intrinseco, ac omnino connaturaliter circa se ipsum, prout est in se, intelligendo, et amando sic semetipsum : ita est proprium ejus versari sic circa se cum omnimoda rectitudine, et ordinatione debita actibus circa semetipsum versantibus » (p. 518).¹²

rectitudinem, aut ordinationem, secundum quam debet agi, ut constat ex Aristotele 2 Physic. textu 27.

» Prima vero consequentia ex antecedenti constat. Quoniam ad hoc, *ut natura intellectualis, et voluntas ejus sint indefectibiles in rectitudine omnium suarum operationum, oportet, ut in se habeant omnem bonitatem*. Et ratio est. Quia natura intellectualis, et voluntas ejus non respiciunt particulare, et determinatum bonum, sed bonum absolute et in omni sua amplitudine : non secus ac praedicta natura, ut per intellectum operatur, et praedictus intellectus non respiciunt verum particulare praecise, sed verum absolute, et in omni suo ambitu : et propterea tam intellectus, quam voluntas ad ipsum universale bonorum principium se extendunt, secus vero aliae virtutes cognoscitivae, aut appetitivae. Quare, sicut dum aliquod agens secundum suam actionem ordinatur ad bonum aliquod particulare, oportet ad hoc, ut ejus actio naturaliter sit indefectibilis, quod ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit : ex eo quod omnis actio procedit ab agente sub ratione cujusdam similitudinis, ut constat in corpore naturaliter, et immobiliter calido, quod quidem si daretur, eo ipso immutabiliter calefaceret : ita natura rationalis non ad bonum particulare, sed ad bonum absolute, et per multifarias actiones ordinata, nequibit habere praedictas actiones indefectibiliter rectas, seu indefectibiles a bono, nisi etiam naturaliter, et immutabiliter habeat omnem rationem boni » (p. 515).

« 6. [...] Confirmatur. Quoniam quaevis creatura est permixta potentialitate, ex eo quod facta est ex nihilo ; solus vero Deus est actus impermixtus potentialitate, ex eo quod non est factus ex nihilo, sed ex vi suae essentiae semper, et indefectibiliter est : ergo *quaevis creatura potest deficere in sua operatione, non eliciendo illam secundum eam ordinationem, et bonitatem, secundum quam est debitum, quod eliciatur* : ac proinde omnis creatura erit peccabilis peccato (ut sic dicamus) vel naturae si talis creatura non fuerit intellectualis, vel etiam peccato pertinente ad ordinem moralem, vel artificialem, si fuerit intellectualis ; solusque Deus habebit esse omnino impeccabilis. Patet consequentia. Quoniam hoc, quod est creaturam esse defectibilem in rectitudine, sive ordinatione suae operationis, provenit ex eo, quod facta est ex nihilo, ac proinde ex ejus potentialitate » (p. 516).

¹² « I. [...] quaelibet voluntas per se, et ab intrinseco solum vult naturaliter illud, quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum,

« 15. Ex quibus omnibus satis constat [...] quomodo, ad hoc, ut voluntas operetur indefectibiliter *circa bonum absolute et simpliciter*, requiratur *infinita perfectio*, imo et quod in natura intellectuali sic operante sit omnimoda ratio boni : et per consequens si voluntas aliqua creata sic indefectibiliter operaretur *circa praedictum bonum esset creata ut supponitur et simul increata et divina*, propter rationes factas » (p. 521).

Nous n'avons pas à soulever la moindre objection contre ces pages lucides et substantielles. Nous pensons seulement qu'elles démontrent aussi, malgré l'intention du rédacteur, la peccabilité de l'ange *in electione finis ultimi*, fût-ce dans l'ordre naturel. Nous avons souligné l'une ou l'autre des propositions qui, telles que, sont, en ce sens, pensons-nous, vraiment décisives. L'auteur l'a démontré à son insu : l'ange n'est pas et ne peut pas être impeccable, même et surtout en l'état de nature, car il n'est pas connaturel au Souverain Bien.

B. *L'impeccabilité de l'ange dans l'ordre naturel n'entraîne-t-elle pas son impeccabilité dans l'ordre surnaturel?*

Les partisans de l'impeccabilité absolue vont se retourner contre le P. Antoine au nom de sa thèse sur l'impeccabilité relative.

I. Premier échange de vues

On objecte au P. Antoine : sans être pour autant d'une infinie perfection, l'ange peut, selon vous, être impeccable à l'égard de Dieu, fin dernière naturelle; il pourra donc l'être aussi, de même, sans contradiction, à l'égard de Dieu, fin dernière surnaturelle. Il y a parité, de ce point de vue, entre l'un et l'autre cas.¹³

ideoque non potest contrarium hujus velle : ac proinde solum *circa praedictum bonum potest voluntas esse indefectibilis in sua operatione*. Nam sicut non accidit peccatum in natura, quando aliquid producit secundum ordinem et inclinationem naturae : ita etiam in voluntate non accidit peccatum, quando voluntas vult id, ad quod inclinatur aliter, et cujus oppositum velle non potest, in quantum hujusmodi, idest, ut per modum naturae operatur, secus vero in aliis. Ergo in illo solo volente non poterit esse peccatum, cujus bonum, cujusque natura est ultimus finis, qui non continetur sub alterius finis ordine, sed sub ejus ordine omnes alii fines continentur, cujusque natura proinde includit omnem rationem boni, e contra vero in aliis volentibus » (p. 519).

¹³ « 16. Neque obest, si objicias [...] quod juxta illa, quae in dubio sequenti dicemus, potest dari creatura intellectualis, quae per se et ab intrinseco sit indefectibilis *circa bonum naturale absolute et simpliciter*, ita ut per se di-

Voici la longue réponse du P. Antoine :

« 16. [...] Respondetur enim, concedendo majorem et minorem, si sensus illius sit, quod non ob id in praedicta creatura esset formaliter, aut eminenter omnis ratio boni naturalis : sed neganda est consequentia. Et ratio disparitatis est duplex. Prima quidem. Quod creatura illa intellectualis indefectibilis circa bonum naturale absolute et simpliciter sumptum, ideo esset indefectibilis circa illud, quia ex vi propriae essentiae haberet veluti in genere causae formalis esse determinatam ad hoc, ut esset indefectibilis *circa amorem sui rectum et ordinatum* [a] : et propterea etiam deberet se ipsam dirigere in Deum, ut in ultimum finem naturalem, hoc ipso quod deberet se ipsam recte sic diligere : et ita satis esset, quod haberet in se *rationem illius boni, quae modo dicto determinat ad praedictum amorem* [b] et ad directionem sui indefectibilem in Deum, ut ultimum finem naturalem, *necnon et ad exequenda media ad hoc necessaria* [c] : quia non aliter versatur circa alia bona naturalia, nec circa finem ultimum naturalem, *nisi ratione determinationis, quam ad se ipsam recte et indefectibiliter diligendam habet* [d]. Secus autem esset, si esset indefectibilis circa omnia alia bona naturalia *et circa bonum naturale simpliciter et absolute*, ex eo quod circa illa per se et ratione eorum ac omnino immediate esset determinata ad ea indefectibiliter amanda : *quia tunc oporteret habere in se formaliter, vel eminenter praedicta bona et omnem rationem boni naturalis* [e].

» Caeterum si praedicta creatura esset indefectibilis circa bonum tam naturale, quam supernaturale absolute sumptum, tunc non esset *sic* indefectibilis, *quia esset ratione propriae essentiae veluti in genere causae formalis determinata ad rectum et indefectibilem amorem sui ordinis naturalis* [f] : quia amor iste non est sufficiens ratio ad dilectionem supernaturalem et ad ordinationem sui in finem supernaturalem : ex eo, quod amor et finis supernaturalis sunt quid superexcedens respectu praedictae creaturae, tam ut diligentis se, quam ut dilectae a semetipsa per praedictum amorem ordinis naturalis : et ideo solum poterat praedicta creatura esse indefectibilis circa bonum absolute, prout ambit etiam bonum et finem supernaturalem, *vel quia* esset immediate determinata ad praedicta bona et ad Deum, *prout est finis supernaturalis et ut est in se ipso, secundum quam rationem dicit omnem rationem boni : vel quia ipsa ex se et ab intrinseco esset natura substantialis supernaturalis*, quae ex se est determinata ad rectum et indefectibilem amorem

recte, ac immediate, circa praedictum bonum, aut circa Deum, ut ultimum finem naturalem, nequeat elicere actum inordinatum : at non ob id praedicta creatura continebit omnem rationem boni naturalis, alioqui esset infinitae perfectionis intra ordinem naturalem ; ergo eadem ratione, licet daretur creatura intellectualis, quae per se et ab intrinseco esset indefectibilis circa bonum tam naturale, quam supernaturale absolute et simpliciter sumptum et circa Deum, tam ut finem naturalem, quam ut supernaturalem, non idcirco esset in ea omnis ratio boni, tam naturalis, quam supernaturalis, ut ex paritate rationis constare videtur » (p. 521).

sui supernaturalem. Constat autem, quodlibet horum dicere omnem rationem boni in creatura indefectibili circa praedictum amorem [g]. Primum quidem : tum ob modo dicta : tum etiam ob illa, quae nuper asserebamus, nimirum, quod esse aliquam creaturam determinatam per se et ab intrinseco ad amorem supernaturalem alicujus objecti supernaturalis, dicit, talem amorem esse omnino connaturalem illi : et hoc denotat in natura, cui talis amor est connaturalis, infinitam perfectionem. Secundum vero : quia (ut ex dictis liquet) ratio substantiae supernaturalis dicit etiam infinitam perfectionem, imo non qualitercumque, sed per essentiam infinitam » (pp. 521-522).

Voici maintenant notre réponse.

1) La thèse de l'auteur a le grand mérite d'être claire. Les affirmations soulignées par nous en [a] [b] [d] [f] le disent sans aucune ambiguïté : l'ange est impeccable dans l'ordre naturel parce qu'il est déterminé, *vi naturae propriae*, à l'amour de lui-même. Cette détermination de la nature ne peut être que bonne évidemment, puisqu'elle découle essentiellement de la nature, et donc, originellement, de Dieu, Créateur, à qui celle-ci se réfère comme à sa fin dernière. Le texte [e] le dit non moins clairement : cette « impeccabilité » ne découle pas du tout de ce que l'ange aurait en lui, ni pourrait atteindre ou atteindrait de par soi-même *omnem rationem boni naturalis*. Cette impeccabilité restreinte s'explique seulement parce que l'ange ne peut pas ne pas atteindre *omnem rationem sui ordinis naturalis, ratione propriae essentiae veluti in genere causae formalis* [f].

Or, une telle rectitude fondamentale est bien donnée à l'ange, c'est sûr, mais constitue-t-elle l'ordre moral? Evidemment non. Elle est d'abord d'ordre ontologique et psychologique, et aucune créature ne peut trouver en elle-même sa règle ultime de moralité.

Le P. Antoine nous parle donc d'un *amorem sui rectum et ordinatum* [a], impliquant « directionem sui indefectibilem in Deum, ut ultimum finem naturalem, necnon et ad exequenda media ad hoc necessaria » [c]. Il nous met ainsi en présence d'une créature donnée par lui comme *moralement* impeccable, au titre de l'amour indéfectible de soi-même, clef de sa moralité [a] [b] [d] [f], et c'est bien là qu'est pour nous la confusion. La moralité est fonction du Souverain Bien. L'amour de soi n'est pas la règle dernière de la moralité; ce doit être l'amour de Dieu.

2) Gardons-nous bien de dire cependant que de telles affirmations soient simplement fausses, car elles expriment tout au contraire une grande vérité : l'ange ne peut pas ne pas s'aimer et ne peut pas non plus ne pas aimer Dieu, d'un amour qui relève de l'*appetitus naturalis*.

Cet amour de Dieu est analysé par Jacques Maritain sous le vocable d'amour ontologique intra-élicite.¹⁴

3) Il y a plus encore. L'objet spécificateur de cet amour ontologique intra-élicite, — objet qui est la fin propre et connaturelle de l'ange à son propre niveau, du point de vue psychologique, — recouvre exactement la propre nature de l'ange, celui-ci épuisant son espèce. Etant ainsi pur esprit, parfait en son ordre, l'ange ne pourra rompre l'équilibre et l'harmonie auxquels il est destiné de par Dieu, qu'en commettant le pur péché de l'esprit, révolte d'orgueil contre Dieu, où il n'aura pas la moindre circonstance excusante ni atténuante, relevant d'un quelconque désordre préalable intrinsèque à sa propre nature. Le péché de l'ange est bien contre sa propre « personne » en même temps que contre Dieu, mais il n'est pas directement contre sa « nature », parfaite en son ordre. Les *naturalia* demeureront intègres jusque chez le démon.

4) L'auteur nous concède le nerf de notre thèse lorsqu'il affirme [g] que l'ange ne peut absolument pas être connaturel à Dieu tel qu'il est en soi (*prout est in seipso*), car point n'est besoin que Dieu nous soit offert comme fin surnaturelle dans la vision béatifique, pour être le Souverain Bien transcendant auquel nous devons suspendre toute notre vie morale comme à sa première et à son ultime raison d'être. Dieu est connu par l'ange de manière seulement analogique au moment de l'élection morale de la fin dernière et il s'agit bien alors pour lui d'aimer Dieu ou de le rejeter librement, *ut est in seipso, ut dicit omnem rationem boni moralis*. D'où la peccabilité de toute créature spirituelle.

¹⁴ Voir J. MARITAIN, *Le Péché de l'Ange*, in *Revue Thomiste*, 56 (1956) notamment pp. 203-208. Cet enseignement capital est basé sur Saint Thomas (I, q. 6, etc.).

« L'Ange, lui, sait bien que Dieu, ou le Tout Suprême, est le terme final de l'élan qui constitue son désir du bonheur, il reste cependant que ce n'est pas de la connaissance de Dieu que cet élan qui se prolonge jusqu'à Dieu procède. Mieux vaut donc dire que l'amour de Dieu inclus dans l'amour élicite du bonheur est un amour ontologique qui va au-delà de la spécification de l'amour élicite dans lequel il est inclus ou impliqué. Nous l'appellerons amour *ontologique intra-élicite* de Dieu par-dessus tout. Il ne fait qu'un seul et même acte, une seule et même inclination, avec l'amour élicite du bonheur, mais il va au-delà de l'objet spécificateur de cet amour élicite. Et lui aussi est un amour nécessaire et inamissible qui subsiste en enfer » — « C'est là un cas particulier de la loi d'« hyperfinalité » d'après laquelle toute créature tend à sa fin propre en vertu de son amour pour la Fin suprême : car l'élan de l'agent créé vers sa fin propre et son élan vers Dieu étant un seul et même élan, il va — sous le rapport de l'intensité de l'exercice — d'abord à Dieu (d'une priorité de nature) et ensuite à la fin propre de l'agent ; bien que sous le rapport de la spécification par l'objet il aille d'abord à la fin propre de l'agent créé, et par au delà, à Dieu » (p. 205, texte et note 1).

2. Second échange de vues

Le P. Antoine revient sur la même instance des partisans de l'impeccabilité absolue.¹⁵ Voici sa réponse :

« 20. [...] Respondetur, quamvis creaturam intellectualem esse per se, et ab intrinseco determinatam ad appetendum suam felicitatem, suumque bonum, et aliquem ultimum finem in universali, ita ut circa hoc deficere nequeat. Caeterum in particulari non est sic determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem, suumque bonum, ut ultimum finem in hoc, vel illo [a] ; licet sic determinata ad volendum proprium esse secundum se, et in particulari sumptum [b]. Et ideo, quoties proprium esse, propriaque volentis natura est esse summum bonum, et ultimum finem, toties voluntas est determinata ad volendum semper in particulari suam veram felicitatem, suumque verum et summum bonum, suumque itidem verum et ultimum finem, sive rationem finalem [c]. Attamen quoties volentis natura non est esse summum bonum, et verum ultimum finem, toties praedictus volens suae naturae relictus, potest peccare in volendo suum verum, et ultimum finem in particulari, seu volendo pro ultimo fine in particulari se ipsum, vel aliquid aliud, cui revera non competat in speciali ratio talis finis, sive hoc fiat per errorem simul speculativum, et practicum, sive per naturalem inconsiderationem, ut in creaturis perfectioribus, nempe in Angelis, saltem in suo peccato omnino primo contingere docet D. Thomas in hoc articulo in solutione ad 4 et nos infra id latius explicabimus [d] » (p. 524).

Cette réponse est particulièrement révélatrice.

Les propositions [a] [c] et [d] affirment très clairement les principes au titre desquels l'impeccabilité absolue ne convient qu'à Dieu et nullement à la créature : Dieu seul est le Souverain Bien.

D'autre part la proposition [b] affirme non moins clairement que si l'ange est « impeccable » dans l'ordre naturel, ce n'est pas parce que sa nature le détermine volontairement à rechercher sa fin dernière en lui-même (ce qui contredirait [d]), mais seulement parce que, à la base et au départ même de sa vie psychologique, l'ange se trouve subjectivement déterminé *ad volendum proprium esse secundum se, et in particulari sumptum*.

¹⁵ « 20. Neque etiam refert, si tertio contra eandem rationem objicias, quod licet in creatura intellectuali nequeat reperiri omnis ratio boni, nihilominus est per se, et ab intrinseco determinata ad amandum se, et proprium bonum : ergo cum praedicta creatura, si sit perfectissima, debeat cognoscere suum maximum bonum situm esse in hoc, quod ordinet se in omni sua operatione in Deum, ut in ultimum finem, inde erit, ut sit omnino determinata ad sic se ordinandum : et per consequens, quod sit omnino indefectibilis » (p. 524).

D'accord, mais cette détermination nécessitante est d'ordre ontologique et psychologique; elle commande l'amour ontologique intra-élicite dont nous avons parlé, et celui-ci n'est pas un amour de libre-option, ayant valeur morale. Le *proprium esse* d'une créature ne doit d'aucune manière avoir pour celle-ci raison de Souverain Bien.

