

ÉVOLUTION DE SAINT THOMAS SUR LE PÉCHÉ DE L'ANGE DANS L'ORDRE NATUREL ?

SUMMARIUM. — Mens Angelici Doctoris circa peccabilitatem angelorum fuse et ex ordine explanatur. Constantia in una eademque sententia inde a primo Commentario usque ad scripta eiusdem postrema panditur. Ad instar appendicis omnium dictorum (cf. studia in praecedentibus numeris harum Ephemeridum in lucem edita : 8 [1957] 44-92 et 315-375), breviter exponuntur Durandi et Báñez opinamenta. — En dicendorum ordo :

- I. Commentaire du II livre des *Sentences* (1253-1255).
- II. La Question disputée de *Veritate* (1256-1259).
- III. Le livre III de la *Somme contre les Gentils* (1261-1264).
- IV. Commentaires in *I Tim.* et in *Hebr.* (1259-1268).
- V. *Quodlibet IX*, q. 4, a. 3 (1265-1267).
- VI. La I Partie de la *Somme théologique* (1266-1268).
- VII. Commentaires in *Job* et in *Jo.* (1269-1272).
- VIII. La Question disputée de *Malo* (1269-1272).
- IX. Le *Compendium Theologiae* (1272-1273).

APPENDICE

- I. Les confusions de Durand de Saint-Pourçain († 1334).
- II. Báñez à mi-côte († 1604).

En deux études précédentes, nous avons examiné la question de savoir si l'ange aurait pu pécher dans l'ordre naturel, et nous avons conclu par l'affirmative.¹ Nous voudrions examiner maintenant, sur ce point, pour elle-même, la pensée du Docteur Angélique. Sans prétendre être exhaustif, nous suivrons l'ordre chronologique des écrits cités, afin de

¹ *Réflexions sur le péché de l'ange*, in *Ephemerides Carmeliticae* 8 (1957) pp. 44-92 (RFP), — *La pensée des Carmes de Salamanque et de Jean de Saint-Thomas sur le péché de l'ange*, *ibidem*, pp. 315-375 (CSJT). — Nous citerons encore : COURTÈS, O.P., *La peccabilité de l'ange chez Saint Thomas*, in *Revue Thomiste* 53 (1953) 133-163 (PA). — CHARLES JOURNET, *L'univers antérieur à l'Eglise*, in *Revue Thomiste* 53 (1953) 439-487 (Journet). — COURTÈS, O.P., *Le traité des Anges et la fin ultime de l'esprit*, in *Revue Thomiste* 54 (1954) 155-165 (TA). — JACQUES MARITAIN, *Le péché de l'Ange, essai de ré-interprétation des positions thomistes*, in *Revue Thomiste* 56 (1956) 197-239 (ER).

faire droit à l'hypothèse d'une évolution de saint Thomas *junior* à saint Thomas *senior*.²

Nous ferons suivre notre exposé de deux citations maîtresses, l'une de Durand de Saint-Pourçain, l'autre de Dominique Bañez, celui-ci marquant bien sur la courbe historique de la présente controverse, le point de transition entre saint Thomas et l'École dominicaine, représentée notamment par le Carme de Salamanque, Antoine de la Mère de Dieu, et par Jean de Saint-Thomas.³

En notre lecture de saint Thomas d'Aquin, nous supposons dûment acquis le point suivant : pour toute créature douée d'esprit et de liberté, pour l'ange comme pour l'homme, saint Thomas admettait la possibilité du fait d'une non-vocation à la béatitude surnaturelle de la vision béatifique. Nous n'y revenons pas. Nous « lisons » donc le Docteur à la lumière de cette doctrine fondamentale qui traduit à la fois, d'un point de vue philosophique, les exigences connaturelles du principe de finalité, et, d'un point de vue théologique, la gratuité de l'élévation à l'ordre surnaturel.⁴

Ainsi posons-nous maintenant la question suivante : saint Thomas s'est-il ou on prononcé sur l'effective peccabilité de l'ange non élevé de fait à l'ordre surnaturel, et, si oui, en quel sens ? Eventuellement, aurait-il évolué ?

² Cette méthode nous paraît préférable à celle du P. COURTÈS qui, sous le sous-titre *Évolution ou constance de la pensée de saint Thomas*, écrit ceci : « Dans ce qui nous reste à dire, nous suivons, plutôt que l'ordre chronologique des oeuvres de Saint Thomas, un ordre interne à la discussion. Nous examinons d'abord le problème dans le *Contra Gentiles*, qui semblerait témoigner moins clairement en faveur de notre thèse ; puis dans le *Commentaire des Sentences*, oeuvre de jeunesse ; ensuite dans le *De Veritate*, où ce problème est abordé *in obliquo* ; nous gardons pour la fin une page, parfaitement convaincante, du *De Malo* » (PA, p. 155).

Pour l'ordre chronologique suivi, nous nous basons sur les conclusions retenues par les éditeurs dominicains des oeuvres de saint Thomas d'Aquin, chez Marietti. Voir notamment les introductions suivantes : *Quaestiones Disputatae*, R. SPIAZZI, O.P., vol. I, ed. 8a revisa, 1949, pp. XIII-XVI, — *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, CAI, O.P., ed. 5a revisa, 1951, pp. V-VI, — *Quaestiones Quodlibetales*, R. SPIAZZI, O.P., ed. 8a revisa, 1949, pp. VII-X, — *Super Epistolas S. Pauli lectura*, CAI, O.P., vol. I, ed. 8a revisa, 1953, pp. VI-VII, — *Super Evangelium S. Joannis lectura*, CAI, O.P., ed. 5a revisa, 1952, p. VIII.

³ CSJT, p. 375.

⁴ RFP, pp. 50-51, et *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit*, in *Études Carmélitaines* 27 (1948) pp. 47-67.

I

LE COMMENTAIRE DU II LIVRE DES *SENTENCES* (1253-55) ⁵

Dans un article magistral, saint Thomas se propose de répondre à la question suivante : « *Utrum alicui naturae creatae conferri potuerit ut peccare non posset ex conditione naturae?* » (*In II Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1. Toutes nos citations seront tirées de ce livre II).

Voici la réponse : de fait, comme de droit, aucune créature n'est ni ne peut être dotée de l'impeccabilité, au titre de sa nature :

« Respondeo dicendum, quod nulli creaturae communicatum est nec communicabile fuit quod peccare non posset per conditionem naturae suae » (*ibidem*).

Pourquoi? Saint Thomas en donne immédiatement la raison suivante : il est essentiel au libre arbitre de la créature que celle-ci puisse se détacher ou non de sa Cause première. Si elle s'en détache, elle s'enténébre. Une créature qui ne pourrait pas pécher serait une contradiction dans les termes. Seule la nature divine est moralement droite par elle-même.⁶ On aura remarqué que la raison donnée est tout à fait indépendante d'un appel ou non à la vision béatifique. Ce n'est pas la peccabilité effective, c'est la confirmation en grâce qui est déclarée d'ordre surnaturel.

⁵ *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, tomus II, ed. MANDONNET, O.P. Parisiis, Lethielleux, 1929.

⁶ « Cujus ratio est, quia cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet quod si sibi relinquatur deficiat ; quamdiu autem causae influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter : vel ita quod sit in potestate causati a causa sua recedere quantum ad aliquid, vel non recedere, vel ita quod non sit in potestate ejus ; et primum pertinet ad liberum arbitrium, quia hoc est essentielle libero arbitrio ut possit facere vel non facere. Si autem causae suae non inhaeret, oportet quod deficiat ; unde dicit Augustinus, VIII *Super Gen.*, c. XII : " Homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur " ; et ideo impossibile fuit ut, servata libertate arbitrii, alicui creaturae conferretur ut secundum conditionem suae naturae peccare non posset : est enim quasi quaedam contradictionis implicatio : quia si est liberum arbitrium, oportet quod causae suae possit inhaerere vel non inhaerere ; et si non potest peccare, non potest causae suae non inhaerere, et sic sequitur contradictio. Sed naturae divinae quae ex se rectitudinem habet, convenit per conditionem naturae suae ut deficere non possit, sicut nec ab esse, ita nec a rectitudine bonitatis ; et quibuscumque hoc confertur ut per gratiam confirmetur in bono, habent per donum gratiae, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinae naturae consortes » (*ibidem*, c. — C'est nous qui soulignons).

Les réponses aux objections vont renforcer cet enseignement.

Première objection : il semble que les anges soient de telle nature qu'ils ne puissent pas pécher, car si seule la grâce les rendait impeccables, en quoi différeraient-ils des hommes?⁷ Saint Thomas ne répond pas que l'ange diffère de l'homme parce qu'il est impeccable. Il ne retourne pas non plus l'objection contre son auteur en disant : loin de rendre l'ange impeccable, l'état de grâce débloque au contraire une peccabilité radicale qui ne pourrait pas s'exercer pour lui dans l'ordre naturel. Non, saint Thomas répond tout simplement ceci : l'ange, comme l'homme, peut pécher *per conditionem suae naturae*, la différence porte, entre eux, sur la durée de leur épreuve :

« Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod angeli hoc habeant ut peccare non possint per conditionem naturae suae, sed per donum gratiae. In hoc tamen ab hominibus secernuntur quod per gratuitam confirmationem quasi a principio creationis acceperunt, quae hominibus post longum tempus datur » (*ibidem*).

Seconde objection : les corps célestes sont parfaits, ils ne peuvent connaître aucun défaut. A fortiori, y aura-t-il quelque nature spirituelle analogiquement impeccable. — Réponse : il n'y aura jamais aucun désordre intrinsèque à la *nature* angélique comme telle et l'ange est en cela l'analogue d'un corps céleste, mais à la différence de la créature corporelle, la créature spirituelle peut choisir pour ou contre Dieu ; au titre de cette élection, elle peut pécher.⁸

La réponse à la troisième objection confirme le même enseignement.⁹

⁷ « Ad primum sic proceditur. I. [...] Nec potest dici quod angelicae naturae [peccare non posse] per gratiam conveniat, quia in hoc ab homine non differrent, cui etiam per gratiam hoc convenit. Ergo videtur quod per conditionem naturae suae angeli habeant quod peccare non possunt » (*ibidem*).

⁸ « Ad secundum dicendum, quod natura spiritualis etiam in esse invariabilis est sicut natura corporalis ; unde et in iis quae naturae sunt peccatum ali-quod non potest in angelo vel in anima accidere, sicut nec in corporibus incorruptibilibus. Natura autem corporalis non habet electionem ut possit secundum hoc in ea esse peccatum ; unde quantum ad peccatum electionis non stat comparatio inter corporalem et spiritualem creaturam » (*ibidem*).

⁹ « Ad tertium dicendum, quod quaelibet res habet principia determinata ad suum esse et proprietates naturales ; quae principia non sunt de illis quae suae potestati subjacent ; et ideo aliqua creatura in illis invarietatem habet. Sed electio est eorum quae sunt in potestate ejus ; unde quia in his creatura rationalis aliquo modo sibi relinquitur, ut dicitur *Eccli.*, XV, 14 : *Reliquit eum in manu consilii sui* ; ideo deficere potest » (*ibidem*).

Le concept de créature spirituelle impeccable est absolument contradictoire.¹⁰

Une créature impeccable serait une créature qui serait de nature divine, ce qui est absolument impossible.¹¹ Il est important de remarquer que saint Thomas fonde ici sur le rapport inadéquat de la créature spirituelle à la transcendance de Dieu et la peccabilité de cette créature et la gratuité d'une confirmation en grâce. Mais, parce qu'elle est gratuite, une telle confirmation peut n'être pas donnée, tandis que la peccabilité ou possibilité de pécher découle nécessairement de la liberté dans la nature créée. C'est la transcendance divine qui est la clef de voûte de l'une et l'autre thèse. Nous sommes aux antipodes du paradoxe théologique d'un ange qui ne pourrait effectivement pécher que s'il était en état de grâce.

Saint Thomas a donc enseigné clairement deux points en cet article-clé :

a) Le péché de l'ange ne pourra pas désordonner *ad intra* la nature angélique, car cette nature est comme telle, l'analogue d'un corps céleste et celui-ci ne peut souffrir aucune malfaçon, aucun défaut.

b) Néanmoins l'ange est nécessairement, par nature, capable de pécher, car il lui est essentiel de pouvoir se détacher, ou non, librement en sa *volonté*, de Dieu, fin dernière morale, infiniment transcendante.

L'enseignement de l'article fondamental que nous venons d'examiner est illustré et corroboré de multiples manières au même livre des *Sentences*.

1. *La racine de la peccabilité angélique* est non pas la matérialité, mais bien la potentialité.

¹⁰ « Ad quantum dicendum, quod non est ex imperfectione potentiae divinae ut creaturae conferre non possit quantum ad hoc suam similitudinem, sed ex imperfectione creaturae; partim ex hoc quod recipere non potest, et partim ex hoc quod est quaedam impossibilitas in implicatione contradictionum, ut dictum est » (*ibidem*).

¹¹ « Ad quantum dicendum, quod quaecumque alicui naturae convenit aliquid accidens ex influentia superioris tantum, non potest natura inferior illud accidens per se habere, nisi efficiatur naturae superioris; sicut si aer illuminatur in actu per ignem, non potest esse quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis. Dico ergo quod cum confirmatio in bono insit creaturae rationali solum per gratiam, quae est quoddam spirituale lumen, et similitudo increati luminis, non potest esse quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem habeat, vel gratiam, nisi efficeretur divinae naturae, quod est omnino impossibile » (*ibidem*).

Objecte-t-on :

« 2. Praeterea, quod aliquid sit malum postquam fuit bonum, hoc non potest esse sine motu. Sed motus non est sine materia, ut dicitur in II *Metaph.* Cum ergo in angelis non sit materia, ut supra dictum est, videtur quod non potuerit in eis peccatum esse » (d. 5, q. 1, a. 1, obj. 2).

Saint Thomas répond :

« Ad secundum dicendum, quod sicut passio et receptio dicuntur aequivoce in operibus intellectualibus et naturalibus, ita et motus : unde non exigitur quod ad talem motum sit materia ; sed sufficit potentia, qualis dicta est in angelis esse » (*ibidem*).

Saint Thomas y revient plus loin. Dieu seul est acte pur. C'est parce que l'ange n'est pas acte pur qu'il peut pécher :

« Sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit, ita et hoc angelus habet per gratiam confirmationis [...] » (d. 7, q. 1, a. 1, c.).

2. Qui jouit de la *vision béatifique* est, de ce chef, impeccable, mais l'ange n'a pas été créé dans la béatitude de la vision béatifique (et c'est pourquoi il pouvait pécher).

Les anges qui jouissent de la vision béatifique ne peuvent plus pécher. En voici la raison :

« Cum per lumen gloriae perfecte ultimo fini jungantur per fruitionem plenam, eius bonitate affecti toti in contrarium deflecti non possunt » (d. 7, q. 1, a. 1, c.).

Les anges ont bien été créés dans la béatitude de contempler Dieu, mais en celle de le contempler seulement dans le miroir de leur propre essence, de manière analogique et participée :

« In hac beatitudine visionis divinae quae naturaliter angelo debetur, angeli creati sunt ; et haec est perfectio eorum secundum tempus illud » (d. 4, q. 1, a. 1, c.).¹²

¹² Saint Thomas enchaîne : « Sed est alia perfectio, in quam per naturam suam non possunt devenire, cuius tamen capaces sunt, ut scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinae beatitudini sit conformis, et in hac beatitudine creati non sunt, sed ad eam, aliis cadentibus pervenerunt » (*ibidem*).

Si la connaissance naturelle de Dieu par l'ange en son premier instant n'engendrait pas en celui-ci l'impeccabilité, c'est qu'elle ne cessait pas d'être une contemplation de caractère « énigmatique », analogique, à l'infini de la vision béatifique.¹³

3. *La liberté* est une propriété de la nature intellectuelle. Plus celle-ci est parfaite, plus celle-là aussi est vive et profonde. Ainsi le veut l'ordre des natures.

« [...] Omnis enim proprietates quae consequitur naturam aliquam, quanto natura illa nobilior invenitur in aliquo, tanto etiam proprietates illa perfectius participatur ab eo, secundum quem modum homo dicitur minus intelligens quam angelus; et ita etiam libertas a necessaria coactione nobilior invenitur in Deo quam in angelo, et in uno angelo quam in alio, et in angelo quam in homine. Libertas autem illa quae est ab impellentibus et disponentibus in unam partem, augetur et minuitur, et acquiritur et amittitur, secundum quod illa disponentia augentur et minuuntur, et acquiruntur vel amittuntur; unde libertas talis per se etiam augetur et minuitur in homine secundum diversos status » (d. 25, q. 1, a. 4, c.).¹⁴

Ainsi donc, plus le sujet sera élevé dans la hiérarchie des anges, plus son choix pour ou contre Dieu sera lucide et profond, plus il sera soit coupable, soit méritoire.

Lorsqu'il se demande : *Utrum natura in statu innocentiae eguerit gratia?* (d. 29, q. 1, a. 1), saint Thomas expose fort bien dans le corps de l'article qu'aucune créature humaine ne peut, sans la grâce, mériter la vision béatifique *quantumcumque natura humana sit integra*.

On objecte : Dieu ne serait pas tout puissant s'il ne pouvait produire une créature capable de mériter par sa nature même la vie éternelle (*ibidem*, obj. 3). — Réponse (qui vaut pour l'ange comme pour l'homme) :

« Ad tertium dicendum, quod non potest esse aliqua creatura quae ex propriis naturalibus vitam aeternam promereri

¹³ Voir d. 23, q. 2, a. 1, ad 3m et autres textes de saint Thomas in RFP, pp. 68-69. — Il est important de rappeler à cette occasion que l'ange n'a pas souffert de difficulté contre la foi à sa vocation surnaturelle. Il était trop intelligent pour pouvoir commettre un péché d'infidélité. Cela nous permet de mieux saisir à quel point sa révolte est sans excuse : le refus d'aimer, par haine orgueilleuse. — Voir d. 5, q. 1, a. 3, c. et ad 5m : « Non sequitur, si fides est prima virtutum, quod infidelitas sit primum vitiorum ».

¹⁴ « Secundum quod causa libertatis, quae est natura intellectiva, invenitur nobilior et minus nobilis, secundum hoc etiam ipsa libertas intenditur quodammodo et remittitur » (*ibidem*, ad 3m. — Voir aussi ad 2m).

possit, sicut non potest esse aliqua creatura quae naturae divinae aequatur : nec hoc omnipotentiae Dei derogat. Et hoc patet ex his quae supra dicta sunt » (*ibidem*).

Ainsi donc, pour justifier sa thèse : une nature spirituelle créée ne peut pas sans la grâce mériter la vision béatifique, saint Thomas apporte-t-il le même argument que pour justifier son refus d'admettre une créature spirituelle impeccable : *non potest esse aliqua creatura quae naturae divinae aequatur*. D'une même évidence découlent deux conclusions : la gratuité de la béatitude surnaturelle et la peccabilité de toute créature libre. Ces deux affirmations sont commandées, l'une et l'autre, par la vérité de la transcendance divine sous ses deux aspects distincts et complémentaires. Aucun esprit créé ne peut exiger de mettre son bonheur en Dieu même, mais tout esprit créé doit reconnaître Dieu librement, avec amour, comme sa fin suprême, — même si n'est pas vérifié pour lui, de fait, l'appel au face à face de la vision béatifique.

4. L'ange n'est pas sans analogie avec *les corps célestes*, en ce sens qu'il ne peut pas pécher d'un péché qui opère un désordre intrinsèque à sa propre nature ; mais cela ne l'empêche pas de pouvoir se révolter moralement contre Dieu, en raison même de la perfection de sa nature, douée de liberté psychologique à l'égard du Souverain Bien.

« In natura angelorum non est alia potentia respectu alicujus formae quam acquirere et amittere possit, sicut est in generabilibus et corruptibilibus ; et ideo non potest in eis esse malum naturae, sicut nec in ingenerabilibus et incorruptibilibus, cujusmodi sunt corpora caelestia. Sed tamen liberum arbitrium eorum est possibile respectu motus ordinati : et ita potest esse quantum ad hoc deordinatio ad malum » (d. 5, q. 1, a. 1, ad 1m). — « In daemone est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala : cujus malitiae ipsi sunt causa ; et ideo omnis actus naturae eorum bonus est, sed actus voluntatis eorum est malus » (In II Sent., d. 7, q. 1, a. 2, c.).

5. Etablissant une *comparaison entre l'ange et l'homme*, du point de vue de leur péché et de leur damnation, saint Thomas ne dit pas que l'homme peut, tandis que l'ange ne pourrait pas pécher dans l'ordre naturel ; il souligne seulement et très bien que la différence est en ceci : « [...] quod est in angelis casus, hoc est in hominibus mors [...] datur autem homini longior via quam angelo [...] » (d. 7, q. 1, a. 2, c.). Mais

une fois arrivés au terme, ni l'un, ni l'autre ne peuvent plus se reprendre.¹⁵

Saint Thomas pose ailleurs la question suivante : « *Utrum Deus debuerit permittere hominem tentari vel peccare?* » (d. 23, q. 1, a. 2).