C. La volonté comme règle de moralité

I. Argumentation du P. Antoine

Le P. Antoine argumente ainsi contre les tenants de l'impeccabilité absolue : aucune volonté créée ne peut être la règle ultime de son opération, du point de vue moral.

« 21. Secunda ratio assertionis traditur a D. Thoma in hoc articulo, et per eam ratio praecedens confirmatur, et elucidatur, potestque sub hac forma proponi. Quoniam *illa sola virtus activa nequit deficere a rectitudine, et ordinatione debita suae operationi, seu non habere operationem inordinatam, quae est regula ejusdem operationis* : sed inter virtutes volitivas sola voluntas divina est regula operationis, non vero voluntas aliqua creata : ergo inter virtutes volitivas sola voluntas divina nequibit deficere a rectitudine suae operationis seu non habere operationem inordinatam ; secus vero caeterae aliae voluntates creatae : et per consequens sola voluntas divina erit impeccabilis per se, et ab intrinseco ; non vero aliqua alia voluntas creata [a].

» Haec secunda consequentia ex priori aperte sequitur. Quoniam peccatum, sive in naturalibus, sive in artificialibus, aut in moralibus importat defectum rectitudinis, et ordinationis debitaee actui, vel inordinationem ejusdem actus. Prima vero consequentia ex utraque praemissa satis liquet.

» Minor autem etiam est perspicua. Tum, quia sola voluntas divina non habet voluntatem superiorem sibi, per quam debeat regulari, cum tamen *quaelibet voluntas creata habeat supra se voluntatem aliam superiorem, nempe voluntatem Dei, cui subjici, et per quam regulari debet* [b] : sicut voluntas militis, quia habet supra se voluntatem aliam superiorem, nempe Ducis exercitus, idcirco illi subjici, et per eam regulari debet ». ¹⁶

¹⁶ Le P. Antoine poursuit : « Tum etiam quia sola voluntas divina est, quae non ordinatur ad aliquem ultimum finem a se ipsa distinctum ; sed ipsa, quippe, quae est summum bonum, est etiam ultimus finis. Cumque ultimus finis sit regula voluntatis, et operationum ipsius, inde erit, ut sola voluntas divina sit regula suarum operationum ; non vero aliqua alia voluntas creata, quae hoc ipso, quod creata, non habet rationem summi boni, nec veri ultimi finis, sed

« 24. [...] Deinde quomodo *voluntas creata respectu omnium operationum, quibus versatur circa bonum absolute, et simpliciter, ac proinde tam ordinis naturalis, quam supernaturalis, nequeat esse sua regula, neque habere illam congenitam, seu esse determinata ad illam, constat ex dictis pro priori ratione [c]*, et ex his quae Angelicus Praeceptor in hac posteriori ratione tradidit, dum dixit, quod voluntas creata habet, ut sibi superiorem voluntatem Dei ». ¹⁷

« Et similiter hoc etiam satis insinuavit D. Thom. dum in hac posteriori ratione dixit, *solam voluntatem divinam esse verum, et ultimum finem, tam in ordine naturali, quam supernaturali: ac proinde solam ipsam esse bonum utriusque ordinis, non vero aliquam aliam voluntatem creatam*. Quoniam hinc satis deducitur; nullam voluntatem creatam posse per se, et ab intrinseco esse adhuc determinatam ad eliciendos omnes suos actus rectos, et ordinatos in praedictum finem, et per consequens conformes ipsi, ut regulae eorum: tum propter rationem modo tactam [d]: tum propter illa, quae nuper in ultima impugnatione solutionis adversariorum ad primam rationem D. Thomae dicebamus, nempe, *nullam voluntatem esse determinatam per se, et ab intrinseco, ac indefectibiliter, nisi ad amorem sui, et propriae naturae secundum se sumptae, a qua oritur, necnon et aliorum, quae per se, et intrinsece perti-*

debet ordinari ad ultimum, et supremum finem ab ea distinctum, qui sit suprema illius regula.

» Major vero ejusdem primi syllogismi probatur, tum exemplo, tum etiam ratione. Exemplo quidem. Nam si manus artificis esset ipsa regula incisionis, numquam posset artifex, nisi recte lignum incidere: sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, ut in artificibus creatis contingit, tunc etiam accidit, praedictam incisionem esse rectam, et non rectam. Ratione vero eadem major ostenditur. Nam cum operatio debeat esse juxta modum virtutis operativae, oportet, ut hoc ipso, quod virtus operativa sit regula suae operationis, quod praedicta operatio debeat exire consona suae regulae, et per consequens non deficiens a rectitudine, et conformitate cum regula sibi debita; secus vero, si virtus operativa non sit sua regula: quia operatio solum debet necessario procedere juxta modum, et rationem virtutis operativae, a qua exit » (p. 525).

¹⁷ Le P. Antoine poursuit: « Quia cum voluntas divina, ut est voluntas Dei auctoris supernaturalis, sit superior respectu voluntatis creatae, non utcumque, sed per modum intendentis finem superexcedentem ejus virtutem connaturalem, nec poterit voluntas creata esse formaliter, aut identice praedicta regula, nec esse per se, et ab intrinseco determinata ad conformandum se illi: alioqui subjectio, et conformitas supernaturalis cum voluntate Dei, ut auctoris supernaturalis, non esset superexcedens respectu illius, sed per se, et ab intrinseco omnino connaturalis, ac debita alicui substantiae, aut virtuti naturalis creatae, aut creabili: quod (ut diximus) contradictionem involvit. Nec valebit habere illam naturaliter, et per se, ac ab intrinseco congenitam: quia regula ista tantum posset esse sic congenita, quatenus intellectus esset ab intrinseco determinatus ad proponendum voluntati creatae id, quod est consonum regulae, nempe voluntati, et volitioni divinae in ordine ad finem supernaturalem: cum tamen nullus intellectus ordinis naturalis, quippe inferioris ordinis, possit absque divina revelatione, atque adeo absque dono gratiae id consequi. Unde (quoad praesens) in idem redit, esse aliquam voluntatem determinatam ex se, et ex natura sua ad sequendam praedictam regulam, et intellectum habere ex se determinationem ad proponendum practice eandem regulam, ac esse plene eandem regulam, esseque plene ipsum ultimum finem, ut explicatum est » (pp. 526-527).

nent ad talem naturam [e]. Ex hoc autem solum sequitur, Angelum esse determinatum ad dilectionem Dei, ut ultimi finis naturalis et directionem ejusdem naturae, et operationum connaturalium ejus in dictum finem, ut supra dicebamus [f]; non tamen ad directionem in Deum, ut in ultimum finem supernaturalem; sed hoc solum reperitur in voluntate, quae est simul voluntas, et ipse verus, ac ultimus finis ordinis supernaturalis et divini, ut loco citato explicuimus [g] » (p. 527). — C'est nous qui avons souligné.

Les textes [a] [b] [c] et [d] formulent littéralement l'essentiel de notre thèse : toute volonté créée doit se soumettre à la volonté divine, comme à sa règle et fin suprêmes, et aucune volonté créée ne peut être proportionnée de manière congénitale à cette règle infiniment transcendante, *bonum absolute et simpliciter*, ni dans un ordre naturel, ni dans un ordre surnaturel.

Le P. Antoine affirme néanmoins en [e] et en [f] que déterminé à l'amour de sa propre nature, et de ce chef à l'amour de Dieu, fin dernière naturelle, l'ange est ainsi moralement impeccable dans l'ordre naturel.

C'est toujours la même confusion. Ni dans l'ordre naturel, ni dans l'ordre surnaturel, l'ange ne peut être, de soi, métaphysiquement déterminé face au *bonum absolute et simpliciter* de la Volonté divine, règle de moralité [a] [b] [c] [d]. Il y a bien chez l'ange un amour naturel de Dieu [e] [f], mais sur une base et dans une perspective qui ne sont, comme telles, ni morales ni immorales et qui ne fondent pas plus l'impeccabilité de l'ange non révolté que la moralité de l'ange révolté, en lequel demeure cet *appetitus naturalis* de l'essence divine.

[g] Oui, seule la volonté divine est connaturelle à la fin dernière surnaturelle, et c'est pourquoi la volonté divine, règle de moralité, est infiniment au-dessus de toute nature créée et créable, et, en ce sens, « sur-naturelle », même dans l'ordre naturel.

Pour être moralement bon il faut s'accorder au *vouloir* divin : « *solam voluntatem divinam esse verum et ultimum finem, tam in ordine naturali, quam supernaturali* » [d]. On ne peut mieux dire. C'est vrai, même « in sensu diviso », même dans l'ordre naturel. Tout est là.

2. La « *regula congenita* »

Le P. Antoine se formule l'objection suivante : si, dans les perspectives de l'ordre naturel, l'on possède la règle de moralité comme inviscérée au plus intime de son être (*regula congenita*), on est alors impeccable de

manière universelle et absolue, fût-ce dans l'ordre surnaturel. Voici sa longue réponse ¹⁸ :

« 25. [...] Respondetur enim ex dictis, et ex Cajetano in praesenti, quod dupliciter potest aliqua virtus operativa esse regula suae operationis ; vel formaliter, aut identice, quo pacto voluntas divina est regula suarum operationum, vel tantum virtualiter, in quantum ex propria natura facultas operativa procederet determinata ad conformitatem cum ea, quod est virtualiter, aut quasi virtualiter continere ipsam regulam, non quidem eminenter, sed participative, sicut in effectu dicitur esse virtus suae causae. Et ita sensus majoris propositionis D. Thomae juxta hunc modum explicandi ipsum erit, quod illa sola potentia operativa est indefectibilis in rectitudine suarum operationum, quae est sua regula formaliter, aut identice, vel virtualiter, aut quasi virtualiter [a] » (p. 527).

« [...] recta operatio (naturalis tamen) intellectus Angelici circa verum speculativum, et naturale non est adeo elevata, ut tam ipsa, quam determinatio ad eam non possint esse omnino connaturales suo intellectui, atque adeo intellectus Angelicus erit saltem virtualiter regula praedictarum operationum [b]. Cum tamen operari bene moraliter in omni actu, sive supernaturali, et determinato ad hoc, nequeant per se, et ab intrinseco convenire voluntati creatae, ut explicatum est [c] » (p. 528).

« 26. [...] ut bene notavit Cajetanus in praesenti, divus Thomas non intendit, quod inter virtutes omnes operativas sola virtus operativa Dei sit regula suae operationis, sed quod inter voluntates, ac proinde inter naturas intellectuales, sola divina voluntas, solaque Dei natura hoc per se, et ab intrinseco habeat, et non utcumque, sed in omni sua operatione, ac proinde secundum quod versatur non circa bonum particulare praecise, sed circa bonum absolute, seu in omni suo ambitu [d]. Et propterea etiam voluntas creata, et natura intellectualis creata potest esse regula proxima, sive formaliter, sive virtualiter aliquarum operationum ab ea procedentium, non tamen omnium [e] : ideoque (ut dubio sequenti dicemus) dabilis est voluntas, et natura intellectualis creata, quae per se, et directe non possit deficere circa bonum particulare, nempe circa bonum praecise naturale [f]. Et similiter habitus naturales virtutum acquisitarum possunt inclinare ad bonum immobiliter : quoniam ordinant ad bonum particulare, et sunt rationes ejusdem boni particularis.

» Ratio autem, ob quam discursus D. Thomae solum procedit in voluntatibus et non utcumque, sed respectu omnium operationum ab

¹⁸ « 25. Unde nihil oberit, si contra solutionem hujus objectionis urgeas interpretationem datam non videri consonam verbis ejusdem S. Doctoris. Quoniam per hoc, quod aliquid habeat regulam congenitam, seu sit ab intrinseco determinatum ad illam sequendam ; non habetur, quod sit sua regula : cum tamen Angelicus Praeceptor solum dixerit, solam virtutem activam, quae est sua regula, esse omnino indefectibilem » (p. 527).

eisdem procedentium, ita ut nulla possit deficere, ac proinde tantum procedit de voluntate, ut fertur ad bonum absolute, et in omni suo ambitu, iterum, atque iterum adducta est a nobis ex eodem S. Doctore, nempe, quia non inconvenit, principia indefectibilia tendentia in bonum particulare naturale, et quae sunt rationes operationum naturalium esse omnino connaturalia alicui voluntati, non tamen principia indefectibilia omnium operationum ejus, scilicet, tam naturalium, quam supernaturalium, quaeque in bonum absolute, et simpliciter, et in Deum, prout est in se, et continentem secundum hanc rationem omne bonum, tendunt [g].

» Quae quidem ratio potest explicari, et confirmari ex eodem Cajetano in praesenti, et ex his, quae n. 17 dicebamus. Quoniam loquendo de aliquibus operationibus aliorum agentium naturalium, et de aliquibus operationibus ordinis naturalis voluntatis creatae, tunc praedictae operationes ordinantur ad unum, mediante quo respiciunt Deum, ut ultimum finem naturalis esse; et ideo ad eas regulandas sufficit ratio unius boni: et cum sit bonum particulare, et ordinis naturalis, non mirum, quod sit connaturale alicui creaturae ejusdem ordinis [h]. Operatio vero in omni suo ambitu voluntatis creatae potest tendere in omne bonum, ac per hoc ordinatur ad ultimum finem in se ipso; et per consequens ut includit omnem rationem boni. Et ita ad regulandam eam exigitur omnis ratio boni: quam, constat, non posse esse omnino connaturalem alicui creaturae; quia sic ex vi suae naturae haberet omne bonum simpliciter, ut explicatum est [i] » (pp. 528-529).

Nos réflexions seront toujours du même ordre.

Nous n'avons aucune difficulté à admettre les distinctions proposées et appliquées en [a] et en [b]: il n'y a aucune contradiction à ce que, sans être lui-même le Souverain Bien, l'ange soit indéfectible dans son ordre propre, à son niveau connaturel, mais la règle suprême de moralité transcende précisément cet ordre et ce niveau, et l'ange est libre à son égard.

Par ailleurs les affirmations [c] [d] [e] [g] [i] expriment fort bien, de nouveau, cette vérité fondamentale: aucune volonté créée ne peut être connaturelle au Souverain Bien, tel qu'il est en soi, à Dieu, *prout est in se* [g].

Que l'ange ne puisse ni se tromper ni déchoir ni fauter directement d'aucune manière « circa bonum particulare », « circa bonum praecise naturale », à son propre niveau, que son péché ne soit pas directement *contra naturam angelicam*, c'est la vérité de l'affirmation [f]. Le péché de l'ange consiste pour celui-ci à refuser d'accepter *dans l'amour de Dieu* sa condition de créature, sans que ce péché implique aucune autre « matière » particulière, hormis l'hypothèse d'un précepte divin, positif, complémentaire (naturel ou surnaturel).

Que l'explication donnée en [h] soit parfaitement recevable du point de vue de l'*appetitus boni*, amour ontologique intra-élicite, c'est l'évidence même, car ce désir de Dieu demeure jusque chez le démon, mais nous sommes là en dehors de l'axe et des perspectives de la moralité. Il n'y a là aucune soumission morale à la Volonté divine comme telle.

Remarquons les expressions révélatrices du texte [h] : *unum, bonum particulare ordinis naturalis, mediante quo respiciunt Deum, ut ultimum finem naturalis* esse (souligné dans le texte), *bonum connaturale alicui creaturae*. On ne peut mieux caractériser l'objet spécifique de l'amour ontologique intra-élicite, tel que l'analyse Jacques Maritain.

Et le texte [i] vient immédiatement nous rappeler de manière très opportune que la rectitude morale ne peut être connatuelle ni congénitale à aucune créature : *ordinari ad ultimum finem in seipso* (c'est bien la rectitude morale) *non posse esse omnino connaturale alicui creaturae*. L'auteur ne peut donc pas éviter la contradiction : cette dernière affirmation est notre thèse même.

3. Instance de l'adversaire

Les partisans de l'impeccabilité absolue ne désarment pas encore. Ils objectent : la détermination de l'intelligence et de la volonté d'une créature à l'égard du bien moral, même dans l'ordre surnaturel, n'implique pour autant aucune infinie perfection en cette créature dont l'intelligence et la volonté ne sont pas infinies.¹⁹

¹⁹ « 28. [...] non implicat contradictionem, dari creaturam rationalem, quae ex parte intellectus habeat ex natura sua sufficientem vim, qua discernat inter bonum, et malum morale, et ex parte voluntatis indifferentiam circa diversa objecta bona cum determinatione ad bonum morale ut sic, tam respectu finis naturalis, quam supernaturalis : ergo talis creatura erit ex natura sua impeccabilis respectu utriusque finis. Patet consequentia. Quia peccatum consistit in aliqua deviatione a fine ultimo : quae tamen nequit competere voluntati ex natura sua determinatae ad bonum respectu utriusque finis, et directae per intellectum habentem praedictam vim.

» Antecedens autem probatur. *Tum, quia omnia ista secundum gradus finitos, et limitatos non important infinitam perfectionem : et ita non est cur implicet communicari alicui creaturae. Tum, quia de facto nostra voluntas habet determinationem circa bonum in communi, et indifferentiam circa bona particularia : ergo similiter non repugnabit esse determinatam respectu boni honesti in communi, ut opponitur malo morali et remanere cum indifferentia circa particularia bona honesta : ac proinde nec repugnabit ex parte intellectus creati, quod hoc modo proponat per se, et ex natura sua praedictum bonum. Tum deinde, quia indifferentia ad bonum, et malum morale non est de intrinseco conceptu voluntatis liberae sumptae in communi, quia alias etiam esset de essentia voluntatis divinae : nec in particulari acceptae, idest, voluntatis liberae, quatenus creatae, quia ad libertatem hujus sufficit indifferentia ad diversa bona moralia ; quamvis non habeat illam circa bonum, et malum morale ut sic, sed debeat esse determinata ad bonum morale » (p. 529).*

Nous nous intéressons à la réponse du P. Antoine dans la mesure où, réfutant une thèse évidemment contradictoire, l'auteur met encore en lumière, selon nous, le principe-clef qui commande la peccabilité de l'ange en toute hypothèse. Le P. Antoine écrit en effet :

« 29. Respondetur ex dictis, negando antecedens quoad utramque partem. Et ad primam probationem dicendum est, implicare contradictionem, creaturam intellectualem habere praedictam determinationem ad bonum honestum per se, et ex natura sua secundum gradus finitos, et limitatos, sed hoc debere ei convenire in tota sua amplitudine, quia (ut constat ex rationibus D. Thomae) id arguit infinitam perfectionem, et omnem rationem boni [a].

» Ad secundam probationem patet etiam ex dictis, concedendum esse antecedens, et negandam consequentiam. Quia habere determinationem ad bonum in communi, *sub ratione proprii commodi*, potest esse connaturale substantiae intellectuali creatae, et ejus voluntati ; secus vero determinatio ad bonum honestum in communi in ordine ad finem supernaturalem, ut explicatum est [b] » (p. 530).

« [...] adhuc dato, virtutem reddentem creaturam omnino impeccabilem, esse finitam et limitatam ; nihilominus nequit esse omnino connaturalis alicui substantiae creatae, et per consequens nec convenire ei per se, et ab intrinseco, ac ex propriis principiis : quia talis virtus reddens creaturam omnino impeccabilem, idest, etiam circa ultimum finem supernaturalem, esset ordinis supernaturalis et divini : et ideo non posset esse omnino connaturalis praedictae creaturae, neque ex ejus principiis fluere : ut constat in gratia, et lumine gloriae, quae licet sint formae finitae, prout sunt in creaturis, nihilominus quia sunt ordinis supernaturalis, et divini, nequeunt esse omnino connaturales alicui substantiae creatae, vel creabili, aut ex ejus principiis fluere, sed quaelibet creatura haec habens debet ex dono Dei praedicta dona accipere [c].

» Secundo respondetur, impeccabilitatem omnimodam ex natura rei, et ex propriis principiis convenientem, *tam in ordine ad finem naturalem, quam supernaturalem* dicere virtutem, et perfectionem infinitam : quia (ut ex dictis constat) importat, quod id, quod sic est impeccabile, habeat in se omnem rationem boni, sit actus purus, et ultimus finis, primaque regula suarum operationum [d], cum tamen impeccabilitas ex dono Dei, et per gratiam conveniens non dicat praedictam infinitatem, Et propterea anima Christi Domini, et beati possunt ex dono gratiae reddi omnino impeccabiles » (p. 530).

Le principe rappelé en [a] est lumineux : *le bonum honestum* transcende infiniment chacun des biens particuliers angéliques comme humains. En vertu de ce principe nous voyons notre thèse bien affirmée en [d], où nous lisons encore *in sensu diviso* (et pas seulement, comme l'auteur, *in sensu composito*) : *impeccabilitatem omnimodam ex natura rei*,

et ex propriis principiis convenientem, tam in ordine ad finem naturalem, quam supernaturalem dicere virtutem et perfectionem infinitam.

Dans le texte [b] l'auteur fait très clairement ressortir, bien malgré lui, que ce qu'il appelle impeccabilité naturelle angélique est une propriété métaphysico-psychique, puisqu'il s'agit d'une détermination qui joue directement sous le signe de l'amour de soi : *sub ratione proprii commodi*. Cette détermination est évidemment connaturale à l'ange, mais elle ne décide pas de sa moralité.

Le texte [c] est parfait. Mais le principe ici rappelé (rien de surnaturel n'est connaturel à la créature) s'applique non seulement aux réalités ontologiques, morales et psychologiques de l'ordre surnaturel couronné par la vision béatifique, auxquelles pense l'auteur : il s'applique encore à la règle même de moralité (vouloir divin) qui transcende les deux ordres naturel et surnaturel, tout en demeurant immanente à chacun d'eux.²⁰

III. LE P. ANTOINE EXPOSE ET DÉFEND LA THÈSE DE L'IMPECCABILITÉ RELATIVE

A. *Les positions en présence*

Les discussions précédentes révèlent ce que nous pourrions appeler l'ambiguïté du *dubium II* que nous abordons maintenant.

DUBIUM II. *Utrum sit dabilis per divinam potentiam aliqua substantia intellectualis creata, quae praecise circa finem naturalem sit ex propria natura, per se primo, directe, et immediate impeccabilis?*

« Postquam explicuimus, non esse dabilem substantiam intellectualem creatam, quae circa utrumque finem, nempe naturalem, et supernaturalem, sit ex natura sua omnino impeccabilis, restat, ut explicemus, an sit dabilis aliqua substantia creata, et intellectualis per divinam potentiam, quae per se, et ab intrinseco sit impeccabilis praecise circa finem naturalem? » (p. 531).

²⁰ RFPA, pp. 69-72 ; p. 86, n. 1 ; p. 87, n. 4. Nous n'entendons pas, pour autant, réduire la morale surnaturelle à la morale naturelle, ni prétendre que, sans la grâce, un acte puisse être surnaturellement bon. Autre chose est d'affirmer que le critère de la moralité, transcendant l'ordre naturel et surnaturel, est immanent à l'un comme à l'autre, autre chose est d'affirmer que cette immanence joue, de part et d'autre, de manière univoque : elle joue, car la grâce ne détruit pas la nature, mais elle joue de manière analogue, car la grâce surélève et ennoblit la nature.

Il faut préciser le sens de *finis naturalis*. Tout est là.

L'ange est appelé à une fin dernière naturelle ou surnaturelle, selon qu'il est appelé à contempler Dieu avec amour dans le miroir étincelant mais limité de sa propre essence angélique, ou dans le face à face de la vision béatifique, mais, en toute hypothèse, l'ordre du bien moral est réalisé par une élection méritoire ou manqué par une élection coupable.

Même dans l'ordre naturel, l'ange doit librement résoudre son problème moral de manière inéluctable, pour ou contre Dieu, Souverain Bien, règle de moralité, car s'il est connaturel à l'ange de connaître Dieu, c'est toutefois d'une connaissance *par speculum et in aenigmate*, qui n'est pas connaturelle à Dieu. Cette distance analogique infinie fonde précisément la raison pour laquelle, de soi, loin de pouvoir exiger comme un dû sa fin dernière béatifiante, toute créature spirituelle doit, d'abord, librement communier dans l'amour et comme à l'obscur au divin Vouloir de Celui qu'elle ne voit pas.

L'ange est plus que l'homme et moins que Dieu.

Parce que sa nature est au-dessus de la nôtre, l'ange ne peut mériter ou démériter qu'une seule fois de manière absolument définitive; il ne peut pécher ni véniellement, ni matériellement, ni d'un péché qui soit directement contre sa nature, dans une sorte d'inversion de ses finalités internes, à son propre niveau. Mais parce que l'ange n'est pas Dieu, il peut commettre le pur péché de l'esprit, c'est à dire se révolter pour se révolter, dans la haine de Dieu, sans aucune circonstance excusante ni atténuante, et perdre ainsi, par orgueil, le bonheur même auquel il était destiné dans l'amour de Dieu.

Voilà pourquoi nous sommes tout à la fois et si près et si loin de la thèse que nous critiquons. Il ne s'agit pas tant d'une réfutation que d'une mise au point. L'auteur écrit en effet :

« § I. *Explicatio tituli.*

» 33. Ut autem intelligatur cur in titulo addiderimus particulas illas, *per se primo, directe, et immediate*, notandum est, dupliciter posse aliquam creaturam esse peccabilem circa finem naturalem: vel per se primo, directe, et immediate, vel mediate, indirecte, et ex consequenti. Primo modo creatura intellectualis est peccabilis, cum potest velle immediate, et directe, ac per se primo aliquid contrarium bono naturae, et Deo, ut fini naturali; ut cum potest velle mendacium, aut furtum, vel aliquid hujusmodi [a]. Secundo vero modo creatura intellectualis dicitur peccabilis, quando etsi hoc modo non possit velle aliquid contrarium bono naturae, et Deo ultimo ejus fini naturali, nihilominus potest primo, immediate et directe peccare contra finem supernaturalem, et deinde mediate, et ex consequenti, atque adeo indirecte delin-

quere contra finem naturalem, seu contra Deum, ut est finis naturalis [b].

» Hinc ergo intelligitur, cur in titulo addiderimus particulas illas, *per se primo, directe et immediate*. Quoniam suppositis illis, quae dubio praecedenti diximus, nempe, non posse dari substantiam creatam intellectualem, quae per se, et ab intrinseco sit omnino impeccabilis, tam circa finem naturalem, quam supernaturalem, solum remanet difficultas, an dabilis sit per divinam potentiam praedicta substantia, quae per se primo, directe, et immediate sit ab intrinseco impeccabilis praecise circa finem naturalem? [c] Quoniam, quod talis substantia deberet esse indirecte mediate, et ex consequenti peccabilis contra hunc finem, bene, et facile deducitur ex eo, quod per se, et ab intrinseco non esset impeccabilis circa finem supernaturalem [d] » (pp. 531-532).

[a] Nous le concédons sans peine, l'homme peut pécher contre Dieu en voulant quelque chose de contraire à sa propre nature d'homme, tandis que l'ange ne peut pas pécher en voulant de même quelque chose d'opposé à sa nature angélique, au niveau de celle-ci.

Le texte [b] recouvre l'équivoque de la fin surnaturelle déjà dénoncée. Il est nécessaire de distinguer en Dieu l'auteur de la nature et l'auteur de la surnature, car l'ordre surnaturel de la grâce, des vertus théologiques et de la lumière de gloire dépasse infiniment les exigences de toute nature créée et créable, mais, bien que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel diffèrent ainsi de manière irréductible, quant au terme de la béatitude et aux moyens spécifiques d'y atteindre, ils ont néanmoins ceci de commun, notamment, que, dans son infinie transcendance, le Vouloir divin demeure toujours, de part et d'autre, la règle de moralité. Or, du point de vue précis de cette *transcendance* « sur-naturelle » de la règle suprême, la distinction de la volonté en Dieu comme Auteur de la nature et comme Auteur de la surnature, ne présente aucun intérêt dialectique.

[c] Pour nous, l'ange est toujours peccable *circa finem supernaturalem* (à savoir la règle même de moralité), qu'il soit appelé ou non à la vision béatifique, et il demeure vrai, en l'une et l'autre hypothèse, que le péché de l'ange ne sera pas directement un péché *contra naturam angelicam* au titre de ses finalités internes, mais directement *contra Deum ut est in se* dans une révolte d'orgueil.

[d] S'il était moralement impeccable dans l'ordre naturel, l'ange serait définitivement impeccable.

B. Argumentation du P. Antoine

Le syllogisme de base est, somme toute, le suivant.

Les deux conditions nécessaires et suffisantes de l'impeccabilité sont la double détermination pratique de l'intelligence et de la volonté en fonction de la fin dernière, — la détermination de la volonté étant fonction de celle de l'intelligence.

Or, cette double détermination peut être donnée chez l'ange, dans l'ordre naturel.

Il n'est donc pas contradictoire que l'ange soit impeccable en fonction de sa fin dernière naturelle.²¹ Le texte poursuit :

« 36. [...] Consequentia videtur perspicua. Minor autem probatur. Nam si istae determinationes essent ordinis supernaturalis, et divini, nequirent convenire alicui substantiae creatae, aut creabili per se, et ab intrinseco, ex eo, quod implicaret, esse illi connaturales; non tamen hoc ipso, quod sint ordinis naturalis, ut revera sunt; quia ex ipso possunt esse connaturales alicui substantiae creatae, aut creabili; imo necessario hoc debent habere: siquidem quaevis virtus permanens, et ordinis naturalis, qualis essent praedictae determinationes, quippe solum respicientes finem naturalem, necessario est connaturalis alicui substantiae creatae, aut creabili: alioqui esset ordinis supernaturalis, et divini, cujus proprium est, ut virtus hujus ordinis sit ita superexcedens, ut nequeat alicui substantiae creatae, aut creabili esse connaturalis [a].

» Major autem probatur. Quoniam stantibus his duabus determinationibus, nequibit intellectus ab actuali, et formali praesentatione practica finis, aut voluntas ab actuali dilectione ejusdem finis naturalis desistere, et per consequens intellectus manebit determinatus ad prae-

²¹ « 36. Ratio autem fundamentalis hujus assertionis desumitur ex divo Thoma locis dubio sequenti referendis, eamque quodammodo insinuat quaestione 24 de Veritate, articulo octavo, potestque sub hac forma proponi. Quoniam ad praedictam impeccabilitatem duae determinationes requiruntur, et suffiunt. Prima quidem ex parte intellectus se tenens, per quam sit determinatus ad considerationem practicum naturalis finis, et (saltem quando necessitas urget) quorumlibet agibilibus per se primo directe, et immediate versantium circa eundem finem, quae sit sufficiens ad hoc, ut moveat tunc voluntatem in ordine ad prosecutionem omnium mediorum eidem fini conformium, et ad illum necessarium. Secunda vero ex parte voluntatis, quae sit satis ad determinandum ipsam ad actualem dilectionem ultimi finis naturalis super omnia, sitque sufficiens, et efficax ad excludendas quascumque offensas, per se primo, directe, et immediate versantes contra illum, idest, non mediante alio fine, nempe supernaturali; sive illae sive [leg. sint] graves, sive leves. At non involvit contradictionem fieri a Deo praedictam creaturam intellectualem, per se, et ab intrinseco habentem has duas determinationes: ergo nec implicabit, produci ab illo eandem creaturam, quae ab intrinseco habeat esse per se primo directe, et immediate impeccabilem circa finem naturalem » (p. 533).

sentationem practicam omnium agibilium, quoties oportuerit : et voluntas habebit esse determinatam ad omnia media requisita ad conservationem amoris praedicti finis, qualia sunt vitationes omnium peccatorum mortalium, et venalium, quae per se primo, immediate, et directe sunt contra eundem finem : sicut beati (proportione tamen servata) habent ex dono gratiae esse omnino impeccabiles, quia ex dono illius habent utramque determinationem, nempe ex parte intellectus, et ex parte voluntatis [b] » (p. 533).²²

[a] L'auteur concède d'abord que les valeurs surnaturelles et divines ne peuvent être connaturelles à aucune créature, et c'est l'essentiel, mais, poursuit-il, toute créature est évidemment connaturelle à sa fin naturelle. Or, il faut s'entendre.

Il s'agit de savoir si la volonté divine, règle de moralité, est ou non, *en soi*, connaturelle à l'essence angélique. Or, s'il est bien connaturel à l'ange de saisir sa règle ultime de moralité, il ne la saisit cependant, lui aussi, que de manière analogique, *in aenigmate*, et c'est pourquoi celle-ci ne lui est pas connaturelle, *ut est in se*. D'où peccabilité de l'ange, même dans l'ordre naturel.²³

[b] C'est exact, une fois fixée dans sa fin dernière même naturelle, la créature ne péchera plus et ne pourra plus pécher.

[c] (donné, note 22) Si périmée soit-elle, la physique des corps célestes occasionne une comparaison qui garde encore un intérêt. Il est hautement convenable, en effet, qu'existent des créatures spirituelles dont l'ordre propre, ontologique et psychologique jouisse d'un parfait équilibre interne dans son « mécanisme » de nature, et ce sont les anges (les *naturalia* demeurent *integra* jusque chez l'ange révolté), mais une créature spirituelle de soi moralement impeccable serait comme l'analogue

²² « 36. [...] Confirmatur argumento ultimo dubio praecedenti adducto pro contraria sententia, quod etsi illam non suadeat, videtur tamen assertionem hanc, et rationem praecedentem sufficienter confirmare, si ad formam reducat. Quoniam inter corpora datur aliquod corpus ita perfectum, quale est corpus coeleste, ut sit omnino indefectibile in suis operationibus naturalibus : ergo inter substantias spirituales erit (saltem per divinam potentiam) dabilis aliqua ita perfecta, ut saltem per se primo, immediate et directe sit indefectibilis, *non quidem in actionibus supernaturalis, et divini ordinis*, sed naturalibus, et versantibus circa finem naturalem. Patet consequentia. Tum, quia quod reperitur in rebus inferioris ordinis, debet nobiliori modo inveniri in rebus ordinis superioris, saltem quando pertingunt ad magnam intra praedictum ordinem perfectionem. Tum etiam, quia si corpus elevatum inter alia corpora habet ratione hujus elevationis, et majoris perfectionis supra illa, esse indefectibile in suis operationibus, non erit cur substantia spiritualis, saltem valde elevata inter alias substantias itidem spirituales, non habeat ratione hujus elevationis esse *indefectibilis in suis operationibus ordinis naturalis* [c] » (pp. 533-534).

²³ RFP, pp. 68-74.

d'un corps physique qui penserait, fût-il céleste, c'est à dire une contradiction dans les termes. La créature spirituelle ne peut pas plus être métaphysiquement impeccable qu'une étoile ne peut avoir conscience d'exister en paix dans les cieux physiques. Et le bonheur éternel est impossible dans la révolte contre Dieu.

C. *Objections, réponses*

I. *Impeccabilité, vision béatifique*

Vasquez objecte que l'ange sera, de soi, métaphysiquement peccable aussi longtemps qu'il ne jouira pas de la vision béatifique.²⁴ Voici la réponse du P. Antoine :

« 40. [...] Secundo respondetur, sive magis explicatur praecedens solutio, dicendo, quod ad habendum semper, et necessario praedictum amorem Dei super omnia, satis est cognitio Dei auctoris naturalis ita perfecta, ut sit satis ad beatificandum habentem illam, beatitudine intra ordinem naturae: quia summum bonum beatificans intra aliquem ordinem, et actu possessum ut beatificans, sicque propositum voluntati, habet etiam ex natura sua necessitare eam ad illius amorem. Quare, cum in praesenti detur praedicta cognitio, non mirum dari necessitatem ad amorem jam dictum » (pp. 535-536).