La seconde objection en appelle à l'impeccabilité de la nature angélique.¹⁶ Ce serait une excellente occasion pour saint Thomas de nous répondre qu'à la différence de l'homme, en effet, l'ange ne peut pas pécher dans l'ordre naturel, mais au contraire, sans distinction ni réserve aucune, le docteur écrit tout simplement dans la logique de ce qui précède : le *fait* du péché de certains anges montre que par *nature* l'ange peut pécher.

« Ad secundum dicendum, quod nec etiam angeli de natura sua habent quod peccare non possint, quod aliquorum peccatum monstravit ; sed per gratiam confirmationis quam statim post principium suae conditionis acceperunt, confirmati sunt ut peccare non possint ; ita etiam homo, cum ad terminum viae recto tramite pervenerit, eandem confirmationem consequitur. Sed quod angelo brevior assignata est via quam homini, diversitas naturarum facit, ut supra dictum est. Nec est necesse ut omnibus ordinatis in unum finem assignentur eadem perducentia in finem, et eodem modo ; sed unicuique secundum suam conditionem » (*ibidem*).

A l'ange donc, comme à l'homme, la grâce de la confirmation dans le bien n'est donnée qu'au terme de son état de voie, bien qu'elle soit ainsi donnée plus vite à celui-là qu'à celui-ci, conformément à la psychologie naturelle de l'un et de l'autre.

6. Créés ou non en état de grâce, les anges pouvaient pécher.

Saint Thomas est explicite :

« Ad tertium dicendum, quod oportet dicere angelos qui peccaverunt, ab aliquo quod habuerunt, cecidisse, sive in gratia creati fuerint, sive non ; saltem ab innocentia vel rectitudine naturali : et ideo hoc quod dicitur, quod cecidit ab eo quod

¹⁵ « Finis autem viae hominis est mors sua ; finis autem angeli est terminus electionis suae, qua bono adhaesit vel malo. Unde sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo, ita et angeli post conversionem vel aversionem. Datur autem homini longior via quam angelo, quia erat magis a Deo distans, et oportebat quod in ejus cognitionem inquirendo perveniret ; angelus autem statim deiformi intellectu sine inquisitione in divina pervenire potuit » (*ibidem*, c.).

¹⁶ « [...] Cum ergo naturam angeli fecerit Deus quae peccare non posset, ut in *Littera* dicitur, videtur quod naturam hominis talem facere debuit » (*ibidem*).

nondum receperat, referendum est ad casum a gloria : quod patet ex hoc quod praemittitur : ' Beatae vitae dulcedinem non gustavit ', etc. » (d. 4, q. 1, a. 3, ad 3m).

On objecte : si les anges avaient été créés en état de grâce, aucun d'eux n'aurait péché :

« [...] quia cum non fuisset in eis aliquid retrahens, impetum gratiae secuti fuissent dirigentis in Deum. Ergo videtur quod nullus in gratia creatus est » (*ibidem*, obj. 5).

Saint Thomas, là encore, ne répond pas du tout, et pour cause, que précisément parce qu'ils étaient en état de grâce, les anges ont effectivement pu pécher; il réaffirme tout simplement la peccabilité de la nature angélique *in statu viae*, car celle-ci est ordonnée au bien, mais dans la liberté :

« Ad quintum dicendum, quod ex inclinatione gratiae in bonum, non potest concludi, quod habens gratiam a bono diverti non possit, etiam si nihil habeat retrahens ; nisi sit perfecta gratia, quae fini conjungat, qualis est in beatis ; quia habens gratiam non agit ex necessitate gratiae, sicut nec necessitate naturae, quae in bonum etiam ordinata est, sed ex libertate voluntatis » (*ibidem*).

La grâce ne détruit pas la nature, et la grâce est reçue dans une nature foncièrement capable de pécher; même créé en état de grâce, l'ange pouvait donc pécher.

La grâce surnaturelle ne donne pas à l'ange de *pouvoir mériter* (cela, il le tient de sa nature), mais de pouvoir mériter *la vision béatifique*.¹⁷

Le libre-arbitre de l'ange est mobile, par nature, à l'égard de sa fin dernière. C'est au terme seulement que l'ange est fixé.¹⁸

¹⁷ « 2. Praeterea, sicut supra in *Littera* habitum est, per ea quae angeli in principio creationis acceperunt, poterant stare, sed non poterant proficere. Sed per gratiam potest aliquis mereri gratiae augmentum, et ita proficere. Ergo non fuerunt in gratia creati ». — « Ad secundum dicendum, quod dicuntur angeli non potuisse proficere, non quia mereri non poterant, sed quia per suam virtutem in gloriam transferri non poterant, nisi ampliori lumine infuso » (d. 4, q. a, a. 3, obj. 2 et ad 2m).

¹⁸ « Ad secundum dicendum, quod non est possibile ut in eodem subjecto succedant sibi corruptibilitas et incorruptibilitas, vel mobilitas et immobilitas, ita quod utrumque reducatur in ejus principia naturalia. Et sic etiam dicimus, quod liberum arbitrium angeli, quod per naturam mobile erat, non est factum per naturam immobile, sed per gloriam » (d. 7, q. 1, a. 1, ad 2m).

La doctrine de saint Thomas *junior* au *Commentaire du livre II des Sentences* est explicite sur le point qui nous occupe. Elle est même si solidement fondée, si nettement rattachée aux principes de base touchant les structures mêmes de la métaphysique (transcendance divine, acte et puissance, analogie, principe de finalité) qu'il est strictement invraisemblable que saint Thomas ait jamais pu changer d'avis en pareille matière.

Mais le vrai peut parfois n'être pas vraisemblable, et c'est aux textes mêmes qu'il appartiendra d'en décider en toute objectivité.¹⁹

II

LA QUESTION DISPUTÉE *DE VERITATE* (1256-59)

Saint Thomas reprend ici de main de maître l'enseignement des *Sentences*. Il le fait avec concision, dans une clarté translucide. Nos citations se réfèrent toutes à la question 24.

Thèse. Aucune créature, de soi, n'est impeccable.

« Nulla creatura nec est, nec esse potest, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit » (q. 24, a. 7, c.).

Argumentation.

a) Notion de péché ou désordre.

Est désordonné, peccamineux, tout acte qui n'est pas en conformité avec la règle de son agir.

« Nihil est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio

¹⁹ Dans son examen de la position de Saint THOMAS au *Commentaire des Sentences* (PA, pp. 157-158), le P. COURTÈS se réfère seulement au livre II, d. 4, q. 1, a. 1, et d. 5, q. 1, a. 2 et a. 3, ad 5m. C'est trop peu. Les textes cités ou invoqués par le P. COURTÈS s'intègrent fort bien dans la synthèse de saint Thomas, telle que nous l'avons exposée. — « Soulignons, dit le P. Courtès, que, par rapport à la béatitude naturelle, [les anges] furent bienheureux *in principio suae creationis*, et que, si certains ont péché, c'est par rapport à la beatitude surnaturelle, selon laquelle ils n'étaient pas créés bienheureux » (PA, p. 158). — Oui, de fait, il en a été ainsi, car les anges étaient de fait appelés à cette béatitude surnaturelle, mais si telle qu'i l la possédait en leur premier instant, leur

propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet II *Phys.* » (*ibidem*).

b) Différence essentielle de la nature intellectuelle et de la nature non-intellectuelle.

Seule la nature intellectuelle est ouverte sur le Vrai et sur le Bien.

« Differt autem in agendo natura rationalis praedita libero arbitrio ab omni alia natura. p. 10. s. 10.

« *Alia* enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones eius sunt determinatae respectu illius boni ; natura vero *rationalis* ordinatur ad bonum simpliciter.

« Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis ; et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest. Et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum » (*ibidem*).

c) Conclusion.

Dieu Seul est impeccable. Toute créature douée d'intelligence peut nécessairement pécher.

« Unde et natura rationalis, quae ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni ; quod quidem esse non potest nisi natura divina.

« Nam Deus solus est actus purus nullius potentiae permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quaelibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare. Quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo » (*ibidem*).²⁰

béatitude naturelle ne les ancrerait pas définitivement dans leur fin dernière morale, c'est précisément pour une raison indépendante en droit et en fait de leur élévation à l'ordre surnaturel : la transcendance de la règle de la moralité (Dieu Souverain Bien) à l'égard de toute créature spirituelle.

²⁰ Saint Thomas poursuit : « Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono : creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt ; et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit, IV cap. *de divinis Nominibus* » (*ibidem*, c.). On lit encore à l'article suivant : « Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturae in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cuiusdam boni particularis : huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur » (a. 8, c.).

On aura remarqué que la raison de la peccabilité de la créature à l'égard de Dieu vaut de l'ange comme de l'homme, abstraction faite de savoir si le sujet, fût-il angélique, est ou non appelé à une vocation d'ordre surnaturel. C'est une question de *raison formelle*.

Les réponses aux neuf premières objections de l'article 7 illustrent et confirment cette doctrine, car ces objections vont dans le sens de l'impeccabilité de la nature angélique, et jamais saint Thomas n'en prend occasion de faire la part du feu, en concédant cette impeccabilité pour l'ange dans l'ordre naturel. Une telle conception lui demeure parfaitement étrangère.

1. Il n'est pas contradictoire qu'un *corps céleste* soit de tout point parfait, mais il n'est pas légitime d'en inférer qu'une *créature spirituelle*, douée de libre-arbitre, puisse être incapable de pécher.

« Creaturae corporales, ut dictum est in corp. art., sunt ordinatae ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones. Et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitae in aliquo bono particulari ; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est » (a. 7, ad 1m. — Voir ad 10m).

« Creaturae acquiritur esse determinatum et particulare ab alio. Unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni ; sed per actiones suas est ordinabile ad bonum absolute ; et ideo non est simile » (*ibidem*, ad 5m).

2. L'impeccabilité ne découle pas chez l'ange de son *immutabilité*, de manière naturelle, parce que l'ange doit librement appliquer sa volonté à une fin qui lui est extérieure (à savoir la fin dernière, le Bien règle de moralité, auquel aucune créature ne peut être naturellement proportionnée de manière adéquate).