Nous concédons sans peine que l'ange puisse être définitivement fixé dans l'amour de Dieu, fin dernière, même dans l'ordre naturel, mais ce ne sera pas au titre des exigences de la nature ni de l'intelligence angéliques; ce sera après avoir librement choisi d'aimer Dieu pour toujours.

Veut-on maintenir que se soit au titre des exigences de la nature angélique? L'ange est alors déterminé de manière connaturelle face au Vouloir divin, règle de moralité, *in termino*, de droit, dès son premier instant: il est définitivement impeccable, car l'élévation à l'ordre surnaturel ne pourrait que renforcer de telles exigences de la nature, soit au titre du Vouloir divin, soit à celui de la fin dernière. Mais, en vérité, aucune nature créée n'est connaturelle à Dieu.

²⁴ « 39. [...] Deus solummodo clare visus, prout est in se, determinat sive necessitat ad sui dilectionem super omnia. [...] Sed creatura de qua loquimur, quantumvis esset elevata, non pertingeret per se et ex natura sua ad praedictam visionem claram Dei, neque ad hoc ut per se, et ab intrinseco haberet lumen gloriae: ergo neque ad hoc, ut esset determinata ad cognitionem, et amorem, de quibus in hac ratione D. Thomae fit sermo » (p. 535).

2. Dieu fin dernière naturelle et fin dernière surnaturelle

Les adversaires du P. Antoine insistent encore : une créature nécessairement déterminée, du point de vue moral, à l'égard de Dieu, fin dernière naturelle, ne pourra jamais se détourner de Dieu, fin dernière surnaturelle. Ce serait contradictoire, car il s'agit d'un seul et même Dieu, à l'unique point de vue de la moralité.²⁵

Nous faisons pleinement nôtre cette objection. Elle paraît décisive. Voici la longue réponse du P. Antoine.

« 42. Respondetur concedendo majorem, et negando minorem. Ad probationem autem ut occurramus, supponendum est, quod si supra-dicta creatura non erat ordinata actu in Deum finem supernaturalem, tunc, ex suppositione hujus status, et in sensu composito istius non ordinationis, satis esset ad dilectionem Dei super omnia auctoritas naturalis absolute sumptam, quod ex vi praedictae dilectionis efficaciter excluderentur omnia peccata tam gravia, quam levia directe pugnancia contra Deum finem naturalem: quia respectu hujus creaturae, et in sensu composito suae non ordinationis in finem supernaturalem sic se habent praecepta naturalia, quae solum indirecte, et mediante violatione directa praeceptorum supernaturalium possunt ab illa violari, ac si non essent: et ideo nequiret peccare adhuc indirecte contra Deum authorem naturalem, haberetque dilectionem super omnia propriam illius status absolute, et simpliciter dictam [a]. Si vero praedicta creatura postea, aut simul dum producitur, ordinaretur in Deum finem supernaturalem [b], tunc determinatio, quam ex natura sua haberet ad dilectionem super omnia Dei finis naturalis, non se minus, aut amplius extenderet, quam in priori statu: non tamen tunc esset sub determinatione dilectionis Dei super omnia, ut est finis naturalis absolute, et simpliciter dictae: quia tunc objectum dilectionis

²⁵ « 41. Tertia objectio est. Quoniam si ratio D. Thomae aliquid probaret, persuaderet utique, hanc determinationem ad dilectionem Dei finis naturalis convenientem praedictae creaturae fore inseparabilem ab illa, quippe quae illi incessanter, et per modum naturae conveniret. Maxime, quia praedicta determinatio, hoc ipso quod esse[t] ordinis naturalis, deberet esse propria alicujus substantiae creatae, aut creabilis, et connaturalis illi, ut in hac ratione dicebamus. At determinatio ad hunc amorem, et amor ipse nequeunt per se, et ab intrinseco inseparabiliter convenire praedictae substantiae: ergo, etc.

» Minor probatur. Quoniam quaevis substantia intellectualis creata, aut creabilis suae naturae relicta, est peccabilis directe circa Deum ultimum finem supernaturalem, et indirecte circa ipsum, ut est ultimus finis naturalis: at ea sic peccante, nequit manere determinatio ad diligendum Deum auctorem naturae super omnia, aut amor iste super omnia: alioqui maneret aversa a Deo ultimo fine supernaturali, et conversa ad eundem, ut est ultimus finis naturalis: et per consequens haberet duos ultimos fines: imo et diligeret Deum super omnia, et ratione hujus dilectionis esset impeccabilis: quia persistente praedicta dilectione, nequit averti a Deo, et non diligeret ipsum super omnia, adhuc ut est finis naturalis: siquidem amor iste est impossibilis cum transgressionem adhuc indirecta praeceptorum naturalium » (p. 536).

super omnia absolute et simpliciter dictae, et illa, super quae Deus esset diligendus, amplius se extenderent ratione status, quam antea : siquidem in eo eventu dilectio Dei super omnia absolute, et simpliciter dicta exigeret, quod praeponeretur Deus tam illis bonis, quae ex se invitant ad transgressionem praeceptorum naturalium directam, quam indirectam, secus vero, quandiu praedicta creatura remaneret sub statu non ordinationis [c]. Et ideo in priori illo statu non ordinationis ipsius in Deum finem supernaturalem, converteret creaturam illam in Deum, ut in ultimum finem simpliciter talem licet naturalem ipsius, secus vero in posteriori statu [d] » (p. 536).²⁶

Nous sommes bien au vif du sujet. Voici nos remarques :

[a] Là, l'auteur rappelle et formule sa thèse, quant à l'impeccabilité dans l'ordre naturel.

[b] L'auteur admet ainsi que l'ange puisse être créé dans l'état de nature et n'être élevé que postérieurement à l'ordre surnaturel. Il est bon de le souligner.

[c] L'auteur explique comment d'impeccable, qu'il était, l'ange est alors devenu peccable. Il faut tout peser : l'ange passe d'un état à un autre état ; l'orientation nécessaire à Dieu fin dernière, donnée dans le premier état, ne change pas en elle-même ; ce qui change, c'est sa portée effective, car, dès lors, cette orientation ne suffit plus à l'ange pour régir ni dominer son univers psychologique et moral. Pourquoi ? Parce qu'il s'agit d'un univers aux éléments plus riches (*amplius se extenderent ratione status quam antea*) et, dans l'horizon ainsi dévoilé par l'élévation à l'ordre surnaturel, Dieu fin dernière naturelle n'est plus pour l'ange fin dernière *absolute et simpliciter*. En soi, Dieu fin dernière naturelle n'a pas changé, mais si en son premier état l'ange se trouvait nécessairement ordonné à Dieu, dans le second il ne l'est plus.

²⁶ L'auteur poursuit : « Unde ad formam praedictae objectionis concedenda est major, et neganda minor. Et ad probationem admittatur major intellecta de peccabilitate proxima praedictae creaturae, si sit elevata in Deum finem supernaturalem, et de peccabilitate solummodo remota, non vero proxima, si non sit ordinata, et non consideretur in sensu (ut sic dicamus) composito, sed in sensu diviso status non ordinationis ejusdem in finem supernaturalem. Et deinde distinguenda est minor, et neganda de persistentia determinationis ad diligendum Deum finem naturalem super omnia, et dilectionis hujus quoad suam entitatem praecise consideratam, et concedenda de persistentia earum tam quoad rem, quam quoad denominationem amoris super omnia absolute, et simpliciter dictam, quia ratione novi connotati, sive extensionis objecti, ad quod in posteriori statu debet extendi dilectio super omnia absolute, et simpliciter dicta, desinit prior illa dilectio non esse super omnia absolute, et simpliciter, licet antea ratione minoris extensionis objecti, ad quod se debebat extendere dilectio super omnia absolute, et simpliciter dicta, erat, et denominabatur dilectio super omnia » (pp. 536-537).

L'auteur a donc là réaffirmé sa thèse en soulignant à nouveau l'*extensio objecti* de la loi morale dans le nouveau *status*.

[d] Conclusion : l'ange est devenu peccable.

Que vaut l'analyse ci-dessus rapportée? Elle vaut ce que vaut l'explication fournie pour justifier l'*extension* des exigences morales de la fin dernière dans le second état. Or, quelle est cette explication? Elle tient somme toute dans la *transgressio praeceptorum naturalium indirecta*, au titre de la fin surnaturelle nouvellement offerte [c].

En réalité il n'y a rien là de bien consistant, car il est tout à fait évident qu'au seul titre de l'obligation de la loi naturelle (pour l'homme comme pour l'ange), nul ne peut jamais *vouloir* résister à Dieu ni directement ni indirectement, quoi qu'il en soit de l'ignorance actuelle de certains ordres divins éventuels. (Cette évidence est pour nous, humains, à la base même de la crédibilité de toute révélation divine).

L'exigence d'une soumission directe ou indirecte, *in re et in voto* à la volonté divine, découle à l'évidence de la règle de moralité : la conformité au Vouloir divin comme tel, qui est toujours la Sagesse même. On connaît ce motif ou on ne le connaît pas, mais si on le connaît (et l'ange ne peut pas ne pas le connaître, même dans l'ordre naturel) on est tenu par l'obligation morale au-delà et au-dessus de toutes les contingences possibles, naturelles ou surnaturelles, sous le signe du Souverain Bien Absolu. De ce point de vue, *in re et in voto*, la règle suprême de moralité ne souffre aucune possibilité de réduction ni d'extension : elle est un absolu et transcende toujours infiniment, de manière immuable, le jeu de ses applications effectives, dans l'ordre naturel ou surnaturel.

L'élévation à l'ordre surnaturel n'opère donc chez l'ange aucun changement de structure quant au mécanisme du choix *moral* de la fin dernière, sous le signe de la règle divine, infiniment transcendante.

En conséquence, l'on est impeccable d'une impeccabilité métaphysico-morale, ou on ne l'est pas, mais si on l'est, c'est au titre du Souverain Bien, et donc de manière nécessaire, universelle et absolue. Le *bonum honestum* en soi est un infini qui ne se laisse ni réduire ni étendre : il est divin. Il transcende l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. C'est pourquoi le surcroît d'obligation impliqué dans l'élévation effective à l'ordre surnaturel (*extensio ratione status*) ne pourrait pas rendre peccable le sujet métaphysiquement impeccable.

Tant que le P. Antoine n'aura pas expliqué en quoi peut consister l'irréductible *transcendance* du critère moral ultime surnaturel par rapport au critère moral ultime naturel, il n'aura rien expliqué, et on ne pourrait l'expliquer que de deux manières : *ou bien* en affirmant le caractère moral et non seulement psychologique de l'amour ontologique

intra-élicite angélique, ce qui revient à dévaluer la moralité naturelle au point de la réduire à une nécessité métaphysique, c'est à dire de la nier, — ou bien en essayant de légitimer la distinction d'une double volonté divine, double règle de moralité, selon qu'il s'agirait de l'ordre naturel ou de l'ordre surnaturel, mais cela est impossible du point de vue qui s'impose ici, celui de la Transcendance du Vouloir divin, absolu et infini qui doit être moralement reconnu, accepté et aimé pour lui-même. Notre-Seigneur nous a certainement enseigné la morale surnaturelle, et du point de vue de la règle de moralité, Il n'a rien trouvé de mieux à nous répéter que ceci : « Qui facit *voluntatem* Patris mei qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum » (*Mat. VII, 21*). La prière qu'Il nous enseigne est celle-ci : « Pater noster, fiat *voluntas* tua » (*Mat. VI, 10*) et Lui-même a prié ainsi au jardin des Oliviers : « Verumtamen non mea *voluntas*, sed tua fiat » (*Luc. XXII, 42*).

Le P. Antoine poursuit son argumentation :

« 42. [...] Neque id, quod in eadem probatione adducitur, nempe, alioqui maneret creatura aversa a Deo fine supernaturali, et conversa ad Deum finem naturalem obest. Quoniam (quicquid sit, de quo alibi, an qui peccat contra Deum finem supernaturalem, debeat necessario averti ab illo, ut fine ultimo naturali) dicendum est pro nunc, quod ex vi illius dilectionis Dei authoris naturalis, quae quoad entitatem maneret eadem, non convertitur creatura intellectualis conversione in Deum finem naturalem, ut in ultimum finem simpliciter in illo statu, in quo intelligitur elevata ad Deum finem supernaturalem : quia ad istam conversionem simpliciter factam per praedictam dilectionem requiritur ultra eam aliquid per modum conditionis, nempe talem creaturam non esse elevatam atque adeo objecta, super quae Deus est diligendus, esse tantum illa, quae ex se excitant ad transgressionem directam praeceptorum naturalium : et per consequens etiam requiritur, praedicta bona, et praecepta naturalia indirecte violabilia sic se habere respectu hujus creaturae ratione status non elevationis ad Deum finem supernaturalem, ac si non essent, nec esse possent. Et ideo solum haberetur, quantum est ex vi peccati contra finem supernaturalem, et hujus conversionis in Deum finem naturalem, quod illa creatura maneret per peccatum aversa aversione simpliciter a Deo, ut ab ultimo fine supernaturali simpliciter tali, et conversa per praedictam dilectionem conversione secundum quid ad eum, ut in finem naturalem secundum quid ultimum ; licet non ob id intelligeretur aversa simpliciter et positive a Deo ultimo fine naturali. Unde falsum etiam est id, quod ibidem additur, nempe, dilectionem hanc esse impossibilem in quovis statu cum transgressionem adhuc indirecta praeceptorum naturalium. Et haec de objectionibus contra rationem divi Thomae » (p. 537).

Nous avons souligné les textes qui nous paraissent mettre en relief le point faible déjà critiqué. Somme toute, pour le P. Antoine, on a ceci :

1) S'il n'est pas élevé à l'ordre surnaturel, l'ange est nécessairement ordonné à Dieu comme à sa fin dernière morale naturelle *simpliciter*.

2) S'il est élevé à l'ordre surnaturel, l'ange n'est plus nécessairement ordonné à Dieu *simpliciter*. Il peut pécher.

3) S'il pèche contre Dieu fin surnaturelle, l'ange se détourne *simpliciter* de Dieu qui est *simpliciter* sa fin dernière surnaturelle.

4) Qu'en est-il alors de Dieu fin dernière naturelle? Dieu demeure *secundum quid* fin naturelle dernière, et l'ange ne s'en est pas détourné *simpliciter et positive*; il demeure *secundum quid* orienté (*conversus*) vers Dieu fin naturelle, dernière encore *secundum quid*. — C'est bien subtil.

L'auteur est donc acculé à cette distinction du *simpliciter* et du *secundum quid* quant à la possession de Dieu, fin dernière morale, naturelle et surnaturelle, mais, là, cette distinction est irrecevable. Le *simpliciter* et le *secundum quid* ne peuvent avoir aucune portée lorsqu'il s'agit de qualifier l'amour et la haine de Dieu fin dernière morale, car il s'agit d'un absolu à plus d'un titre : de Dieu, de Dieu fin dernière, et sous un angle bien déterminé, celui de la consommation de la moralité ou de l'immoralité. Qui hait Dieu *simpliciter* ne peut pas plus l'aimer moralement *secundum quid* que celui qui l'aime moralement *simpliciter* ne peut le haïr *secundum quid*. Il s'agit d'amour ou de haine, quant à Dieu fin dernière qui est tout, et sur ce Tout la distinction du *simpliciter* et du *secundum quid* ne peut avoir aucune prise du point de vue de l'amour : Dieu est totalement embrassé ou totalement répudié.²⁷

Il en serait autrement si par cette distinction l'auteur voulait seulement souligner les deux perspectives bien distinctes des *naturalia* et des *moralia*, mais alors sa terminologie serait encore inadéquate, car les *naturalia* demeurent *simpliciter integra*, jusque chez le démon et non pas seulement *secundum quid*. D'où la peine écartelante du dam.

3. Préceptes positifs non surnaturels

Bañez admet que l'ange puisse pécher contre d'éventuels préceptes divins, positifs qui ne seraient pas d'ordre surnaturel :

« 49. [...] peccabilis in ordine ad finem naturalem non quidem per violationem praeceptorum, quae sunt pure de jure naturae, sed eorum,

²⁷ RFPA, p. 61.

quae reducuntur ad jus naturae, qualia sunt praecepta positiva, quae Deus sua libera voluntate posset imponere in ordine ad finem naturalem praedictae naturae. Ita [...] Bannez in praesenti [...] » (p. 540).²⁸

Il est pour nous, bien évident que si l'ange ne pouvait pas pécher contre Dieu, fin dernière morale « naturelle », il ne pourrait pas non plus pécher contre les préceptes positifs de Dieu, d'ordre naturel. Le P. Antoine met très justement en relief, de ce point de vue, l'illogisme de Bañez, mais il laisse encore apparaître le point faible de sa propre thèse.²⁹

L'auteur le dit donc très bien : *semel per voluntatem necessario attacto et dilecto super omnia unico omnium agibilium (...) principio, nempe Deo (...), ibidem, virtualiter attinguntur omnia media necessaria ad illud*. Or, cette évidence fondamentale vaut de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, comme du passage de celui-là à celui-ci, car Dieu transcende la réalisation de l'un et de l'autre. Si l'ange est moralement impeccable dans l'ordre naturel, il est donc absolument impeccable et ne peut dès lors pécher contre aucun précepte divin, ni naturel, ni surnaturel.

²⁸ « 50. Probatur duobus argumentis. Primum. Quia potest Deus cuilibet creaturae intellectuali imponere praecepta positiva ad ordinem naturae pertinentia, quae naturalem excedent illius creaturae prudentiam : infinitus enim est divinae sapientiae, et providentiae thesaurus, ex quo potest legum ferendarum supellex immensa procedere. Et ideo. sicut nulla potest effici creatura intellectualis, cujus prudentia divinae sapientiae, ac providentiae sit aequalis, ita neque esse potest creatura intellectualis, cui leges omnes positivae ad ordinem naturae pertinentes a Deo ferri possibiles ita sint proportionatae, aut sic ejus adaequentur prudentiae, ut eas naturaliter violare non posset. Ergo, etc.

» Secundum est. Quia nulla est creatura intellectualis, quae leges omnes a Deo promulgabiles, et circumstantias omnes agibilium secundum eas possit simul apprehendere, et considerare : ac proinde necesse est, quamlibet creaturam intellectualem a Deo producibilem posse suapte natura delinquere contra legem Dei positivam ordinis naturalis » (p. 540).

²⁹ « 50. [...] Respondetur ad utrumque argumentum, quod si praedicta praecepta, ita comparentur (ut revera comparari debent cum creatura ista intellectuali, ad hoc, ut actu, et in exercitio inexcusabiliter illam obligent) quod possit absolute, et simpliciter illa observare, tunc ratione determinationis jam explicatae, quam praedicta creatura haberet in ordine ad finem naturalem super omnia diligendum, maneret etiam determinata ad illa observanda, nec posset, saltem quando occurreret occasio adimplendi ea, non considerare actu omnia illa, quae ad praedictam adimplentionem sunt necessaria. Nam sicut integrum esset huic creaturae cognoscenti aliquod principium, cognoscere in illo omnes, et singulas conclusiones in eo contentas : ita etiam *semel per voluntatem necessario attacto, et dilecto super omnia unico omnium agibilium naturalium principio, nempe Deo fine naturali, ibidem virtualiter attinguntur omnia media necessaria ad illud*, qualia essent praedicta praecepta. Et postea dum occurrerent, nequissent talia praecepta manente (ut revera manere debet) tali dilectione, ab ista creatura violari : sicut de voluntate Christi Domini, et Beatorum, collatis cum quibusvis praeceptis, sive naturalibus, sive supernaturalibus, a Deo ipsis imponibilibus, dici solet » (p. 540).

Mais l'adversaire urge son argumentation sur un terrain qui lui est commun avec notre auteur (celui de la peccabilité seulement *indirecte* de l'ange contre les préceptes naturels, dans l'état surnaturel), et nous lisons cette instance un peu subtile :

« 51. [...] sicut praedictae creaturae tantum esset connaturalis, et debita dilectio Dei super omnia, ut opponitur violationi directae praeceptorum pure naturalium, non vero ut opponitur violationi indirectae eorundem praeceptorum, neque hoc pugnat cum perfectione ejusdem creaturae : ita esset eidem debita praedicta dilectio, non ut se extendit ad praecepta positiva ordinis naturalis, sed ad pure naturalia, et hoc propter eminentiam divinae providentiae, et praeceptorum excedentium prudentiam hujus creaturae, quae illi (ut nunc dicebamus) imponi possunt » (p. 540).

En vérité, de la double thèse intégralement commune à Bañez et au P. Antoine, on pourrait aussi bien conclure : l'ange est impeccable dans l'ordre naturel, donc il ne pèche pas contre les préceptes positifs naturels (thèse 1, P. Antoine), — ou : l'ange est peccable contre les préceptes positifs surnaturels, donc il l'est aussi contre les préceptes positifs non surnaturels (thèse 2, Bañez). C'est l'application du principe logique : *ex absurdo sequitur quodlibet*. Un cercle-carré (double thèse) peut rouler parce qu'il est *cercle* (thèse 1); il ne peut pas rouler parce qu'il est *carré* (thèse 2).

Dans le texte suivant donné en note, le P. Antoine réaffirme en [a] sa thèse générale (pour ne pas pouvoir pécher, fût-ce *indirectement*, contre les préceptes naturels, il faudrait ne pas pouvoir pécher contre la fin dernière surnaturelle) et prend en [b] position contre Bañez (l'impeccabilité quant à la fin dernière naturelle implique l'impeccabilité quant aux préceptes positifs naturels).³⁰

³⁰ « 51. [...] Respondetur enim ex dictis, negando consequentiam. Et ratio disparitatis est. Quia ad hoc, ut esset illi debita dilectio super omnia, ut opponitur violationi indirectae praeceptorum naturalium requiritur, esse eidem debitam eandem dilectionem, ut opponitur violationi praeceptorum supernaturalium : quia non nisi violando ista directe. Hoc autem superat naturalem facultatem substantiae creatae, ut dubio praecedenti explicuimus [a]. Caeterum, per hoc, quod sit illi debita dilectio Dei super omnia, ut opponitur violationi directae [sic] omnium praeceptorum, sive pure naturalium, sive positivorum, et dirigentium ad finem naturalem, solum ponitur, quod sit illi connaturalis, et debita dilectio super omnia ordinis naturalis, et quae, hoc ipso quod talis, debet esse connaturalis alicui substantiae creatae, aut creabili : et ideo non inconvenit, sed potius debet dici, eam esse praedictae creaturae debitam [b] » (p. 540).

Nous arrivons au *dubium III*, ainsi formulé :

Utrum de facto detur aliqua creatura intellectualis, quae per se primo, et directe, et immediate sit impeccabilis circa finem naturalem praecise sumptum? (p. 541).

Ce doute, on le voit, ne porte plus, comme le précédent, sur la question de droit (*utrum sit habilis*), mais sur la question de fait (*utrum de facto detur*). Nous continuerons cependant à nous intéresser directement qu'à la question *de droit*, traitée encore abondamment.

4. Amour ontologique intra-élicite et nature angélique

L'objection qu'aborde maintenant le P. Antoine peut être ainsi formulée : l'amour ontologique intra-élicite de l'ange pour Dieu est bien nécessaire, mais il n'est pas d'ordre moral.³¹

Le P. Antoine va répondre en arguant de la perfection de la nature angélique, au titre de laquelle l'ange est impeccable à l'égard de Dieu, fin naturelle.

« 55. [...] Quia malum naturae, seu oppositum bono naturae praecise sumpto, nequit esse in illis, quae habent naturam ex se integram, et perfectam et sanam : nam ista a principio suae productionis debent habere tantam actualitatem, ut non sint in potentia ad aliqua, a quibus reddantur integra, perfecta, et sana, sed debet esse ipsis congenita sua

³¹ « 53. [...] Nec obest, si occurras ex adversariis, D. Thomam solum velle, esse Angelo naturalem, et debitam dilectionem Dei, ut est author *esse* naturalis : quia hoc ipso, quod Angelus necessario diligit suum *esse*, debet naturali dilectione diligere Deum, ut authorem ejusdem *esse*, imo debet magis diligere eum sic sumptum, quam proprium *esse* ; non vero, quod diligit illum naturali dilectione secundum alias considerationes pertinentes ad ordinem naturae, prout distinctum ab ordine supernaturali. Et ita nec dilexit illum per praedictam dilectionem naturalem, et super omnia, secundum quod est rerum omnium suprema ratio, ac proinde ut est gubernator naturae Angelicae per leges naturales habentes necessariam connexionem cum fine naturae, ut sint praecepta Decalogi, vel per leges positivas non habentes hanc connexionem cum eodem jure naturae, versantes tamen circa finem naturalem, quaeque ob hanc rationem ad leges naturae reducuntur ».

« 54. Non igitur hoc obest. Quoniam idem Angelicus Praeceptor videtur hanc solutionem redarguere, et veluti explicare propriam mentem in q. 16 de Malo art. 3 ubi inquit, Angelum esse impeccabilem contra finem naturae cum praecisione sumptum : ac proinde dilectio super omnia, quam illi tribuit, ut naturalem, et eidem debitam circa Deum, ut est finis naturalis, erit dilectio naturalis ejusdem super omnia, ut est author naturae, quatenus per hoc intelligitur ipsemet Deus, non solum ut est principium totius *esse* naturalis Angelici, sed etiam ut est suprema ratio, et gubernator naturae Angelicae per praedictas leges naturales » (p. 541).

L'auteur vient de réaffirmer sa thèse en l'appuyant sur l'autorité de saint Thomas dont nous traiterons dans une étude ultérieure.

perfectio, integritas et sanitas : ac proinde nequeunt habere malum, sive peccatum oppositum bono naturae cum praecisione sumpto, quo ista perfectio, integritas et sanitas tollitur [a] : sed Angeli habent per se, et ab intrinseco naturam integram, perfectam et sanam [b] : ergo nequeunt habere malum oppositum bono naturae cum praecisione sumpto : atque adeo nec peccatum, quod opponatur bono naturae praecise accepto, sive ultimo fini naturali eodem modo sumpto [c] » (p. 542).

Il faut distinguer la majeure [a] : une créature peut être parfaite, à son niveau, dans l'ordre ontologique et psychologique (*naturalia*), *oui* ; elle peut exiger, comme telle, d'être en la possession morale bienheureuse, définitive, de Dieu, fin dernière, même seulement dans l'ordre naturel (*moralia*), *non*, et la raison en est que la règle de moralité n'est *en soi* connaturelle à aucune créature.

La mineure [b] est à contredistinguer.

En conclusion [c] : le péché de l'ange ne peut pas être directement contre sa nature (*oppositum bono naturae praecise accepto*), *oui* ; ce péché ne peut pas être contre Dieu, fin dernière naturelle (*peccatum oppositum ultimo fini naturali praecise accepto*), *non*, il peut l'être et il le peut parce que, même dans l'ordre naturel, pour l'ange aussi, la règle ultime de moralité est infiniment transcendante, et l'ange la connaît d'une manière analogique, abstractive qui sauvegarde le jeu d'un choix psychologiquement libre pour ou contre Dieu.

Le P. Antoine poursuit :

« 55. [...] Confirmatur secundo. Quoniam ideo homo est peccabilis per se primo, directe, et immediate contra finem naturalem, quia in parte intellectiva consideratur, tam quoad intellectum, quam quoad voluntatem, per modum purae potentiae, quatenus non habet naturaliter congenitas formas intelligibiles, quibus intellectus actuetur, nec bonum apprehensum, quo voluntas determinetur, et quia (id, quod ex praecedenti sequitur) non habet naturam integram, et sanam, sed infirmam : sed Angelus habet oppositum hujus : ergo erit naturaliter impeccabilis circa finem naturalem praecise sumptum » (p. 542).

Il est vrai qu'à la différence de l'ange, l'homme peut (abstraction faite de l'état d'innocence) soit pécher directement contre sa propre nature, soit aussi commettre des péchés seulement matériels (non formels). Mais il ne faut pas l'oublier pour autant : il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de péché philosophique (nul n'est subjectivement coupable sans offenser Dieu) ; en ce sens l'homme, lui aussi, ne pèche que contre Dieu.

Il est symptomatique que le P. Antoine mette en équation la perfection de la nature de l'ange et l'impeccabilité de celui-ci dans l'ordre naturel.

Il ramène et rabaisse ainsi l'ordre *moral* à la *nature* angélique prise comme en elle-même, à son propre niveau. Or, c'est une erreur, car l'ordre moral est précisément constitué par la référence et subordination de l'ange à Dieu, *ut est in se*, dans un acte d'amour de libre option, Dieu n'étant pas connaturel à l'ange. En raison même de la perfection de sa nature, s'il pèche, l'ange pèchera sans aucune circonstance atténuante, et son péché sera le péché de l'esprit, pure révolte d'orgueil. Ainsi, l'ange peut-il pécher, car, esprit créé, il est, lui aussi, à l'infini de Dieu.

5. Aucune créature n'est connaturelle à Dieu

L'adversaire insiste contre le P. Antoine :

« 56. [...] Angelus [...] non producitur sub actualitate opposita potentialitati, secundum quam attenditur peccabilitas, nempe, sub actualitate ex natura sua inseparabili praedicti amoris [...] » (p. 543).

Cette objection occasionne de longs développements.³²

« 59. Tertio supponendum est, quod ad hoc, ut voluntas Angeli sit *modo sibi connaturali*, et debito in actu primo complete respectu volitionis mediorum ordinis naturalis, non sufficit, quod specialiter appli-

³² « 57. Caeterum haec solutio non infringit vim rationis D. Thomae, et confirmationum illius. Quod ut melius capiatur, praesupponendum est primo, quod dum D. Thomas inquit, quod quicquid pertinet ad naturalem perfectionem Angelorum, id statim a principio suae creationis habuerunt, loquitur de illis, quae pertinent ad constitutionem Angeli in actu primo, seu in ratione principii habentis efficacitatem requisitam ad hoc, ut absque aliquo alio possit facile, et expedite prorumpere in omnes suas operationes naturales, et non utcumque, sed movendo se in eas, in quas aptus natus est se ipsum movere, prout hoc, quod est se ipsum movere, excludit indigentiam peculiaris applicationis Dei, qua illum speciali ratione moveat, et applicet ad eas : atque adeo loquitur de omni perfectione actuali per modum habitus ad id desiderata. Et ita idem S. Doctor loquens de hac perfectione, quam debet habere intellectus Angelicus, inquit, eam debere esse actualem per modum habitus : et hoc modo semper, et incessanter habere actualem cognitionem omnium, ad quae ejus intellectus potest se extendere » (p. 543).

« 58. Secundo notandum est, quod ad hoc, ut voluntas Angeli sit etiam completa in actu primo, ita ut possit se movere, et applicare ad volendum, quod sibi placuerit, absque eo quod indigeat speciali applicatione Dei, seu applicatione distincta ab applicatione generali, qua applicat omnes causas secundas, oportet, ut sit in actu secundo respectu intentionis finis : quia voluntas non nisi ex amore finis tendit, et movet se ad alia, nempe ad media : nec intelligitur esse completa, et constituta in actu primo respectu mediorum, usque dum intelligatur sub intentione finis, quae una cum voluntate est causa efficiens electionis mediorum, ut docet D. Thomas, et ejus discipuli quaestione statim referenda art. 3 ex eo quod primum principium volendi media est finis volitus : et propterea communiter dicitur ex mente Philosophi, et omnium Philosopho-

cetur a Deo ad volendum bonum in communi per modum ultimi finis, sed requiritur, quod applicetur ab ipso per applicationem specialem ad volendum ultimum finem in particulari, nempe Deum, ut est finis naturalis [a] : quod quidem constat ex discrimine, quod intercedit inter hominem, et Angelum. Nam cognitio hominis ratione potentialitatis ejusdem hominis, et modi cognoscendi illius, incipit ab universalioribus, nempe a ratione entis, et a ratione boni in communi : et ita ejus voluntas, accommodate ad suam naturam reducit ad actum secundum intentionis finis, ex qua moveatur ad volitionem aliorum, si specialiter applicetur a Deo ad intentionem boni, seu beatitudinis in communi : quia inde juxta propriam naturam descendit ad volitionem aliorum bonorum particularium, movendo se ad illa ex praedicta intentione [b]. At cognitio Angeli, ratione maximae actualitatis, et perfectionis ejusdem Angeli, et modi cognoscendi illius, exigit, quod per se primo tendat in cognitionem ultimi finis in particulari : et ideo non moveretur per hanc specialem motionem Dei ad intentionem finis ordinis naturalis accommodate ad suam naturam, nisi moveretur ex instinctu ipsius ad intentionem ultimi finis in particulari, et non solum ad intentionem ultimi finis in communi sumpti, qualis est bonum, seu beatitudo in communi : ac proinde debet moveri ex eodem Dei instinctu ad intentionem Dei, ut est finis ultimus ordinis naturalis : tum, quia iste est ultimus finis in particulari, qui primo proponitur intellectui Angelico [c] : tum etiam, quia quaevis alia intentio alterius ultimi finis in particulari esset mala, et haec reduceretur in Deum, uti in agens particulare specialiter applicans ad illam [d].

» Ex quo etiam fit, praedictam intentionem Dei, ut est ultimus finis intra ordinem naturalem, cum praecisione sumptam, debere esse dilectionem ejusdem Dei talis conditionis, ut sit super omnia, modo explicato in praecedenti dubio n. 42 [e]. Tum, quia intentio ultimi finis, ut talis et dilectio illius debet modo ibidem dicto, seu modo possibili respectu intendentis esse super omnia [f]. Tum etiam, quia alioqui voluntas Angeli non esset sufficienter constituta in actu primo ad volenda omnia media ex vi praedictae intentionis : quia nisi illa dilectio ejusdem finis super omnia, non subordinaret sibi omnia illa media ex vi praedictae intentionis : et ideo nequiret esse sufficiens ratio volendi ex amore ejusdem finis cuncta illa media [g] » (pp. 544-545).

C'est sur ce *tertio supponendum est* que nous ne sommes plus complètement d'accord.

rum, et Theologorum, quod sic se habet finis in agibilibus, sicut prima principia in speculabilibus. Et ideo ad hoc, ut voluntas Angeli in primo instanti suae productionis habeat omnem perfectionem naturalem, quae sibi debetur ad hoc, ut sit completa in actu primo respectu omnium mediorum a se volibilium, oportet, ut a Deo peculiariter moveatur, sive applicetur ad volitionem finis per applicationem specialem, et correspondentem ei, ut est author particularis praedictae voluntatis, ad quem spectat constituere illam complete in actu primo, et tribuere eidem omnia principia necessaria ad hoc, ut ipsa se moveat, et se movendo velit media » (pp. 543-544).

Jusqu'ici nous n'avons pas de difficulté majeure.

[a] Il est exact que la perfection de l'ange est telle qu'il existe bien de lui à Dieu une orientation de caractère nécessaire, d'ordre métaphysico-psychologique. C'est l'amour ontologique intra-élicite dont nous avons parlé. Cet amour de Dieu ne peut pas ne pas être donné à l'ange, et l'ange ne peut pas ne pas en avoir une conscience claire, dès le premier instant de son existence, premier instant aussi de sa pensée, mais cet amour n'est pas, de soi, d'ordre moral. Le problème moral de l'ange est ainsi posé, il n'est pas résolu; d'ailleurs, s'il l'était, l'ange serait définitivement impeccable.