A l'objection 6 qui voudrait que Dieu pût « alicui creaturae conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari », saint Thomas répond de manière universelle, abstraction faite d'une vocation gratuite de surrogation :

« In particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel in illo. Et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem ;

et ita est *respectu omnium bonorum* : nam nihil appetitur nisi sub ratione boni [...] Quod ideo est quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non huius vel illius boni : unde in hoc peccatum incidere potest » (a. 7, ad 6m. — Voir aussi ad 11m. — C'est nous qui soulignons).

L'ange ne doit donc pas se complaire en sa propre perfection, abstraction faite de l'amour de Dieu. Il doit vouloir référer son bien à Dieu, dans l'amour de Dieu librement consenti. Sur ce point il ne diffère pas de l'homme.

« Principium operationis rectae procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia ; sed *requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quae sunt extra, sicut ad finem, et ad alia huiusmodi*. Et ideo non existente aliquo defectu in substantia animae vel in natura liberi arbitrii, *potest sequi defectus in actione ipsius*. Unde *ex naturali immutabilitate substantiae non potest concludi naturalis impeccabilitas* » (*ibidem*, ad 8m). — C'est nous qui soulignons).

L'exigence, non pas de la vision béatifique, mais d'une libre soumission à l'égard de la fin dernière morale est inscrite dans la créature intelligente, qui ne peut échapper à cette obligation (voir q. 24, a. 10, ad 10m, et RFPA, p. 57, note 16).

3. La liberté, comme telle, n'implique pas de soi *le pouvoir de péché* (Dieu est libre de créer ou de ne pas créer, mais en créant il ne peut pas pécher). Le pouvoir de pécher est une conséquence naturelle inéluctable de la liberté dans la créature.

« Esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat ; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quae est particulare bonum : non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cuius sunt determinatae actiones ordinatae ad bonum particulare » (a. 7, ad 2m).

« Quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata » (*ibidem*, ad 4m).

4. Si la créature libre ne répugne pas à être *définitivement fixée dans le bien*, elle ne l'est pas de soi naturellement cependant :

« Quamvis non sit de ratione potentiae activae quod deficiat, est tamen de ratione potentiae activae quae non habet in se

suae actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit » (*ibidem*, ad 3m).

« Creatura est capax impeccabilitatis ; sed non ita quod eam naturaliter habeat : unde ratio non sequitur » (*ibidem*, ad 7m).

« Deus est causa creaturae non solum quantum ad sua naturalia, sed quantum ad superaddita. Unde non oportet quod quidquid creatura habet a Deo, sit ei naturale, sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius ; et huiusmodi non est confirmatio in bono » (*ibidem*, ad 9m).²¹

Sur le point qui nous occupe, la doctrine du *de Veritate* est donc exactement celle du *Commentaire sur les Sentences*.²²

III

LE LIVRE III DE LA SOMME CONTRE LES GENTILS (1261-64)

Le chapitre 109 du livre III de la *Somme contre les Gentils*, intitulé *Quod in daemonibus possit esse peccatum, et qualiter*, donne à saint Thomas l'occasion de mettre en relief ce qu'il nous a déjà dit et répété : pour demeurer moralement bon, l'ange doit librement opter pour une fin qui ne lui est pas proportionnée, mais le dépasse infiniment, car elle est située au niveau même de la nature divine. Pour ou contre Dieu,

²¹ « Ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono ; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Nam [sic] autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono ; sicut nec aëri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu » (a. 8, ad 4m).

²² Le P. COURTÈS écrit en son commentaire du *de Veritate* : « L'auteur n'aborde pas ici la question d'une béatitude naturelle [...] Il reste que, si l'immutabilité dans le bien naturel en dehors de l'ordination au surnaturel n'intéresse pas directement ici le Saint Docteur, ce qu'il dit s'accorde avec [...] le Commentaire des Sentences » (PA, pp. 160-161). — Oui, ce qu'il dit s'accorde avec le Commentaire des *Sentences*, mais dans le sens de la peccabilité de l'ange, effective en toute hypothèse, et cela en raison même du principe qui fonde cette peccabilité comme la gratuité de l'appel à la vision béatifique, à savoir la transcendance du Souverain Bien par rapport à l'ange.

Le *Commentaire sur l'évangile de Saint Matthieu* n'apporte explicitement rien de particulier pour la solution de notre problème. On peut y relever néanmoins les deux passages suivants. Les biens surnaturels sont accordés en proportion des biens de la nature, non pas aux hommes, mais aux anges. Et pourquoi ? — « Et quae est ratio ? Quia in angelis una est natura spiritualis ; ideo ad quod moventur, totaliter moventur secundum totalitatem virtutis. Ideo

fin dernière morale, de l'ordre des *supernaturalia*, l'ange doit librement choisir, de manière inéluctable.

Toute fin secondaire doit être subordonnée à la fin principale :

« Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est *bonum et finis* » (cap. 109).

Dieu Seul est impeccable car son propre bien est le Bien suprême qui n'est subordonné à aucun autre bien :

« Quaelibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, nec potest contrarium huius velle. In illo igitur volente nullum potest voluntatis peccatum accidere cuius proprium bonum est ultimus finis, quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub eius ordine omnes alii fines continentur. Huiusmodi autem volens est Deus, cuius esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest » (*ibidem*).

Toute créature intelligente peut en conséquence pécher. Il lui faut reconnaître avec amour le souverain domaine de Dieu sur elle : elle y est moralement tenue, mais, psychologiquement, son choix est libre.

« In quocumque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideratur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non possit ; non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit : *cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem.* In hoc

quantum valet conatus eorum, tantum capiunt » (*In Matth.*, XXV, ed. cit., n. 2040). — En d'autres termes, la perfection de leur nature fait que, n'étant pas divisés à l'intérieur d'eux-mêmes, les anges se fixent *totale*ment, dans l'amour ou dans la haine. Rien ne laisse entendre qu'ils soient impeccables dans l'ordre naturel.

L'ange a été créé bon, de la bonté de sa nature, mais néanmoins il a pu pécher : « *Ite in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius* ». — « [...] Sed potest aliquis dicere : Nonne etiam fecit Dominus diabolum bonum? Notate quod Dominus loquitur de praeparatione secundum quod manifestatur ab origine mundi. Sed diabolus ab initio peccavit : unde angelo, qui quantum ad naturam creatus est bonus, non paravit, sed peccato » (*ibidem*, n. 2108).

enim differunt voluntatem habentia ab his quae voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur; quae autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis » (*ibidem*). — C'est nous qui soulignons).

Bien loin d'y faire exception, l'ange illustre au plus haut point cette exigence métaphysique. L'ange ne pouvait pas vouloir une égalité absolue avec Dieu, ce qui eût été vouloir l'absurde, vouloir sa propre destruction, mais il pouvait commettre un péché d'orgueil, refusant de reconnaître avec amour la suprématie divine. Il ne pouvait pas en commettre un autre, mais celui-là, il pouvait le commettre. C'était une question de bonne ou de mauvaise *volonté*.

« Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini. Et quia ex fine necesse est quod regulae actionis sumantur, consequens est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulari disponderet, et ut eius voluntas ab alio superiori non regularetur. Hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod *appetiit Dei aequalitatem* (Isaiae XIV, 14) : non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; hoc enim in intellectu cadere non poterat; et hoc appetendo appeteret se non esse, cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supra dictis apparet. — Velle autem alios regulari, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle praeesse, et quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiae. Unde convenienter dicitur quod primum peccatum daemonis fuit *superbia* » (*ibidem*).

Le plus beau des anges lui-même a pu pécher, car, saint Thomas le dit encore, « *in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur* ». Des anges inférieurs ont aussi pu pécher contre Dieu en se ralliant à un ange supérieur révolté.²³

²³ « Substantiae autem separatae non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ad ultimam, ut in Secundo ostensum est. Et quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes, peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est : non enim in suo bono quievisset sicut in fine nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliqua, per propriam voluntatem, bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt : aliae vero, servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturae ordinem, recte recederent » (*ibidem*).

Saint Thomas revient sur la comparaison entre l'ange et l'homme d'une manière plus détaillée que précédemment.

a) L'un comme l'autre peuvent pécher en n'ordonnant pas à Dieu *leur bien propre*, en ne voulant pas reconnaître avec amour son souverain maître.

b) L'ange peut aussi pécher en refusant d'obéir à un ange supérieur le commandant au nom de Dieu.

Mais, c) à la différence de l'homme, l'ange ne peut pas pécher en refusant de respecter les finalités inscrites *ab intrinseco* dans sa propre nature, et cela en raison même de la perfection de cette nature qui n'est susceptible d'aucun dérèglement à l'intérieur d'elle-même.²⁴

On n'éviterait pas l'anthropomorphisme, si l'on voulait assigner de toute nécessité au péché de l'ange une *matière* autre que sa condition de créature. Dans ce qu'il a d'*essentiel*, ce péché fut un péché d'orgueil, non pas une mauvaise *action*, mais un *acte* désordonné de la volonté, à savoir le refus d'aimer Dieu dans l'humble acceptation de la condition de créature. Péché d'omission, péché d'intention, haine de Dieu, péché d'autant plus grave qu'il est sans cause excusante, ni circonstance atténuante aucune. Pour pouvoir commettre un tel péché, il suffit que l'ange *soit*, car créature intelligente, psychologiquement libre d'aimer Dieu ou de le haïr, il doit inéluctablement choisir pour ou contre Dieu (que ce choix se fasse ou non dans le contexte d'un précepte de surrogation, c'est secondaire).

Saint Thomas se répète avec clarté au chapitre suivant. Plus les anges sont parfaits, plus ils sont libres. Et tous peuvent pécher en se détournant de Dieu :

« [...] Substantiae vero rationales, sive intellectuales, non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus. Quod quidem

²⁴ « Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam, quod in uno homine sunt plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur. Quod quidem in substantiis separatis non contingit : una tamen earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit qualitercumque appetitus inferior deflectatur, Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset vel per hoc quod deflecteretur ab ordine divino, vel per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius superioris sub ordine divino manentis ; ita in homine uno contingit peccatum dupliciter. *Uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum : quod quidem peccatum est commune et sibi et substantiae separatae.* Alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem : puta quando delectabilia carnis, in qua concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis. Huiusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse » (*ibidem*. — C'est nous qui soulignons).

tanto magis invenitur in eis quanto perfectior est ipsarum natura : quorum enim natura perfectior est, est et perfectior virtus in agendo. Unde naturae perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo praedicto : ex hoc scilicet quod seipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes » (cap. 110, ad 7m).²⁵

Du commentaire des *Sentences* à la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas n'a pas varié.²⁶

²⁵ On lit encore au même chapitre 110 : « Patet etiam quod non appetit aliquid bonum nisi unum, quod est sibi proprium : sed in hoc fuit peccatum, quod praetermisit superius bonum, in quod debuit ordinari. Sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit ex hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum » (ad 5m). — L'ange peut pécher, bien qu'il n'ait pas de passions, au sens humain du terme : « Patet etiam quod medium virtutis praetermisit, in quantum se superioris ordini non subdidit, et sic sibi plus dedit quam debuit, Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subiecta ut primae regulae ordinanti. Manifestum igitur est quod in peccato illo non est praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem iustitiae, quae est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passionis vero nequaquam » (*ibidem*, ad 6m).

²⁶ Le P. COURTÈS écrit en commentant la *Somme contre les Gentils* : « En outre, Dieu seul est la *Summa Bonitas* ; en voulant sa propre perfection il ne peut pas pécher. Toute créature, au contraire, a une bonté limitée, elle est contenue sous un ordre transcendant (a). Sa perfection est subordonnée à une fin, Dieu vu par essence, qui n'est pas sa fin *propre*, mais celle d'une nature supérieure (b). Le Docteur angélique, en effet, déclare que l'ange peut défailir : *cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae* (c). Cette idée que Dieu, vu en son essence, est la fin propre de la seule *Summa Bonitas* implique évidemment que les créatures ont une autre fin propre de leur nature (d). Il n'entre pas dans les perspectives de saint Thomas à ce moment d'étudier la rectitude de l'ange en dehors de l'élévation surnaturelle (e). Il lui suffit de manifester que l'ange a pu pécher ; il en donne la raison : créature, l'ange reste dépendant d'une volonté supérieure (qui peut l'élever à une fin dépassant sa perfection propre de nature angélique) » ; et plus loin : « Ainsi, l'ange a péché parce qu'il a voulu se soustraire à Dieu l'élevant à une fin d'ordre supérieur » (f) (PA, p. 157).

R e m a r q u e s.

(a) Très exact. C'est l'ordre transcendant de la créature au Souverain Bien, nécessairement donné dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre surnaturel.

(b) Cela a été vrai de fait, mais même si Dieu vu par essence n'avait pas été de fait la fin psychologiquement proposée à l'ange, celui-ci aurait dû librement opter pour ou contre sa fin morale, *également transcendante* (en toute hypothèse). Voir RFP, pp. 69-72, et p. 87, nn. 4, 5 et 6.

(c) Très exact, mais cela vaut pour saint Thomas, en toute hypothèse, de la fin dernière morale qui transcende toute créature spirituelle.

(d) Oui, l'ange a une fin dernière connaturelle, du point de vue psychologique, et il ne peut rien exiger au-dessus d'elle, mais nulle créature libre n'a le droit de considérer qu'elle peut être à elle-même son Souverain Bien.

(e) Saint Thomas transcende par définition la question de savoir si l'ange est ou non *de fait* élevé à l'ordre surnaturel (point de vue psychologique), chaque fois qu'il assigne le fondement *surnaturel* de la peccabilité de toute créature

IV

COMMENTAIRES DE *I TIM.* ET *HEBR.* (1259-68)

Il est bon de glaner là deux beaux textes, l'un sur la transcendance de la nature divine et la peccabilité de toute créature (*in I Tim.* VI), l'autre sur le caractère irrémisssible de la damnation, *ex condicione naturae seu status* (*in Hebraeos*, II), et de les mettre en parallèle :

« Qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibleem » (*I Tim.*, VI, 16). — In qualibet enim mutatione est quaedam corruptio, quia omne quod mutatur, in quantum huiusmodi, desinit esse tale. Illud ergo proprie et vere est incorruptibile, quod penitus est immutabile. Quaelibet autem creatura in se considerata, habet aliquam mutationem vel mutabilitatem : Deus autem est omnino immutabilis. Sed si aliqua creatura est immutabilis, hoc convenit ei ex dono gratiae. Et ex hoc ostendit, quod natura Dei transcendit omne quod est in natura creata » (*In I Tim.*, VI, lectio 3, ed. cit., n. 268).

En l'état de voie, hormis le cas d'une grâce très particulière, toute créature peut donc pécher. Mais, c'est *ex condicione naturae seu status*, qu'après son choix l'ange est fixé pour toujours :

« [In angelis] peccatum est irremediabile, non quidem ex gravitate culpaе, sed ex condicione naturae seu status. Quod est hominibus mors, est angelis casus, ut dicit Damascenus. Manifestum est autem quod omnia peccata hominis, sive sint parva, sive sint magna, ante mortem sunt remissibilia, post autem vero sunt irremissibilia et perpetuo manent, et ideo natura angelica inassumptibilis est » (*In Heb.*, II, lect. 4, ed. cit., n. 149).

L'éternité de la damnation tient à la nature même du choix librement opéré par le sujet, de manière coupable, contre Dieu, fin dernière. Or, si le choix de la créature est libre, c'est en fonction même de la transcendance infinie du Souverain Bien.

spirituelle (point de vue psychologique *et moral*). — C'est une question de raison formelle.

(f) Attention : que l'ange soit ou non appelé par Dieu à jouir de la vision béatifique, il lui est toujours demandé de reconnaître librement et humblement sa condition de créature, dans l'amour du Souverain Bien.

V

QUODLIBET IX, q. 4, a. 3 (1265-67)

L'attention de saint Thomas se porte ici sur l'instant même du choix de l'ange : *Utrum [angeli] potuerunt eodem actu caritatis mereri fruitionem et frui.*

Il ne peut être question de penser que les bons anges aient été créés en acte de la vision béatifique, et les mauvais anges en état de damnation. Cela dit, saint Thomas préfère affirmer, tout compte fait, que les anges ont tous été créés en état de grâce, bien qu'il n'exclue pas comme contradictoire qu'ils eussent été créés *in puris naturalibus*, et que la grâce surnaturelle n'eût ensuite été donnée (dès lors accompagnée de la vision béatifique) qu'à ceux qui auraient librement opéré leur conversion à Dieu.

« De conditione angeli *triplex* est positio.

« *Quidam* enim posuerunt quod angelus in primo instanti suae creationis fuit beatus. Sed hoc videtur inconveniens ; quia pari ratione alii a primo instanti fuissent miseri : quod etiam quidem [sic] dicunt, sed absurdum est et condemnatum. *Alii* vero dicunt, quod fuerunt conditi in gratia omnes, et in ea quidam perseverantes beatitudinem meruerunt, alii vero contra eam agentes, facti sunt miseri. Et haec opinio nihil difficultatis habet, unde prae ceteris mihi magis placet. *Tertii* vero dicunt, quod fuerunt creati angeli in puris naturalibus, et quibusdam conversis ad Verbum simul collata est gratia et beatitudo ».²⁷

²⁷ Saint Thomas poursuit : « Et hi dividuntur in tres vias. *Quidam* enim dicunt, quod numquam beatitudinem meruerunt. Sed hoc non videtur competere nisi soli Christo, qui est Filius naturalis, ut hereditatem divinae fruitionis sine merito habeat. *Alii* vero dicunt, quod merentur eam ex operibus quae circa nos agunt. Et hoc etiam non videtur conveniens, ut meritum sequatur praemium. *Tertii* vero dicunt, quod in primo instanti beatitudinem meruerunt ex hoc ipso quod ad Verbum conversi sunt. Et haec opinio inter has tres probabilior est » (*ibidem*). — Bien qu'elle ne soit pas la sienne, saint Thomas s'attarde quand même à analyser cette opinion-ci de la manière suivante : « Unde ad eius evidentiam sciendum est quod meritum se habet ad praemium sicut motus ad terminum, et sicut fieri ad factum esse. In his autem quae successive fiunt, prius est fieri quam factum esse ; in his vero quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse, sicut simul aër illuminatur et illuminatus est, et simul res creatur et creata est. Cuius ratio est, quia instans illud in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis praecedentis, in quo non erat : et sic aliquid de aliqua proprietate illius temporis retinet, in quantum potest dici quod ante hoc instans res ista non fuit. Et quamvis in his quae per modum successivum fiunt, fieri attribuatur tempori praecedenti, in momentaneis tamen

S'il l'avait jamais pensé, saint Thomas aurait eu, là encore, une excellente occasion de nous dire : l'ange était en état de grâce au moment de son choix, sinon ce choix même lui aurait été métaphysiquement impossible. Mais il ne le dit pas. Somme toute, il nous dit ceci :

a) Les bons anges ont mérité de fait une béatitude surnaturelle qui ne peut se mériter sans la grâce.

b) « Non videtur possibile quod simul (angelus) fruatur et suam fruitionem mereatur ». Ainsi le mérite décisif a-t-il précédé la fruition.

c) Il est donc obvie d'admettre que tous les anges ont été créés en état de grâce et que le mérite des bons anges était informé par la charité (*gratia imperfecta, principium merendi*).

Le *de Malo* nous apportera d'autres précisions sur les instants du drame angélique.

VI

LA I PARTIE DE LA SOMME THÉOLOGIQUE (1266-68)

Au cours du traité des attributs divins, saint Thomas affirme clairement que l'ange est en puissance à l'égard de sa fin dernière morale. Il demeure donc fidèle au principe sur lequel il a toujours basé jusqu'ici la peccabilité de l'ange, au titre de sa nature.²⁸

factionibus fieri non potest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei. Unde, quamvis in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo. Similiter dico, quod in primo instanti quo mens angelica conversa est ad Verbi fruitionem : et beata quidem erat ratione perfectae fruitionis, quasi in facto esse existens ; et beatitudinem merebatur, in hoc quod convertebatur ad Verbum, non praesistente beatitudinis perfectione, sed quasi existens in ipso fieri beatitudinis ; sed postmodum mens angeli est tantum beata, et non beatitudinem meretur. Similiter est de contritione ; quia in eodem instanti est terminus praeparationis ad gratiam et gratiae infusio » (*ibidem*).

Dans la *Somme théologique* (q. 62, a. 4), saint Thomas sera plus sévère, semble-t-il, contre cette opinion dont il dira : *non videtur esse possibile*. Il écrit : « Vel oportet dicere, quod unus, et idem actus conversionis in Deum, in quantum est ex libero arbitrio, est meritorius : et in quantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse convenienter : quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti. Unde actus non potest esse meritorius, secundum quod est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile, quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicendum est, quod gratiam habuit Angelus, antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit » (I, q. 62, a. 4, c.).