[b] Oui, l'homme, esprit charnel, est très inférieur à l'ange. La connaissance analogique qu'il a de Dieu est non seulement *abstractive*, comme celle de l'ange, au titre de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, mais encore *abstraite* et *discursive*, au titre de l'abstraction de l'intelligible à partir du sensible. Ainsi, l'homme devra-t-il se démontrer l'existence de Dieu, à partir des principes généraux de la métaphysique, en fonction de l'expérience. En conséquence, le désir métaphysique conscient du bien et du bonheur n'est-il pas pour l'homme, comme pour l'ange, de soi, de prime-abord et d'intuition, consciemment, désir de Dieu.

[c] Oui, l'ange ne peut pas ne pas connaître Dieu, fin dernière morale déterminée, d'une connaissance spéculative et spéculativo-pratique, et cela dès son premier instant; néanmoins l'actualité d'aucun esprit créé n'est telle que celui-ci puisse exiger de tendre infailliblement *per se primo* à cette fin dernière, d'une connaissance prudentielle pratico-pratique, impliquant et exigeant la rectitude de la volonté, et cela parce que, au titre d'une connaissance naturelle, aucun esprit créé ne peut atteindre Dieu, de manière directe et intuitive *ut est in se*.³³ Ainsi, y a-t-il primat de la volonté sur l'intelligence, pour l'ange aussi, quant au choix moral de la fin dernière: même dans l'ordre naturel, l'ange doit vouloir aimer librement Celui qu'il ne voit pas (mais en raison de la perfection de sa nature, il ne pourra pas retarder son choix).

[d] Oui, d'une part, Dieu ne peut pas proposer à l'ange d'autre fin dernière que Dieu Lui-même (*quaevis alia intentio alterius ultimi finis in particulari esset mala*), et, cette fin, Dieu la propose à l'ange dès son premier instant, au titre de la perfection même de la nature angélique, mais, d'autre part, au titre de la contingence de cette nature, infiniment

³³ Nous nous appuyons toujours notamment sur I, q. 82, art. 3, où Saint Thomas conclut: « Quando igitur res, in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu [...] Unde melior est amor Dei quam cognitio ».

au-dessous de Dieu, si cette fin dernière morale se présente à l'ange comme nécessitante, et c'est bien le cas, il s'agit d'une obligation de nécessité morale, qui, de droit et de fait, au point de vue psychologique, respecte intégralement la liberté de choix. Initialement bon en son premier instant, d'une bonté métaphysique inaliénable et d'une bonté morale inchoative, l'ange n'est ainsi créé ni révolté, ni impeccable, mais en devenir quant au libre choix personnel de sa fin dernière morale.

Ce choix, l'ange devra le faire aussitôt que possible, *statim*, c'est-à-dire dès le second instant de son éternité, premier instant où il est à même de l'opérer librement. L'ange doit alors ratifier, dans l'amour, sans plus attendre, son impulsion vers Dieu qui lui vient de Dieu. Il serait, en effet, comme paralysé dans toute sa vie psychique, s'il ne se fixait pas aussitôt à l'égard de sa fin dernière, pour ou contre Dieu [g].

La perfection même de l'ange, exige que celui-ci, à la différence de l'homme, résolve ainsi, d'abord et avant tout, sans discours ni retard, l'unique vrai problème de toute créature spirituelle, le problème moral de l'amour de Dieu, Souverain Bien.

[e] L'explication à laquelle renvoie l'auteur a déjà été examinée (p. 344).

[f] Il est certain que nul ne peut ni ne doit jamais donner à Dieu plus que Dieu ne lui demande et que Dieu ne demande jamais l'impossible (ainsi Dieu n'attendrait-il rien de surnaturel de la part de celui qui serait dans un ordre naturel), mais, cela dit, il n'en reste pas moins vrai que nul ne répondrait à l'exigence essentielle inaliénable de la règle de moralité, s'il n'était disposé, dût-il lui en coûter, à toutes les volontés de Dieu, sans restriction aucune. Si dans son élection le sujet *intendens* n'est pas capable de l'*omnia simpliciter*, au titre du *Bonum honestum* infiniment transcendant, il n'est pas capable de moralité. L'absolu moral ne peut être dévalué. Dès lors, qui est métaphysiquement impeccable du point de vue *moral* est purement et simplement impeccable par définition, sans restriction aucune : qui est indéfectiblement centré sur le Vouloir divin l'est de manière non moins indéfectible sur toutes les volontés déterminées, éventuelles, de ce Vouloir infiniment transcendant.

[g] Il est parfaitement exact que la fin dernière domine et doit dominer tout l'ordre des moyens, et, c'est pourquoi, vu sa nature, l'ange ne peut retarder son choix moral au-delà de son second instant, c'est-à-dire au-delà du *premier* instant où il est capable de fixer personnellement sa fin dernière. L'ange est libre de son choix pour ou contre Dieu, du point de vue psychologique, mais il n'est pas libre d'en retarder l'exécution. Il est en cela plus parfait que l'homme.

D. Ré-argumentation du P. Antoine

L'auteur reprend son argumentation au titre de la perfection de la nature angélique, et nous lisons notamment :

« 60. [...] Angeli ex natura sua semper sunt in actu opposito potentialitati, secundum quam potest esse in eis malum, sive peccatum per se primo, directe et immediate oppositum fini naturali praecise sumpto [...] Ad hoc, quod Angeli sint sic complete constituti ex parte actus primi in ordine ad movendum se circa (praedictas) operationes naturales, debent produci a Deo sub actu dilectionis ipsius super omnia, ut est finis praecise naturalis : ita ut semper et incessanter sint sub praedicto actu [...] [a] » (p. 545).

« 61. [...] hoc ipso, quod integritas et sanitas naturae Angelicae sit tanta, ut exigat omnimodam integritatem et complementum in omnibus pertinentibus ad actum primum, et inter ea exigat esse semper in actuali dilectione super omnia Dei, ut finis naturalis, debet Angelus ex vi huius integritatis et sanitatis non solum habere impotentiam moralem ad peccandum contra praedictum finem per se primo et directe, sed etiam impotentiam physicam aut metaphysicam [b] » (p. 546).

« 62. Confirmatur. Quoniam si homo per dona ordinis naturalis constitueretur in statu naturae integrae et sanae, tunc in sensu composito huius status non posset per se primo et directe peccare contra finem naturalem : alioqui posset componere praedictum statum integritatis et sanitatis cum tali peccato, ac proinde esset simul sanus ac infirmus. Ergo eo ipso, quod Angelus ex vi suae naturae habeat hunc statum integritatis et sanitatis in ordine ad non violanda per se primo et immediate praecepta ordinantia in finem naturalem, nequit cum praedicta natura componi, quod per se primo et directe talia praecepta violet [c] ».

« [Quidquid sit de homine] caeterum integritas et sanitas Angelicae naturae debet esse tanta, ut semper et incessanter sit ab intrinseco in actu dilectionis Dei super omnia, ut est finis naturalis : et ideo debet ab intrinseco esse impeccabilis per impotentiam adhuc physicam, vel metaphysicam contra praedictum finem [d] » (p. 546).

Nous nous bornerons aux quelques notations suivantes.

[a] L'auteur affirme l'impeccabilité de l'ange dans l'ordre naturel ainsi que la condition nécessaire et suffisante de cette impeccabilité.

[b] L'auteur insiste : il s'agit d'une impeccabilité métaphysique, indéfectible, au titre de la perfection même de la nature angélique.

[c] Cette comparaison de l'ange avec l'homme en l'état d'innocence ne favorise pas l'auteur, bien au contraire, car en cet état d'innocence, quasi angélique, l'homme a précisément pu commettre un péché d'or-

gueil, — péché possible pour l'ange aussi, c'est sûr. Le critère objectif, ultime de la moralité n'est ni humain pour l'homme, ni angélique pour l'ange. Il est divin pour l'un et l'autre. Ce texte [c] met bien en lumière, à nouveau, l'équivoque de la *finis naturalis* : dans l'ordre naturel, la fin dernière de l'ange lui est connaturelle, du point de vue psychologique, en ce sens que c'est bien dans le miroir de sa propre essence angélique que l'ange est appelé à contempler Dieu, mais, du point de vue moral, sa fin dernière ne lui est pas connaturelle, car c'est en vertu d'un choix d'amour librement exercé par l'ange à l'égard de Dieu, Souverain Bien, infiniment transcendant, que la connaissance naturelle qu'il a de Dieu (et qui n'est pas connaturelle à Dieu) s'épanouit pour l'ange en une contemplation béatifiante qui est bien alors sa fin dernière authentiquement réalisée et dûment possédée.

[d] C'est l'aspect sous lequel il ressort clairement, selon nous, qu'en bonne logique, l'ange ne serait ainsi impeccable que s'il était connaturel à Dieu, et qu'il serait alors, d'ailleurs, définitivement impeccable.

Le P. Antoine présente encore d'une autre manière le même argument en faveur de sa thèse :

« 63. Secunda assertionis ratio per quam praecedens elucidatur [...] — Quoniam intellectus Angelicus [...] ex propria natura habet considerare semper actu et sine errore praedictum finem (naturalem) et esse determinatus ad consideranda omnia agibilia et omnes circumstantias in ordine ad praedictum finem, quoties eorum occasio occurrerit : ergo Angelus ex propria natura erit per se primo et directe impeccabilis circa huiusmodi finem. Consequentia patet. Quia nequit dari peccatum aliquod in voluntate, nisi cum defectu aliquo in intellectu, aut erroris, aut ignorantiae, aut inconsiderationis circa agibilia [e].

» [...] Quoniam ad hanc integritatem et sanitatem spectat, ut nulum sit malum, in Angelo contrarium suae naturae, sive bono proprio illius. Constat autem, falsitatem esse malum contrarium bono intellectus Angeli et naturae illius et destruere rectam dispositionem, rectumque modum se habendi intellectus et Angelicae naturae.

» [...] Quoniam Angelus circa finem naturae non potuit habere aliquam inconsiderationem : ex eo quod per unicum simplicissimum medium, quod semper et incessanter attingit, nempe per essentiam suam, tanquam per objectum sibi connaturalissimum, semper et incessanter cognoscit finem naturae et ita, vel totum illum ignoravit, quod (ut constat) est falsum : vel totum praedictum finem advertit : ac subinde ex hac actuali consideratione manebit determinatus ad considerandum actu omnia agibilia circa finem, quoties occasio eorum occurrerit [f] » (p. 547).

« 64. [...] Quia cum essentia Angeli sit objectum valde proportionatum et omnium connaturalissimum respectu intellectus Angelici et praedictus intellectus sit perfectus, habeatque satis actualitatis, oportet, ut determinet illum per omnimodam determinationem ad sui cognitionem : quandoquidem proprium est objecti aliquo modo connaturalis, determinare etiam aliquo modo ad sui cognitionem, ac proinde objectum omnium connaturalissimum, seu summe connaturale habebit summe et per omnimodam determinationem determinare, ad cognitionem sui, maxime quando intellectus est satis perfectus et actualis [g].

» Confirmatur. Nam ex eo quod essentia divina objectum connaturale (modo tamen in 1 tomo tract. 2, disputat. 2 numer. 190 explicato) respectu intellectus creati, ut perfusi lumine gloriae, idcirco intellectus iste sic sumptus determinatur a praedicta essentia, tanquam ab objecto connaturali, ad incessantem cognitionem ejusdem essentiae : imo intellectus, ut perfusus eodem lumine est etiam determinatus determinatione se tenente ex parte sui et a se in suo genere orta ad actualem istam considerationem. Ergo eadem ratione intellectus Angelicus determinabitur per omnimodam determinationem a sua essentia, ut ab objecto connaturalissimo, ad actualem considerationem sui, imo ipse in suo genere erit ex parte sua omnimode determinatus ad hanc continuam et incessantem sui considerationem. Patet consequentia. Quoniam major est connaturalitas inter essentiam Angeli et ejus intellectum, quam inter essentiam divinam et intellectum creatum et perfusum lumine gloriae : siquidem intellectus sic perfusus tantum habet participationem quamdam divini intellectus, cum quo essentia divina habet omnimodam connaturalitatem : at vero intellectus Angeli non solum participative, sed (ut sic dicamus) est per essentiam intellectus proprius naturae Angelicae et eidem omnimode commensuratus [h] » (pp. 547-548).

[e] [f] Ces alinéas prouvent directement que le péché de l'ange ne sera pas directement un désordre d'ordre intrinsèquement « angélique ». Ces alinéas impliquent aussi que l'ange ne serait naturellement impeccable que s'il était connaturel à Dieu.

[g] Pleinement connaturel à lui-même, l'ange n'en est pas pour autant connaturel à Dieu. L'ange est trop parfait pour pouvoir commettre un péché qui soit directement contre sa nature, mais cette rectitude métaphysique de l'ange à son propre niveau n'engendre en lui pour autant aucune rectitude morale infaillible, parce que la règle ultime de moralité, prise en soi, ne lui est pas connaturelle : elle est divine, infiniment transcendante.

Il y a donc primat du vouloir sur le connaître dans l'orientation de l'ange vers Dieu fin dernière morale, et l'ange peut ainsi commettre le péché de l'esprit.

[h] Tout cet alinéa confirme implicitement ce qui vient d'être dit. Ne serait connaturelle à la règle de moralité, au point de demeurer infailliblement et nécessairement en conformité avec celle-ci, qu'une créature exigeant, de par sa nature, la lumière de gloire.

Il faut, en bonne logique, affirmer l'absolue peccabilité de l'esprit créé, comme tel, en toute hypothèse, *parce que* du point de vue de la règle de moralité, élevés ou non à l'ordre surnaturel, l'ange et l'homme, *viatores*, ont ceci de commun qu'ils sont psychologiquement libres, à l'infini de Dieu.

E. Dernière discussion

Le P. Antoine rapporte ici diverses objections de Suarez, Vasquez, Arrubal et Pierre de Ledesma.³⁴ Nous n'en retiendrons que quatre : les deux premières et de Vasquez, et de Pierre de Ledesma.

I. Objections de Vasquez (n. 70, p. 550)

a) « Si Angelus suapte natura esset impeccabilis contra legem naturalem, nullo fine, aut incentivo moveri posset ad peccandum contra eandem legem ».

b) « Angeli odio habent ipsum Deum, et homines, invidentque divinae providentiae, et majestati, quae sunt contra legem naturalem : et causa movens ad hos effectus, est videre se cruciari a Deo. At causa ista sufficeret ad peccandum contra praedictam legem, quamvis non viderent se privatos beatitudine supernaturali, aut non haberent aliud peccatum contra supernaturalem finem. Ergo ».

³⁴ SUAREZ est, on le sait, partisan de la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel (*Opera omnia*, éd. Vivès, Paris, T. II, 1856, lib. III, cap. VII, et aussi lib. VII, cap. III).

Suarez admet que Dieu puisse intimer aux anges des préceptes positifs d'ordre naturel : « Nec videtur esse supra ordinem naturalem quod Deus ponat aliquod praeceptum positivum Angelis, quasi constituentibus unam rempublicam angelicam, cuius princeps esset Deus, etiam ut auctor naturae : et quod ordinem, ac subjectionem, et praelationem inter eos institueret » (Lib. III, cap. VII, n. 8).

Suarez met bien en relief, plus d'une fois, le « peccabilitatis fundamentum » de l'ange comme tel, par exemple dans ces affirmations-ci : « [...] voluntas facta ex nihilo, nec est regula suae actionis, et rectitudinis, neque habet infallibiliter conjunctam illam regulam [...] Manifestum est, Angelum numquam esse sibi regulam, quia semper habet superiorem DEUM et quia non seipsum, sed DEUM, ut finem ultimum suarum actionum respicere debet [...] Regula bene operandi est divina voluntas, quam Angelus in pura natura sumptus, non necessario nec semper haberet conjunctam » (ib., n. 9 ; voir encore lib. VII, cap. III, n. 6-19).

Réponses du P. Antoine (nn. 74 et 75, pp. 551-552)

a) L'Ange ne péchera jamais contre la loi naturelle considérée « solitaire », mais seulement considérée « cum conjunctione ad legem supernaturalem ».

« 74. [...] Potestque hoc explicari exemplo ipsius esse, quod secundum propriam rationem, proprie et nude spectatam est maxime appetibile et omnia sunt determinata a natura determinatione et necessitate, saltem quoad specificationem ad illud appetendum : cum tamen praedictum esse consideratum, quatenus conjungitur cum maximis miseriis et praecipue cum aversione a Deo, non sit appetibile, ac proinde nec natura sit ab intrinseco determinata ad illud sic appetendum ».

Les propositions suivantes sont équivalentes : « Angelum esse determinatum ad non delinquendum contra legem naturalem seorsim et solitarie consideratam » et « [Angelum] non posse delinquere contra illam per se primo et directe », entre autres raisons parce que « prius debet esse volita aversio a Deo fine supernaturali, quam aversio ab eodem, ut naturali » (n. 74).

b) Le P. Antoine répond à la seconde objection de Vasquez :

« 75. [...] invidiam et odium illud quo Daemones prosequuntur homines, per se primo esse in ordinem ad finem eorundem hominum supernaturalem : ac proinde etiam odio habent Deum quatenus ab eo privantur supernaturali felicitate et ab eodem, ut ab agente supernaturali, torquentur. Unde, si a Deo, praecise ut est author naturalis, torquerentur, non possent e solo motivo in ordine ad finem naturalem habere odium illius ».

Remarques

a) La première objection de Vasquez a, pour nous, valeur d'argument. Quant à l'exemple apporté dans sa réponse par le P. Antoine, il ne conclut pas à son avantage. En réalité, il ne s'agit pas d'un exemple, mais d'un aspect essentiel au problème en cause, son aspect métaphysico-psychologique.

Que l'esse de l'ange ne soit plus *appetibile* dans l'état de damnation, au sens « composé », parce que l'ange damné se trouve dans une situation qui n'a rien d'enviable, en haine contre Dieu et souffrant d'horribles peines, c'est bien certain, et si c'est ce que le P. Antoine veut dire, nous en sommes tout à fait d'accord, mais le problème n'est pas là.