²⁸ Dieu seul est immuable, explique saint Thomas dans l'article 2 de la question 9, et il poursuit : « [Substantiae incorporeae] sunt immutabiles et invaria-

La question 62, consacrée à la perfection des anges du point de vue de la grâce et de la gloire, mérite de retenir toute notre attention.

Les anges ont-ils été créés bienheureux (a. 1)? Oui, quant à la béatitude qui leur est connaturelle, non quant à la béatitude de la vision béatifique.²⁹

Les réponses aux objections apportent ici de très précieux compléments. Objecte-t-on que la nature angélique a dû être créée parfaite, en possession de Dieu, voici le nerf de la réponse :

« Et similiter creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat » (q. 62, a. 1, ad 2m).

Dans les créatures, l'opération n'est jamais identique à la nature, mais en raison même de la perfection de sa nature, l'ange était parfaitement équipé au premier instant de sa création pour opérer son choix moral dès son second instant. Et, de fait, s'il était bon et méritoire, ce choix devait non seulement confirmer l'ange dans sa beatitude naturelle,

biles secundum esse [...] sed tamen remanet in eis *duplex* mutabilitas: una secundum quod sunt in potentia ad finem, et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit, *Alia* secundum locum [...] » (q. 9, a. 2, c.). — « [...] Angeli boni supra immutabilitatem essendi, quae competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute, tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum » (*ibidem*, ad 2m). — Saint Thomas y revient occasionnellement peu après: « [Angeli] habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet » (q. 10, a. 5, c.).

²⁹ « Sic igitur dicendum est, quod quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus: quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem, ut supra dictum est. Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt: quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis. Et ideo non statim eam a principio debuerunt habere » (q. 62, a. 1, c.). — La béatitude a toujours raison de fin psychologique pour la nature, même la béatitude naturelle, mais celle-ci est en même temps connaturelle à la nature (*aliquid naturae*), tandis que la béatitude surnaturelle de la vision béatifique est infiniment au-dessus de la nature créée, se situant au niveau même de sa fin par excellence (*naturae finis*), c'est à dire de sa fin dernière morale puisqu'elle n'est autre que la vision et possession immédiate du Souverain Bien, *Summa Bonitas*. L'erreur de l'interprétation que nous critiquons n'est pas d'affirmer que l'ange connaît pleinement en son premier instant la béatitude qui lui est connaturelle, ni d'affirmer que cette béatitude implique et requiert la rectitude de sa volonté à l'égard de Dieu, mais de nier que l'ange soit effectivement libre, en toute hypothèse, de se rebeller contre Dieu, au second instant de son existence, et dès lors capable de perdre définitivement, par là même, sa béatitude, fût-il créé seulement dans l'ordre naturel.

mais le faire entrer dans la vision béatifique. Telle est la loi de la nature angélique :

« Si consideretur [voluntas angeli] ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic, et opposito (in his scilicet quae non naturaliter vult) : sed, postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret [...]. Liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post, liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post » (q. 64, a. 2, c.).

Objecte-t-on que les anges ont dû connaître toutes choses dans le Verbe « *statim a principio creationis* », saint Thomas répond en le concédant seulement de la connaissance que l'ange a du Verbe « *per eius similitudinem in sua natura relucentem* ». La vision béatifique a été donnée aux anges seulement « *quando facti sunt beati per conversionem ad bonum* » (q. 62, a. 1, ad 3m). Seule la vision béatifique engendre infailliblement l'impeccabilité au titre de la connaissance. L'ange pouvait donc pécher.³⁰

L'ange avait-il besoin de la grâce pour se convertir à Dieu (q. 62, a. 2)? — Oui, car il s'agissait en fait de la béatitude surnaturelle qui est au-dessus de la nature de toute intelligence créée. Saint Thomas ne dit aucunement : oui, parce que dans l'ordre naturel le problème de cette conversion libre ne se serait pas posé.

La première objection est ainsi formulée : la conversion de l'ange à Dieu lui est naturelle. Elle ne requiert donc pas la grâce. Saint Thomas répond que la grâce n'est pas requise pour l'amour naturel et nécessaire de Dieu « *in quantum est principium naturalis esse* », ce qui est évident, mais pour l'élection libre visant Dieu « *in quantum est beatificans per suae essentiae visionem* », — donc pour une élection libre, informée de fait par la charité.

La seconde objection demande pourquoi l'ange pouvait avoir besoin de la grâce pour se convertir à Dieu, puisque cette conversion n'offrirait pour lui aucune difficulté. Question précieuse qui donne à saint Thomas l'occasion de nous redire en quoi l'homme et l'ange ont et n'ont pas la même difficulté de choisir Dieu dans l'amour, comme fin suprême de la vie morale.

³⁰ Voir RFPA, pp. 77-80 et pp. 83-91; CSJT, pp. 318-319, p. 364, note 36; MARITAIN ER, pp. 222-239, notamment p. 237, note 3. — En sens contraire : COURTÈS PA, pp. 148-152 et TA, p. 157, p. 160 et p. 162.

Au contraire de l'homme, l'ange ne rencontre aucune difficulté intrinsèque à sa propre *nature*, mais l'ange et l'homme ont ceci de commun que Dieu, pour eux, est toujours *supernaturel*.

« Converti autem ad beatitudinem ultimam homini quidem est difficile et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati ; sed angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale » (q. 62, a. 2, ad 2m).³¹

Toute créature spirituelle peut toujours refuser d'aimer son Dieu, sans autre raison que celle de vouloir le haïr par malice et par orgueil, parce que Dieu est pour elle infiniment transcendant.

Les anges ont-ils été créés en état de grâce (q. 62, a. 3)? Saint Thomas retient comme plus probable que les anges ont été créés en état de grâce « *probabilius videtur tenendum, et magis dictis Sanctorum consonum est* ». Là encore saint Thomas ne dit pas : la preuve qu'ils ont été créés en état de grâce, c'est qu'ils ont pu pécher. Bien au contraire à l'objection qui demande : mais s'il avaient été créés en état de grâce, comment auraient-ils pu pécher,³² il répond comme précédemment déjà :

« Omnis forma inclinatur suum subjectum secundum modum naturae ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturae est, ut libere feratur in ea, quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem ; sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare » (q. 62, a. 3, ad 2m).

L'ange bienheureux a-t-il mérité sa béatitude (q. 62, a. 4)? Oui, bien certainement l'ange a mérité sa béatitude. Au cours de ce long article, saint Thomas reprend ce qu'il a déjà dit au *Quodlibet IX* mentionné plus haut, mais en jugeant plus sévèrement la dernière des opinions qu'il avait alors examinées.³³ Si l'ange a mérité la béatitude *supernaturelle*, ce n'est pas au titre d'une conversion naturelle, comme telle, mais au titre d'une conversion informée par la charité :

« Conversione naturali angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quae est per gratiam » (q. 62, a. 4, ad 2m).

³¹ « Difficultas bene operandi non est in angeli ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturae » (q. 62, a. 4, ad 1m).

³² « 2. *Præterea*. Gratia inclinatur creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset a Deo aversus » (q. 62, a. 3, obj. 2).

³³ Voir ci-dessus note 27.

L'ange a-t-il mérité sa béatitude d'un seul acte méritoire (*statim post unum actum meriti*) (q. 62, a. 5)? Oui, il en est bien ainsi pour l'ange, à la différence de l'homme. Saint Thomas revient clairement sur ce qu'il a toujours enseigné à ce sujet :

« Respondeo dicendum, quod, angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit (a). Cujus ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae; sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus (b). Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est (c). Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem; ita ex merito habet ordinem ad gloriam: et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta (d). Meritum autem beatitudinis non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum; quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur: unde relinquitur, quod statim post unum actum charitate informatum angelus beatus fuit » (e) (q. 62, a. 5).

(a) Ce *statim* se place après le premier acte de charité par lequel l'ange mérite sa béatitude de manière définitive.

(b) C'est le rappel du principe fondamental qui régit le rapport de la nature et de la grâce. La grâce joue dans le sujet en fonction des lois de sa nature, et c'est pourquoi la grâce ne joue pas chez l'ange de la même manière que chez l'homme. Le mécanisme de la nature commande toujours le mécanisme de la grâce.³⁴

(c) Ce *statim* se place au tout premier instant de l'existence de l'ange qui est créé bienheureux, parce que créé *en acte* de sa perfection spirituelle ontologique et *en acte* d'une volonté conforme à la volonté de Dieu.

(d) En son premier instant l'ange est préparé à se fixer librement dès son second instant. Il se fixera en son éternité heureuse ou malheureuse des le choix du second instant. Tout se suit. — De manière plus explicite: l'ange est parfait en sa nature et en son vouloir au premier instant de son existence, il est alors bienheureux parce que moralement bon, pour autant que le comporte ce premier instant. Mais pour être con-

³⁴ « Homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus: et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem, quam angelo » (a. 5, ad 1m). — « De natura angeli est, quod statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius, qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur » (*ibidem*, ad 3m).

firmé en béatitude (et, s'il est créé en état de grâce, pour entrer ainsi dans la joie de la vision béatifique), l'ange doit choisir en son second instant, de manière décisive, pour ou contre Dieu, Souverain Bien. Il se fixe alors soit dans son bonheur, soit dans son malheur éternel.³⁵

(c) L'ange doit bien ainsi à sa nature d'ange d'être fixé pour l'éternité par un seul et unique choix.

L'article 6 de la question 62 nous redit que les anges ont reçu la grâce et la gloire d'une manière proportionnée à leur capacité naturelle. — L'article 7 énonce à nouveau le principe fondamental du respect de la nature par la grâce : la connaissance et l'amour naturels demeurent chez les anges bienheureux, car la béatitude surnaturelle vient non pas détruire mais ennoblir la nature.³⁶

³⁵ Au corps de l'article 6, saint Thomas nous donne des précisions sur le degré de certitude qu'il accorde à sa propre thèse, affirmant que l'ange a péché dès son second instant : 1) Si l'on admet que l'ange a été créé en état de grâce et que dès le premier instant de son existence il a pu faire un acte libre, il est nécessaire de dire que le démon a péché « *statim post primum instans suae creationis* ». — Or, saint Thomas estime que cette conclusion-ci est « *probabilior et sanctorum dictis magis consonans* », et il admet tout à fait les prémisses dont elle découle nécessairement. — 2) « *Si vero ponatur, quod Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsam* ». — En ces deux hypothèses, en effet, l'ange n'aurait péché qu'en son troisième instant.

Première hypothèse : au premier instant l'ange n'a pas la grâce, mais il est bon « [quia] operatio quae simul incipit cum esse rei est ei ab agente a quo habet esse » (art. 5, c.) ; au second instant il reçoit la grâce et ne peut pas pécher sous l'infusion même de la grâce, par une raison analogue à celle qui vient d'être donnée (voir ci-dessous, note 36, la citation de I-II, q. 113, a. 3, c.). — *Seconde hypothèse* : au premier instant l'ange a la grâce, mais il ne fait aucun acte libre ; au second instant il pose l'acte libre initial que saint Thomas lui attribue au premier instant. En ces deux hypothèses (que saint Thomas ne fait pas siennes), l'ange ne péchera donc qu'au troisième instant.

Saint Thomas traite explicitement des instants du drame angélique q. 63, a. 5 et 6. — Au premier instant l'ange ne pouvait pas pécher « *per inordinatum actum liberi arbitrii* », parce que, « *illa operatio quae simul incipit cum esse rei est ei ab agente a quo habet esse* » (a. 5, c.), et l'ange était créé par Dieu. Mais il pouvait mériter : « *Quidquid est in merito est a Deo, et ideo in primo instanti suae creationis angelus mereri potuit* » (a. 5, ad 3m). — « *Omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt* » (a. 5, ad 4m). Au second instant les uns ont péché, les autres non : « *In primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni a malis distincti* » (a. 6, ad 4m). — « *Quidam eorum statim impedimentum praestiterunt suae beatitudinis, praecedens meritum mortificantes ; et ideo beatitudine quam meruerunt sunt privati* » (a. 5, ad 4m). En bref : « *Nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini praestitisset [angelus], fuisset firmatus in bono* » (a. 6, ad 3m).

³⁶ Voir CSJT, pp. 322-323. — Question 62, article 8 : l'ange bienheureux ne peut plus pécher. Voir CSJT, pp. 323-324. Article 9 : l'ange bienheureux ne progresse pas dans la béatitude. « *Ei autem quod est in ultimo termino non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde charitatis imperfectae, quae est viae, est mereri ; charitatis autem perfectae non est mereri, sed potius praemio*

La question 63 est consacrée au péché de l'ange : « Considerandum est quomodo angeli facti sunt mali ».

L'ange peut-il pécher (a. 1)? La réponse est affirmative, sans distinction, sans réserve. La doctrine n'a pas varié d'un iota. La formulation est plus heureuse que jamais. L'équation est explicite entre règle de moralité, volonté divine et fin dernière.

« Respondeo dicendum, quod tam Angelus, quam quaecumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturae hoc convenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae [...] Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cujuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis: sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris; ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus » (q. 63, a. 1, c.).³⁷

frui » (q. 62, a. 9, ad 1m). — La charité ennoblit la nature, elle ne la fausse ni ne la détruit, qu'il s'agisse du choix librement méritoire ou de la jouissance de Dieu.

Il est suggestif de rappeler ici avec quel doigté, avec quel scrupule pourrait-on dire, saint Thomas applique le principe fondamental du respect de la psychologie de la nature par la grâce dans les cas différents du baptême conféré soit aux enfants ou aux *amentes* qui n'ont jamais eu l'usage de la raison, soit aux *amentes* qui ont eu cet usage : « [...] Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque [...] et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii. Sed ita infundit donum gratiae justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, quae sunt hujus motionis capaces » (I-II, q. 113, a. 3, c.). — « Pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii; et ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animae ipsorum; hoc autem non fit sine Sacramento [...] et eadem ratio est de furiosis et amentibus qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt: sed si quis aliquid habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat, vel per infirmitatem vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per Baptismum exterius abhbitum, aut per aliquod aliud Sacramentum, nisi prius habuerit Sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit » (*ibidem*, ad 1m).

Cela nous confirme que saint Thomas ne pouvait pas admettre qu'un ange naturellement fixé pour toujours de manière nécessaire en sa fin dernière morale, fût pourtant dégagé d'une telle confirmation dans le bien, par une vocation d'ordre surnaturel. — Voir RFPA, pp. 58-64 et CSJT, pp. 318-322.

³⁷ Les réponses aux deux premières objections renouvellent aussi des points de doctrine déjà fréquemment donnés : « In angelis non est potentia ad esse naturale: est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem ad hoc, quod convertantur in hoc, vel in illud. Et quantum ad hoc potest in eis esse malum » (q. 63, a. 1, ad 1m). « Corpora coelestia non habent operationem, nisi naturalem. Et ideo, sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum; ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum » (ad 2m).

La troisième objection a occasionné bien des discussions.³⁸ Comptenu du contexte précédent, comme des textes qui suivent, saint Thomas énonce ici tout simplement, pensons-nous, les vérités que voici : a) il y a chez l'ange un amour naturel et nécessaire de Dieu qui se maintient jusque chez le damné;³⁹ mais b) la conversion de l'ange à sa béatitude surnaturelle n'est pas d'un ordre nécessitant (elle n'est pas encore la vision béatifique), elle procède d'un libre choix, d'un amour gratuit. Et, nous l'avons vu, si l'ange peut pécher en état de grâce, c'est qu'il le peut *par nature*, même sans être en état de grâce (non pas, il est vrai, au premier, mais au second instant). Le texte présent ne fait aucune difficulté particulière.

La quatrième objection porte sur le mécanisme même du péché de l'ange : le péché suppose l'erreur, mais avant de pécher l'ange ne pouvait pas se tromper. Comment l'ange a-t-il pu pécher ? A la différence de l'homme, l'ange ne pouvait pas pécher en choisissant quelque chose de mauvais en soi ; il ne pouvait choisir que son propre bien, mais ce bien, il pouvait *ne pas le référer* à la règle supérieure de la divine volonté :

« Et hujusmodi peccatum non praeequit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum, quae considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis » (q. 63, a. 1, ad 4m).

Aussi bien, le péché de l'ange n'a-t-il pu être qu'un péché d'orgueil (q. 63, a. 2, c.). Dieu demandait à l'ange l'*affectus amoris*, dans l'humble reconnaissance de sa condition de créature. Les mauvais anges le lui

³⁸ Voir COURTÈS, PA, pp. 151-152. — Cette objection est ainsi formulée : « 3. *Praeterea*. Id, quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis, quod moveantur motu dilectionis in Deum ; ergo hoc ab eis removeri non potest : sed diligendo Deum non peccant ; ergo angeli peccare non possunt ». — Saint Thomas répond : « *Ad tertium* dicendum, quod naturale est angelo, quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed, quod convertatur in ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando » (q. 63, a. 1, ad 3m).

³⁹ Voir I, q. 60, a. 3 et CSJT, pp. 363-366. — Saint Thomas écrira plus tard de manière précise au sujet des damnés : « Unde oportet quod intellectus hominis in illa extrema miseria constituti, aliquam cognitionem Dei habeat, et aliquam Dei dilectionem ; secundum scilicet quod est principium naturalium perfectionum, quae est naturalis dilectio, non autem secundum quod in se ipso est, neque secundum quod est principium virtutum, seu etiam gratiarum, et quorumcumque bonorum quibus intellectualis natura ab ipso perficitur, quae est perfectio virtutis et gloriae » (*Compendium Theologiae*, I Pars, cap. 174, ed. VERARDO, Marietti, 1954, n. 345, pp. 81-82). Ce texte mérite de retenir notre attention.

ont refusé. Quoi qu'il en soit des manières dont on interprète le péché de l'ange appelé de fait à une vocation surnaturelle, l'ange révolté « appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei » (q. 63, art. 3, c.). Le mauvais ange ne voulut pas reconnaître le souverain domaine de Dieu.

La peccabilité de toute créature, celle même du plus beau des anges, est clairement réaffirmée à l'article 7, et toujours pour la même raison fondamentale :

« Ipsa vero creatura intellectualis dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi. Sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit ager propter finem » (q. 63, a. 7, ad 2m).⁴⁰

L'article 1 de la *question 64* relative à la peine des démons est particulièrement suggestif pour autant qu'il insiste, sous l'angle de la damnation, sur une vérité déjà maintes fois répétée sous l'angle du péché, à savoir que l'ange est, en sa propre nature, l'analogue d'un corps céleste qui ne peut provoquer aucun désordre à son propre niveau, dans ses structures ontologiques. L'unique désordre qu'il pouvait introduire du point de vue de sa nature spirituelle, c'était, dans sa *volonté*, celui du refus de l'*amour* à l'égard de Dieu, *super naturam*, car aucune créature spirituelle n'est dispensée du devoir moral d'aimer Dieu librement.

La connaissance naturelle de Dieu par l'ange demeure donc intègre en celui-ci même après sa révolte haineuse.⁴¹ C'est bien le signe que cette connaissance ne suffisait pas à engendrer infailliblement chez l'ange la rectitude morale. Tout se passe toujours d'une manière conforme au mécanisme psychologique de la nature angélique :

« [...] boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum, et conditionem suae naturae [...] » (q. 64, a. 2, ad 1m).

⁴⁰ De même à l'article 7 encore : « Quaecumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi » (q. 63, a. 7, ad 3m). — « [...] Probabile est, quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt [...] In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest [...] » (a. 9, ad 3m).

⁴¹ « Cognitio veritatis [...] quae habetur per naturam [...] in daemonibus nec est ablata, nec diminuta : consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens. Propter simplicitatem autem suae substantiae a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur : sicut homo punitur per subtractionem manus, aut pedis, aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius [...] quod dona naturalia in eis integra manent ; unde naturalis cognitio in eis non est diminuta » (q. 64, a. 1, c.). — Voir *ibidem*, ad 2m.

Peut-il y avoir en l'ange révolté crainte, douleur et joie? Au titre de passions sensibles, non, mais au titre d'actes de la volonté (*simplices actus voluntatis*), oui. Il y a en eux ainsi une grande douleur, car il est de la raison même de la peine de répugner à la volonté, et ils se sont privés par leur faute de la béatitude qu'ils désirent naturellement (art. 3). Ils ne souffrent pas de leur faute comme telle, mais de la peine endurée à cause de cette faute (*ibidem*, ad 3m).

Saint Thomas est logique avec lui-même : l'ange était heureux en son premier instant, car il était alors de bonne volonté, c'était sa perfection « *secundum tempus illud* » (In II *Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, c.), mais cette béatitude ne pouvait durer que pour autant que durerait la rectitude de sa volonté. Conformément à sa nature, l'ange devait choisir pour ou contre Dieu, en toute hypothèse, au second instant. Il pouvait alors ruiner ou consacrer son bonheur pour l'éternité.