On l'avait déjà vu : la nature de l'ange est intrinsèquement déterminée « ad omne bonum naturae suae ». Or, le P. Antoine le dit lui-

même : « esse (angeli) secundum propriam rationem, proprie et nude spectatam, est maxime appetibile ». Cette vérité métaphysique demeure donc vraie dans l'état de damnation : l'esse de l'ange ne cesse pas alors d'être *appetibile* et ne peut pas cesser de l'être.

Toute l'équivoque est dans le terme *sic* de cette proposition-ci : « natura non est determinata ad illud (esse) *sic* appetendum », car la nature angélique reste parfaitement déterminée *ad appetendum esse suum*, même *sic* (c'est-à-dire jusque dans l'état de damnation), bien que *non ut sic* (c'est-à-dire non en tant que dans cet état) : ce désir métaphysique conscient du bonheur, et du bonheur en Dieu, est l'une des composantes essentielles de la peine du dam. Le feu ne brûle que celui qui craint le feu. Dieu ne manque pas aux animaux. Si l'ange ne se désirait plus et ne désirait plus son bonheur spirituel, il ne souffrirait pas d'être séparé de Dieu. Il serait comme une brique réfractaire, rougie au feu, privée de conscience. Le désir conscient du bonheur en Dieu chez le damné n'a, de soi, rien de moral ni d'immoral : il est métaphysique et psychologique.

Quant aux propositions données ensuite comme équivalentes par le P. Antoine, elles réaffirment simplement ses propres thèses.

b) Cette seconde objection de Vasquez nous paraît impliquer une pétition de principe. Le P. Antoine n'avait qu'à rejeter de son point de vue l'hypothèse d'un ange puni par Dieu, auteur de la nature. Pourquoi faut-il qu'il écrive : ainsi puni par Dieu, auteur de la nature, l'ange ne pourrait pas, de ce chef, haïr Dieu, auteur de la nature ? Cela revient aux hypothèses, évidemment insoutenables, du châtement d'un ange innocent et du désintéressement positif et total d'une créature à l'endroit de son propre bonheur.³⁵

³⁵ « 1. Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla admixtione proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam » (DENZINGER, 1327).

« 4. In statu sanctae indifferentiae anima non habet amplius desideria voluntaria et deliberata propter suum interesse, exceptis iis occasionibus, in quibus toti suae gratiae fideliter non cooperatur » (DENZINGER, 1330).

Ces condamnations sont portées, pensons nous, au titre de principes fonciers du droit et de la morale, relatifs à la créature spirituelle comme telle, et donc applicables à l'ange comme à l'homme.

2. **Objections de Pierre de Ledesma** (n. 72, p. 551)

Voici ses deux premières objections :

a) « [...] si semel datur, Angelum secundum suam naturam esse determinatum ad bonum naturae et impeccabilem circa illud, consequens erit, illum esse determinatum ad praedictum bonum, etiam si consideretur conjunctum fini supernaturali : nam finis supernaturalis non destruit naturam, sed potius eam perficit ».

b) « [...] in Daemone habente odium Dei, ut est bonum particulare, manet dilectio naturalis Dei, ut est bonum universale, ut docet D. Thomas I part. q. 60 art. [...] ex eo quod Daemon est determinatus naturaliter ad talem dilectionem, ideoque dilectio ista non amittitur ex conjunctione ad aversionem a Deo fine supernaturali. Ergo si Angelus ex natura sua est terminatus ad bonum naturale, nequit peccare contra illud etiam ex conjunctione ad aversionem a Deo fine supernaturali ».

Réponses du P. Antoine (nn. 76, 77 et 78, pp. 552-553)

a) « 76. [...] ex hoc, quod finis supernaturalis non destruat naturam, sed potius eam perficiat, non sequitur, quod si Angelus sit impeccabilis circa finem naturae solitarie sumptum, habeat etiam esse impeccabilem circa eundem conjunctum cum fine supernaturali : quia ad hoc desiderabatur, ut elevatio, qua Angelus elevatus est ad finem supernaturalem, tolleret ab eo aliquam peccabilitatem, illi ex natura sua convenientem, quam tamen non abstulit : siquidem Angelus nunquam fuit, neque esse potuit ex natura sua impeccabilis circa finem naturalem in ordine ad supernaturalem, sed circa naturalem solitarie sumptum : et haec posterior impeccabilitas remansit illaesa et insuper per elevationem acquisivit maximam quamdam perfectionem, nempe, posse elicere operationes ordinis supernaturalis et divini etc. ».

b) « 77. Ad secundam vero impugnationem dicendum est, aliud esse an delinquente Angelo contra finem supernaturalem, deperdatur quoad suam entitatem et (ut sic dicamus) quoad suam substantiam actus dilectionis, quo naturaliter diligit Deum, ut est bonum totius naturae [a] et similiter, quo ipsum diligit super omnia, ut est finis eiusdem naturae solitarie sumptum [b], et an iste, aut isti actus habeant debitam ordinationem naturalem, quantum est ex vi sui objecti [c] : aliud vero, an idem Angelus post lapsum, quoties utitur illis in ordine ad finem supernaturalem, possit eos vitiare et delinquere in eis adhuc circa finem naturalem [d]. Etsi ergo isti praedicti actus amoris (sive illi realiter, sive solum secundum rationem sint distincti) non pereant secundum suam entitatem et maneant ordinati et recti, quantum est ex parte objecti et suae substantiae, quippe qui sic sumpti sunt ab authore naturae [e] : attamen quoties eis utitur Angelus in ordine ad finem supernaturalem, tunc saltem potest eisdem abuti et delinquere con-

tra finem naturalem [f]. Nam sicut abutitur de facto eis in ordine ad finem supernaturalem, ex eo, quod non diligit se et authorem naturae servando modum et regulam ab authore supernaturali praescriptam [g] : ita saltem posset cum hac abusione in ordine ad praedictum finem supernaturalem conjungere aliam in ordine ad aliquem finem pravum ordinis naturalis, ut ex dictis numero 74 constat [h] ».

Remarques

a) La réponse du P. Antoine à la première objection de Pierre de Ledesma est en réalité fort habile et même impeccable du point de vue de la logique formelle.

L'auteur peut dire, en effet, de la nature angélique, telle qu'il l'a conçue, qu'elle n'est nullement détruite par la grâce, et c'est vrai, mais c'est la conception même de l'impeccabilité de cette nature qui, *de jure et de facto*, méconnaît la transcendance de l'ordre moral comme tel, et, en conséquence, le respect de l'ordre naturel par l'ordre surnaturel, aboutissant ainsi logiquement à deux contradictions : celle de l'ange en révolte et celle de l'ange une fois révolté.³⁶

³⁶ Lorsqu'il traite plus loin de l'instant du péché de l'ange et de l'obstination des démons, le P. Antoine insiste beaucoup sur le principe du respect de la nature par la grâce, comme sur l'harmonie de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Ainsi par exemple :

« 58. [...] Gratia perficit naturam secundum modum eiusdem naturae » (*Disp. XII, dub. III, p. 746*).

« 59. [...] communis lex est [...] quod secundum gratuita perficiatur natura secundum modum eius : consequens est, ut [...] non aliunde melius venari possit, quantum duraverit via Angelorum bonorum, quam ex modo suae naturae » (*ib., p. 747*).

« 61. [...] Quoniam licet Deus tribuerit gratuita consone ad naturalia, servavit tamen jura (ut sic dicamus) et rationem utriusque » (*ib., p. 748*).

« 9. [...] quoniam dona supernaturalia perficiunt naturam Angelicam juxta modum eius » (*Disput. XIII, dub. I, p. 768*).

C'est justement en vertu de ces principes fondamentaux que nous récusons l'application suivante : « 58. [...] modus naturae angelicae est, ut STATIM *habita natura*, habeat perfectionem, sive beatitudinem suam naturalem, et non acquirat eam per discursum : ergo similiter *habito merito*, quod potest habere *per unum actum*, habeat STATIM beatitudinem : quia sicut *ex natura sua* se habet ad beatitudinem naturalem, ita *ex merito* ad beatitudinem supernaturalem » (pp. 746-747).

Dans les cadres de la thèse du P. Antoine, le STATIM a radicalement changé de sens en passant de la nature à l'ordre de la grâce. (C'est nous qui soulignons.)

« 61. [...] quemadmodum beatitudo naturalis solum exigit in Angelo *prioritatem naturae* eiusdem Angeli ad ipsam, et propterea in eodem instanti cum *esse* Angeli incipit : sic quia meritum plene liberum in ordine ad beatitudinem supernaturalem solum petit, ut *praecedat per aliquod instans reale* ad illam, ut ex dictis patet : idcirco debet sic praecedere, et statim *post praedictum instans* debet Angelus eandem beatitudinem adipisci, ad hoc, ut consone ad suam naturam sit per beatitudinem praedictam beatus » (p. 748).

Nous nous trouvons en face d'une révolution de la nature par la grâce : priorité de nature et priorité de succession effective ne sont pas ici interchan-

b) Nous faisons nôtre cette seconde objection de Pierre de Ledesma. Au terme, du point de vue moral, la thèse de l'impeccabilité naturelle met en l'ange déchu la contradiction, car celui ci serait tout ensemble et non révolté contre Dieu, fin dernière morale dans l'ordre naturel, et révolté contre Dieu, fin dernière morale dans l'ordre surnaturel. Or, c'est bien ce qui est impossible, car le repos en Dieu, fin dernière morale, implique, de soi, l'humble amour de la Volonté divine, sans distinction ni subterfuge. A cet amour total, s'oppose une haine totale. Aucune compromission n'est de mise.

Dans sa réponse, le P. Antoine met en relief lumineux, de manière très nette, la pointe essentielle de sa défense. Il explicite très bien sa pensée. Voici d'abord ce qu'il ne veut pas dire.

Il ne veut pas dire que, par son péché, l'ange perde son orientation métaphysique à Dieu comme auteur, bien par excellence et fin de la nature angélique, dans une perspective globale naturelle [a]; il ne veut pas dire non plus que l'ange cesse d'aimer Dieu au titre de fin dernière naturelle prise séparément comme telle [b], ni donc que, dans cette perspective, au titre de leur objet propre, les actes de l'ange perdent leur « *debitam ordinationem naturalem* » [c]. Ils demeurent, comme tels, « *ordinati et recti* » [e].

Mais il veut dire qu'après sa chute, lorsqu'il pose ces actes naturels en fonction de sa fin surnaturelle manquée, l'ange peut le faire de manière vicieuse et pécher alors aussi contre sa fin naturelle [d] [f]. Cela s'explique, car, *de fait, il en abuse* en fonction de sa fin surnaturelle, « *ex eo quod non diligit se et authorem naturae servando modum et regulam ab authore supernaturali praescriptam* » [g]; d'où il appert qu'il pourrait aussi en abuser contre une fin mauvaise d'ordre naturel [h].

Selon nous cette réponse ne répond pas. L'argument de Pierre de Ledesma est resté sans réplique, et le P. Antoine n'échappe pas à la contradiction.

geables. C'est encore plus évident si l'on fait l'hypothèse (admise par le P. Antoine) de l'ange existant pendant une certaine éternité, avant d'être élevé à l'ordre surnaturel, et si l'on tient compte, en même temps, de la vérité suivante, essentielle en l'occurrence : « 12. [...] Nam, ut notavit D. Thomas 4 contra Gentes cap. 95, voluntas creata, et perfecta non petit ad sui libertatem; quod possit mutari de bona in malam, aut de mala in bonam respectu ultimi finis; sed satis est, quod sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato ordine ad eundem ultimum finem: ex eo quod proprius actus libertatis est eligere: electio autem non est ultimi finis, sed eorum quae sunt ad finem » (*Disp. XIII, dub. I, p. 770*).

Dès lors qu'une créature est en possession de sa fin dernière, fût-elle naturelle, il est donc contradictoire qu'elle puisse la renier. (Voir RFP, pp. 58-61).

Le tout est de savoir si la *debita ordinatio naturalis* dont celui-ci nous parle dans les textes [b] [c] [e], est ou non, de soi, d'ordre moral.

Si, comme nous le pensons, cette *debita ordinatio naturalis* n'est pas, de soi, d'ordre moral, la thèse de l'auteur n'a plus de contenu : il doit s'avouer vaincu. L'ange n'est pas, par nature, moralement impeccable.

Si cette *debita ordinatio* est, au contraire, d'ordre moral, comme le veut le P. Antoine, il y a pleine contradiction entre les affirmations [b] [c] [e] d'une part, et les affirmations [d] [f] [g] [h] d'autre part. Il est impossible, en effet, que l'ange refuse de se soumettre à Dieu, auteur de l'ordre surnaturel, s'il est infailliblement rectifié à l'égard de Dieu, fin dernière morale, dans l'ordre naturel. La loi naturelle prescrit, en effet, d'observer la loi surnaturelle, et inversement, car la règle même de la moralité transcende l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, qu'elle domine dans l'éminente simplicité du Vouloir divin. Quiconque serait métaphysiquement impeccable ne pourrait l'être que par relation nécessaire de conformité au Vouloir divin, et donc de manière absolue.

En conséquence, qui est au terme, dans la possession ou dans le rejet de Dieu, fin dernière morale, ne peut y être encore que de manière totale et définitive, dans l'amour ou dans la haine du Dieu d'Amour, qu'il s'agisse, *servatis servandis*, toute proportion gardée, de l'ordre naturel ou de l'ordre surnaturel.

Le P. Antoine a somme toute été victime d'une confusion fondamentale : la détermination naturelle de l'ange à l'égard de Dieu n'est pas, comme telle, d'ordre moral. Plus parfaite chez l'ange que chez l'homme cette orientation métaphysique et psychologique ne constitue cependant l'ordre moral ni chez l'un, ni chez l'autre.

Affirme-t-on que l'amour ontologique intra-élicite de l'ange à l'égard de Dieu est, au contraire, d'ordre moral? L'ange est, alors, en bonne logique, absolument impeccable.

Veut-on qu'il puisse pécher quand même dans la perspective de la vision béatifique, et qu'effectivement des anges aient ainsi péché? L'ange révolté devient alors une contradiction dans les termes, car il se trouve tout ensemble orienté vers Dieu et détourné de Dieu, du point de vue moral, et cela non seulement en l'instant de sa rébellion, mais encore en l'état définitif qui en est la résultante.

II

JEAN DE SAINT-THOMAS

1. Sa position

Jean de Saint-Thomas n'apporte rien de nouveau par rapport au P. Antoine sur le fond même de la controverse. Il est même beaucoup moins complet.³⁷

Il cite deux fois le nom de nos *Salmanticenses*³⁸ et fait sienne leur formule *leit-motiv* :

« [...] Angelus pro illo statu non habet libertatem contrarietatis ad peccandum contra illum finem naturalem sic solitarie sumptum, licet semper habeat ab intrinseco libertatem ad peccandum contra eundem finem, non solitarie, et seorsum acceptum in puro ordine naturali, sed ut conjunctum, seu subjectum fini supernaturali » (XXVII, initio, p. 890).

Avec Durand, Capréolus, Cajetan et les *Salmanticenses*, Jean de Saint-Thomas défend donc, contre Vasquez, Suarez et Molina, la thèse que voici :

« Angelus intra limites ordinis naturalis consideratus, et in ordine ad finem naturalem tantum, sub hac ratione praecise, nisi alius ordo seu habitudo addatur, peccare non potest, licet modo peccando de facto contra finem legemque supernaturalem directe, etiam contra legem naturalem, quae a supernaturali supponitur peccare potest » (II, in fine, p. 873).

2. Réfutation de l'impeccabilité absolue

Le principe de la peccabilité de toute créature est excellemment dégagé dès l'abord de la question LXIII :

« In articulo primo ostendit D. Thomas quod in Angelis, sicut et in qualibet creatura potest esse peccatum, quia quaelibet creatura

³⁷ *Cursus theologicus*, ed. Vivès, Parisiis, T. IV, 1884, in 1^{am} qu. 63, *Disputatio* XXIII, art. 1, *Utrum dari possit creatura ex natura sua impeccabilis*, pp. 871-895. Tous les numéros que nous citerons se réfèrent à ces pages.

³⁸ « Carmelitarum Collegium, tract. VII, de Angelis, disput. IX, dub. II et III » (III, sub fine, pp. 873-874) et « Carmelitani Salmanticenses... » (XXVIII, ante finem, p. 891).

considerata ex sua natura non habet sibi inhaerentem regulam suae rectitudinis, quia haec est voluntas divina : unde potest ab ea deficere pro sua libertate » (*Quaestio LXIII, DE ANGELORUM MALITIA, Summa litterae*, initio, p. 871).³⁹

Contre la possibilité d'une créature spirituelle et libre, qui serait de soi, par nature, absolument impeccable, les arguments de l'auteur sont excellents et démontrent aussi, à son insu, la thèse qu'il voudra pourtant réfuter ensuite. Ainsi :

« [...] omnis creatura intellectualis, ex vi intellectualitatis non potest carere libertate, sed (habet) illam, quia hoc ipso quod intellectualis est, habet iudicium universale, et consequenter indifferens ad omne bonum ; et sic nullum quod infinitum non sit clare visum potest illam universalitatem implere, et consequenter neque necessitare » (IV, ante medietatem, p. 874 ; cf. V, initio, pag. cit.).

» [...] ex deficientia creaturae in essendo infertur deficientia operationis, etiam sub formalitate operationis » (VIII, in medio).

« [...] omnis actus moralis est idem quod actus regulatus, seu subiectus alicui regulae, ad quam si conformetur habet rectitudinem ; si difformetur, obliquitatem [...] omnis creata voluntas est capax legis, et imperii a Deo, quia ex ratione creaturae est serva, et subiecta dominio Dei : ergo potest a Deo sibi imperari, et lex imponi : ergo non est sua regula per seipsam, quia non est sua lex, nec suum imperium, sed imperatur et dirigitur a Deo [...] ergo ex vi talis naturae (creatura) non habet indefectibilem connexionem cum lege [...] ergo potest ab illa deficere » (XI, initio, et XII, passim, pp. 877-878).

3. L'impeccabilité relative

L'auteur est-il sensible à nos difficultés ? Le fait est qu'il enchaîne :

« Sed dices : Nam si haec ratio aliquid probat, etiam probaret contra secundam conclusionem quod posset Angelus peccare immediate contra legem naturalem, quia etiam ista lex [...] non est inseparabiliter

³⁹ Nous lisons ensuite : « In articulo secundo ostendit quod in Angelis solum est peccatum superbiae, et invidiae quantum ad effectum, quia affectus spiritualis substantiae directe non est ad bona corporalia, sed ad bona spiritualia, in quibus non est peccatum, nisi in quantum in eis appetendis superioris regula non servatur, quod proprie pertinet ad superbiam, quae renuit subijci ordini superioris, ex quo sequitur peccatum invidiae ».

« In tertio articulo ostendit quod diabolus [...] voluerit habere ultimum finem, non emendando illum a Deo per gratiam, sed ex sua natura, vel saltem renuendo illum habere ex liberalitate Dei, et solum remanendo in sua felicitate ». (C'est nous qui soulignons).

Il est révélateur que dans la *Summa litterae* de cette question 63 il ne soit pas une fois question de la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel.

applicata omni actioni liberae : ergo potest ab ea divertere et deficere » (XIII, initio).

Jean de Saint-Thomas n'aborde pas *ex professo* le présent problème sous l'angle de la fin dernière, mais il va tirer argument du mode de connaissance connaturel à l'ange. Il écrit notamment :

« [...] lex naturalis ipsamet comprehensione naturae habetur, ita quod cognoscendo Angelus suam naturam perfecte, non potest avertere aspectum suum a lege naturali, nec errorem aut deceptionem circa haec naturalia, et naturaliter sibi impressa pati potest primo, et directe, id est, incipiendo ab ipsa natura, ut postea dicitur » (XIII, in medio, p. 878).

« [...] fit determinatio circa legem naturalem, quamdiu operatur natura Angeli intra limites naturae, juxta modum sibi connaturalem, id est, utendo principiis naturalibus juxta modum quo ea intelligit, scilicet plene, et comprehensive, et sine errore ; et sic voluntas ex defectu erroris practici in intellectu sic procedente non potest peccare » (XIV, post medietatem, p. 879 ; cf. XIV, in fine, et XV, in medio).

« [...] Connaturalis modus Angeli est ut naturalibus veritatibus sive practicis sive speculativis procedat com plena et evidenti comprehensione, quia perfectus intellectus est, et in actu, non in potentia respectu naturalium » (XVII, in medio, p. 881).

« [...] in naturalibus non sunt capaces dictaminis defectuosi » (XVIII, post medietatem, p. 882 ; cf. XIX, ante medietatem, XXXIII, initio).

Notre réponse est celle-ci : *cognoscere regulam moralitatis ut est in se* de manière directe et intuitive ne peut être connaturel à aucune créature. Cette règle, l'ange ne peut pas l'ignorer, mais il ne l'atteint que d'une manière abstractive, et c'est pourtant *ut est in se* que la volonté divine spécifie l'ordre moral. C'est pourquoi il y a primat de la volonté sur l'intelligence dans le choix moral de la fin dernière, et l'ange, donc, peut pécher.⁴⁰ Mais, c'est entendu, il ne péchera pas d'un péché qui soit directement contre sa propre nature, *intra limites naturae suae*. S'il pêche, il commettra le péché de l'esprit, dans le refus de sa condition.

⁴⁰ Dans la *Summa litterae* de la question 64, *De poena daemonum* Jean de Saint-Thomas écrit encore : « Quatuor poenas daemonum per quatuor articulos explicat D. Thomas. Prima est, obtenebratio in intellectu. Secunda, obstinatio in voluntate [...] Circa primum ostendit in primo articulo quod intellectus speculativus daemonum non est obtenebratus, quia quantum ad naturalem cognitionem nihil in eis diminutum est [...] At vero affectiva cognitio, quae ad amorem ducit honestum, totaliter in eis extincta est » (p. 957).

C'est bien le signe que les *moralia* de l'ange ne découlent pas de son essence par manière de propriété métaphysique, au même titre que les *naturalia*. Une dissociation est possible.

Jean de Saint-Thomas admet en outre qu'en péchant contre sa fin surnaturelle, l'ange pèche aussi, *ex consequenti et indirecte*, contre sa fin naturelle (XXII, ante medietatem). Ainsi :

« [...] si avertitur (angelus) a fine supernaturali, hoc ipso non amat Deum super omnia : ergo non subjicit illi omnia : ergo nec etiam in ipsa naturali dilectione illi perfecte subjicitur, quia naturalis dilectio, etsi directe solum tendat in naturalem finem, tamen etiam petit, ut non repugnet voluntas supernaturali ordini, quod si renuit ei subjici, non potest perfectam subjectionem in naturalibus retinere [...] Quare non stat deficere a supernaturalibus, et quoad finem naturalem, et principia practica manere integrum, esto in speculativis manserint omnia integra in daemonibus » (XVI, passim, p. 881).

« [...] laeditur naturalis lex in eo quod dictat subjici debere superiori : hoc enim bonum naturae est elevari ad superius » — « Unum autem ex contentis (in lege naturali) est dictamen illud [...], quod cuicumque regulae superiori debet subjici, etiam supernaturali » (XXII, in medio et postea, p. 886).

Ces évidences nous confirment ce que nous avons déjà affirmé précédemment et l'argument se retourne contre l'auteur.⁴¹

Jean de Saint-Thomas poursuit :

« Et hoc totum inde provenit quod Angelus peccans non retinet in operando modum connaturalem suum, *nec intra illum se vult continere*. Modus autem connaturalis est ut procedat semper indivisibili modo, et comprehensivo, et intra illum se contineat. Si enim hoc observaret Angelus, utique non peccaret » (XXII, post medietatem, p. 886).

C'est nous qui avons souligné. Comment l'ange *peut-il* ne plus vouloir agir selon le mode métaphysiquement et nécessairement *connaturel* à sa propre nature? C'est en raison de son élévation à l'ordre *surnaturel*. L'auteur va s'en expliquer davantage.

4. Mécanisme psychologique du péché de l'ange

Une page remarquable mérite d'attirer tout spécialement notre attention, et c'est celle où l'auteur expose comment, pour l'ange, connaître de manière qui ne soit pas compréhensive, *non comprehensive procedere*, ne signifie pas nécessairement *discurrere*, connaître de manière discursive.

⁴¹ R.F.P.A., p. 87, alinéa 2, ligne 10, et ci-dessus pp. 346-350.

Nous avons, d'un côté, le *comprehensive procedere ex parte modi operandi, secundum exigentiam naturae angelicae*, — c'est à dire le *simplici intuitu procedere in materia circa quam operatur, et non per lumen illativum, ita quod duplici lumine procedat uno exorto ex alio*, — c'est le point de vue de l'*intensio in modo operandi*, qui exclut tout *discursus* (XXIV, passim, p. 887), et, à ce titre l'ange procède toujours *comprehensive*.

Nous avons, d'autre part, le *comprehensive procedere ex parte rei cognitae, secundum applicationem ad hanc vel illam materiam*, De ce point de vue l'ange peut *procedere non comprehensive in aliqua materia quoad usum illius, seu quoad extensionem ad omnia, quae in aliquibus principiis manifestantur*, — c'est le point de vue de l'*extensio objectorum*, et ce mode de connaître qui n'implique de droit aucun *discursus*, n'en implique, de fait, aucun chez l'ange. Il y a *discursus*, en effet, *quando lumen non est simplex sed illativum, id est, unum lumen ortum, et coordinatum ex alio*, ce qui n'est jamais le cas chez l'ange (ib.).

Nous faisons, dès lors, pleinement nôtre la conclusion de principe que voici, essentielle aussi à notre point de vue :

« Ad hoc autem ut Angelus peccet, sufficit dividere comprehensionem ex parte objectorum (quia objecta sunt quae movent secundum bonitatem et convenientiam), ita ut in illis non servet ordinem, quem naturaliter postulant objecta, id est quod fine utatur ut fine, et principiis ut principiis, et medio tanquam medio, non vero quod ita dividat naturalem subordinationem, quod velit uti medio ut fine non subordinando illud *legi supernaturali*, et ex consequenti, neque sub naturali fine retinendo [...] ».

« Si utitur lumine simplici, sed non servat ordinem, seu subordinationem objectorum, sed utitur medio tanquam fine, non subordinando illud fini, peccat, licet non discurrat » (ib.).

L'auteur enchaîne immédiatement :

« Sed tamen non potest hunc ordinem invertere Angelus operando praecise ex lumine naturali, quia naturale lumen semper procedit ordine suo ex principiis ad contenta in illis, *si modo connaturali, et formali procedat*, non modo potentiali, et confuso, sicut nos, qui modo ab his, modo ab illis procedimus. Unde ut Angelus hunc ordinem invertat, oportet quod naturalia ista subjiciantur aliis principiis, seu *regulae, scilicet supernaturali, cui cum Angelus non subjicitur ex ipsa vi naturalis luminis, potest ab illa se subtrahere, non subjiciendo illi ea quae naturalia sunt, et subjici deberent*: quod si non subjicitur, sed subtrahitur ab illo, hoc ipso non utitur Angelus propria excellentia, ut medio, sed ut fine, et principio [...] » (ib.).⁴²

⁴² L'auteur est-il d'ailleurs là tellement logique avec lui-même? (Voir XXII, post medietatem, p. 886, et note précédente).

Nous n'avons aucune difficulté de principe contre les affirmations que nous avons soulignées ci-dessus; nous pensons, bien au contraire, qu'elles conduisent à nos propres conclusions, dès lors qu'on admet la transcendance *divine* « sur-naturelle » de la règle de moralité, pour l'ange aussi, même dans l'ordre naturel. Une fois encore, tout est là.

5. Préceptes positifs non surnaturels

Nous ne voyons pas très bien comment Jean de Saint-Thomas échappe à la contradiction, de son propre point de vue, sur la peccabilité de l'ange, en l'état de nature, contre un précepte positif d'ordre naturel.

Pour une réponse affirmative l'auteur cite Bañez, Nazarius, Ledesma et Zumel (XXVIII, initio, p. 890); pour une réponse négative il cite génériquement « les autres disciples de Saint Thomas », et nommément Navarette et les *Salmanticenses*. « Et videtur magis propendere D. Thomam in hanc sententiam... ». C'est également la position qu'il tient ici très explicitement (ib. et XXIX, pp. 890-891).⁴³

Mais nous ne saisissons plus alors comment l'auteur a pu rédiger précédemment le texte suivant :

« [...] respectu regulae supernaturalis, vel positiva lege extraordinaria impositae a superiori non habet in se voluntas creata sufficientia principia ut immobiliter inhaereat tali legi, quia hoc ipso quod ipsa sibi non est lex, sed a voluntate libera Superioris venit, non potest ex sua natura necessario determinari ad illam. Respectu vero naturalis legis determinationem habet, et necessario habet adjunctam regulam bene operandi, quamdiu connaturali modo procedit, ut statim dicemus [...] » (XIV, post medietatem, p. 879).

L'auteur parle donc de la peccabilité de l'ange à l'égard « d'une règle surnaturelle ou imposée par une loi positive extraordinaire ». Que veut-il dire? ⁴⁴

⁴³ « Quare dicendum est, quod si Angelus manet in pura natura, praeceptum quodcumque ponatur ei positivum, debet esse circa aliquam rem ordinis naturalis : nam si est circa rem ordinis supernaturalis, jam mutatur casus, et non remanet Angelus in pura natura. Si ergo ponatur praeceptum aliquod positivum, oportet quod sit ordinatum ad finem naturalem » — « [...] hoc ipso quod diligitur ille finis super omnia in genere naturae, virtualiter acceptatur quidquid praecipi potest positive in ordine ad eundem finem, quia si praecepto positivo renueret subjici, hoc ipso non diligeret Deum super omnia » (ib., p. 891).

⁴⁴ Que veut dire l'auteur?

Première hypothèse. Vel est disjonctif : l'ange peut pécher soit contre un précepte surnaturel, soit contre un précepte naturel positif, mais extraordinaire.

Seconde hypothèse. Vel est déclaratif et extensif : l'auteur veut souligner qu'il

De fait, ce précepte positif extraordinaire, là, Jean de Saint-Thomas le définit seulement comme celui qui ne rentre pas dans les déterminations connaturelles et nécessaires de la nature angélique, mais dépend de la libre volonté de Dieu. Or, cette définition vaut tout aussi bien d'un précepte positif ordinaire, dès lors qu'il est authentiquement positif, c'est à dire non déterminé comme tel de manière nécessaire par la nature même. Dans le texte ici analysé, l'auteur ne s'oppose donc pas nettement à Bañez, et s'exprime, somme toute, de manière à lui concéder que l'ange peut en réalité pécher contre un précepte positif.

Cette imprécision, pour ne pas dire cette contradiction des textes précités (XIV et XXIX), méritait d'être soulignée, comme l'indice révélateur d'une difficulté majeure, essentielle à la position défendue par Jean de Saint-Thomas.⁴⁵

6. Fin dernière naturelle et fin dernière surnaturelle

En conclusion de son exposé Jean de Saint-Thomas écrit :

« [...] et sic (angelus) determinatus est ad finem naturalem quamdiu non ponitur alius finis ex cuius aversione possit etiam *contra finem*

prend surnaturel au sens très large de positif extraordinaire, le précepte positif extraordinaire pouvant ainsi être naturel ou surnaturel.

En ces deux hypothèses l'auteur se contredirait et une question se poserait : en vertu de quel critère l'auteur distinguerait-il, pour l'ange, un précepte naturel positif ordinaire (contre lequel, dit-il ailleurs, l'ange ne peut pas pécher), d'un précepte naturel positif extraordinaire (contre lequel, dirait-il ici, l'ange peut pécher)? Il ne répond pas à cette question.

Troisième hypothèse. Vel est déclaratif, mais restrictif : il s'agit de souligner le caractère extra-ordinaire du surnaturel, mais sans déborder celui-ci (ce qui revient à une paraphrase).

Or, en ces trois hypothèses une difficulté demeure : du précepte positif extraordinaire, fût-il surnaturel, l'auteur ne nous donne là d'autre définition que celle du simple précepte positif, comme tel.

⁴⁵ Dans le texte XXIX (cité note 43) où il affirme l'impeccabilité de l'ange par rapport aux préceptes positifs d'ordre naturel, l'auteur argumente au titre et en fonction de l'orientation indéfectible de l'ange par rapport à sa fin dernière naturelle, ce qui est dans la logique de la suprématie de la fin sur les moyens qui lui sont proportionnés. — Dans le texte XIV (cité ci-dessus), l'auteur affirme la peccabilité de l'ange par rapport aux préceptes positifs, parce que ceux-ci ne sont pas, de manière nécessaire, connaturels à l'ange, étant donné qu'ils dépendent de la libre volonté de Dieu. Cet argument ne prévaut cependant pas contre le précédent qui garde, logiquement, toute sa valeur.

Mais la solution du problème métaphysico-moral de la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel dépend en réalité de la question de savoir si celui-ci est ou non orienté de manière connaturelle et nécessaire vers sa fin dernière morale, dans l'ordre naturel. Or, il ne peut pas l'être, mais s'il l'était, il ne pourrait plus pécher contre aucun précepte positif, ni naturel, ni surnaturel, et cela au titre même de la transcendence divine de la règle de moralité. — Voir ci-dessus, pp. 348-350 ; RFP, p. 87.

naturalem agere : si autem ponatur talis finis, cui Angelus naturaliter non sit subjectus, potest se ab illo avertere, et ex consequenti a fine naturali, ut explicatum est » (XXXIV et ultimus, sub fine ; c'est nous qui soulignons).

Nous avons déjà lu précédemment, à propos de l'impeccabilité de l'ange quant aux préceptes naturels positifs :

« [...] *Ergo nisi retrocedat Angelus in amore illius finis, et principii universalis practici* (de l'ordre naturel), non potest illa praecepta abjicere, sicut nec naturalia, quia in hoc nulla est differentia ex suppositione quod Angelus in ipsa cognitione, et acceptatione finis, cognoscit, et acceptat per comprehensionem, et simplicem actum immobilem omnia media quae se habent ut conclusiones connexae fini » (XXIX, in fine, p. 891 ; c'est nous qui soulignons).

Ainsi, une fois posé le péché de l'ange dans l'ordre surnaturel, Jean de Saint-Thomas admet-il que l'ange pèche en conséquence contre sa fin dernière naturelle, possédée pourtant, disait-il, de manière connaturelle métaphysiquement nécessaire, au titre d'une connaissance infail-
lible ; ainsi admet-il aussi que l'ange doit alors reculer (*retrocedere*) dans l'amour connaturellement nécessaire de cette fin dernière. C'est bien ce qui est contradictoire, pour autant qu'il s'agissait et s'agit donc encore de *nécessités* métaphysico-morales connaturelles, relatives à la fin dernière.⁴⁶

CONCLUSION

« Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable ».

De grands commentateurs de Saint Thomas ont-ils cheminé sur une fausse piste dans la solution du problème de la peccabilité angélique ? En même temps que Mgr Journet et Jacques Maritain, il nous semble devoir répondre par l'affirmative. Un bouquet d'arbres, croyons-nous, leur a caché la forêt.

Nous consacrerons une troisième étude à la pensée de Saint Thomas d'Aquin, et donc aux textes du Maître sur lesquels s'appuient ces Commentateurs.

⁴⁶ Voir ci-dessus, pp. 346-348.

Nous parlerons aussi de Durand de Saint-Pourçain et surtout de Dominique Bañez, celui-ci marquant bien, selon nous, sur la courbe historique de la présente controverse, le point de transition entre Saint Thomas et l'École dominicaine, clairement représentée, elle, par le P. Antoine de la Mère de Dieu.

31 mai 1957.

FR. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D.