VII

COMMENTAIRES DE JOB ET DE L'EVANGILE DE SAINT JEAN (1259-72)

Saint Thomas commente le verset de Job : « *Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in angelis suis reperit pravitatem* » (IV, 18).

Le péché des anges ne peut pas être mis en doute :

« *Quae quidem sententia secundum doctrinam Catholicae Fidei plana est : tenet enim Fides Catholica omnes Angelos bonos fuisse creatos : quorum quidam per propriam culpam ceciderunt a statu rectitudinis ; quidam vero ad maiorem gloriam pervenerunt* » (In *Job*, IV, lectio 3, éd. Vivès, vol. XVIII, p. 32).

La chute des anges est pourtant fort mystérieuse, et tout d'abord, en raison même de leur caractère contemplatif.

« *Quod autem Angeli a statu rectitudinis ceciderunt, mirum videtur propter duo : quorum unum pertinet ad vitam contemplativam, aliud ad vitam activam ipsorum. Ex vita enim contemplativa videtur quod [in] Angelis deberet esse stabilitas : manifestum est enim, quod causa mutabilitatis est potentia, causa immutabilitatis est actus ; est enim de ratione potentiae, quod se habeat ad esse et non esse ; sed secundum quod aliquis magis perficitur ab actu, firmiter fit in illo ; id vero quod secundum se actus est, omnino immutabile est* » (*ibidem*).

Mais, pour qui veut bien y réfléchir, Dieu seul est strictement immuable, et donc impeccable. Il n'y a pas de créature impeccable, et la raison de l'effective peccabilité de toutes les créatures angéliques se prend tout simplement du fait qu'elles ne sont pas l'acte pur. Elles sont au Souverain Bien comme la puissance à l'acte. Elles ne sont pas le Bien, elles ne lui sont pas connaturelles :

« Sciendum est autem, quod sicut materia comparatur ad formam ut potentia ad actum, ita voluntas ad bonum : id ergo quod est ipsum bonum, scilicet Deus, omnino immutabile est. Ceterarum vero naturarum voluntates, quae non sunt ipsum bonum, comparantur ad ipsum ut potentia ad actum : unde quanto magis inhaerent ei, tanto magis stabiliuntur in bono ; et ideo cum Angeli inter ceteras creaturas magis et propinquius Deo videantur inhaerere, utpote ipsum subtilius contemplantes, stabiliores inter ceteras creaturas videntur ; et tamen non fuerunt stabiles ; unde multo minus inferiores naturae, scilicet homines, quantumcumque Deo inhaerere videantur ipsum colendo, quod est ei servire, stabiles judicari non possunt » (*ibidem*).⁴²

Saint Thomas s'étend assez longuement sur le péché de l'ange en son commentaire sur saint Jean, VIII, 44 : *Et in veritate non stetit*. Il écrit notamment :

« *Et in veritate, scilicet justitiae, non stetit, quia deseruit ordinem suae naturae, qui erat ut Deo subiiceretur, et per eundem beatitudinem suam et naturalis desiderii complementum consequeretur. Unde dum hoc per se consequi voluit, a veritate cecidit* » (*In Joannem, IV, Lect. 6 ed cit., n. 1245*).

Si l'on n'admet pas — et nous ne l'admettons pas, — que saint Thomas ne connaisse pour l'ange qu'une seule béatitude possible en droit, la vision béatifique, ce texte a l'avantage d'exprimer, à tout le moins im-

⁴² Saint Thomas écrit plus loin : « Hoc [...] aliqui [angeli] per gratiam assecuti sunt, ut immobiliter Deo inhaereant ; ipsum per essentiam videntes, et secundum hoc etiam aliquibus hominibus, quamvis sint inferioris naturae quam Angeli, per gratiam conceditur etiam in hac vita, quod sint a pravitate peccati immunes » (*ibidem*). — Saint Thomas dit encore : « Manifestum est autem ex praemissis, quod apud Job et amicos eius eadem erat opinio de daemonibus quam nunc Ecclesia catholica tenet, ut scilicet ex angelica dignitate per peccatum corruerint [...] et sicut homo per peccatum decidit a ratione dignitatis, et contra rationem agens irrationabilibus comparatur, ita etiam diabolus per peccatum avertens se a supremis et intelligibilibus bonis, dum principatum super inferiora et terrena appetit, animalibus brutis comparatur » (*In Job, XI, lectio 2 ed. cit., p. 212*).

plicitement, que, même dans l'ordre naturel, l'ange ne pouvait être confirmé dans sa beatitude initiale, que par le choix pleinement délibéré de l'amour de Dieu.⁴³

VIII

LA QUESTION DISPUTÉE DE MALO (1269-72)

Saint Thomas traite abondamment du péché de l'ange dans la question 16 du *de Malo*. Il touche à la fin de sa carrière.

1. Le principe de la *peccabilité de toute créature intelligente*, fût-elle angélique est clairement rappelé. Cette peccabilité est une résultante de l'inadéquation de toute créature spirituelle à la règle infiniment transcendante de la moralité. De ce point de vue, l'article 2 de cette question 16 est un chef-d'oeuvre.⁴⁴ Un *appetitus* ne peut devenir mauvais que dans la mesure où il ne se conforme pas à la règle supérieure à laquelle il doit se soumettre :

« *Sciendum est ergo, quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quaedam in appetibile ; et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita et appetitus sensitivus, vel rationalis, sive intellectivus sequitur formam apprehensam : non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur ; sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio huius appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula » (a. 2, c.).*

⁴³ Non seulement saint Thomas réfute ensuite la thèse manichéenne en affirmant que l'ange n'a pas été créé mauvais, mais il nie qu'en son premier instant l'ange ait pu passer du bien au mal : « Sed dicendum est quod in primo instanti suae creationis, non potuit esse malus. Cuius ratio est, quia nullus actus habet rationem peccati, nisi in quantum est praeter rationem naturae agentis voluntarii. In quolibet autem ordine actuum prius est actus naturalis ; sicut in intelligendo, primo intelliguntur prima principia, et per ipsa intelliguntur alia, et, in volendo similiter, primo volumus ultimam perfectionem et ultimum finem, cuius appetitus nobis naturaliter inest, et propter ipsum appetimus alia. Quod autem secundum naturam fit, non est peccatum. Impossibile est ergo quod primus actus diaboli fuerit malus. Fuit ergo diabolus in aliquo instanti bonus, sed *in veritate non stetit*, id est non permansit. Ad illud autem quod dicitur I. Jo., III, 8 ; *Diabolus ab initio peccavit*, dicendum quod ab initio quidem peccavit ; quia ex quo incepit peccare, nunquam desiit » (*ibidem*, n. 1246). — Ce texte va tout à fait dans le sens développé par JACQUES MARITAIN, ER, pp. 222-239, sur l'instant de la nature et l'instant de la liberté.

⁴⁴ « *Utrum daemones sint natura mali, an voluntate* ».

En conséquence, aux deux extrêmes de la hiérarchie des êtres, ni Dieu (par surabondance de perfection), ni les animaux (par défaut de perfection) ne peuvent pécher :

« Si non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu ; et hoc quidem contingit in *duobus*. Apprehensio enim *bruti* animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat ; et ideo in eius appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur huiusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam. Unde Dionysius dicit IV cap. *de divin. Nomin.*, quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam *intellectus divinus* non habet superiorem regulam qua dirigi possit ; ideo in appetitu eius seu voluntate non potest esse malum » (*ibidem*).

L'homme est complexe : il peut pécher dans la mesure même où il ne soumet pas ses sens à la raison, — et celle-ci à Dieu :

« *In homine* autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda : nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. *Uno modo* quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem ; et secundum hoc Dionysius dicit IV cap. *de divin. Nomin.*, quod malum hominis est praeter rationem esse. *Alio modo* quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam ; et secundum hoc Ambrosius dicit (lib. *de Paradiso*, cap. VIII), quod peccatum est transgressio legis divinae » (*ibidem*).

L'ange peut pécher dans la mesure même où devant se soumettre à la règle de la sagesse divine qui lui est supérieure, il ne le veut pourtant pas :

« *In substantiis* autem a corpore *separatis* est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiae divinae ; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulae, scilicet sapientiae divinae ; et per hunc modum daemones facti sunt voluntate mali » (*ibidem*).

Cette règle supérieure *excedit gradum angelorum* (*ibidem*, ad 1m), est *supra naturam eorum* (a. 5, c.). Les *supernaturalia* par rapports auxquels l'ange peut pécher (a. 4, c. ; a. 5, ad 10m ; a. 6, ad 5m, etc.) peuvent signifier soit la règle supérieure de la sagesse divine, infiniment transcen-

dante par rapport à toute nature créée, soit les richesses de la vision béatifique (dans l'hypothèse historiquement vérifiée de l'élévation à l'ordre surnaturel).

La nécessité morale de reconnaître avec amour la souveraineté de la Sagesse divine en même temps que la liberté psychologique de ne pas le faire, sont donc inscrites dans la nature même de l'ange.⁴⁵

2. Du point de vue de la *connaissance* et de la *volonté*, si l'ange peut pécher contre Dieu, c'est précisément parce que l'ange ne connaît pas Dieu d'une intuition connaturelle à Dieu, mais seulement d'une manière inadéquate, analogique, qui permet le jeu de la liberté :

« Sic ergo intellectus angeli habet quidem totalitatem in obiecto per comparationem ad nostrum intellectum, qui ex diversis singularibus colligit formam universalem. Intellectus vero angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit ; et tamen intellectus angeli per comparationem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo obiecto. Nam *intellectus divinus* comprehendit universaliter totum ens et totam veritatem in uno ; unde intellectus eius est omnino immutabilis secundum suam operationem ; non enim habet unde de uno ad aliud transeat, quia omnia simul in uno considerat. *Intellectus vero angeli*, quia non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de uno in aliud pertransire. Tamen quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit » (a. 2, ad 6m).

Et saint Thomas enchaîne aussitôt, soulignant le rapport naturel de ce mode de connaissance à la peccabilité :

« Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus. Unde non est inconveniens si voluntas angeli de bono in malum mutetur » (*ibidem*).

Le bien moral est fonction du Bien divin et le péché est précisément affaire de volonté à l'égard de Dieu :

« Appetere finem et movere in ipsum praecipue convenit voluntati : et hoc impeditur per peccatum ; et ideo peccatum magis respicit voluntatem quam intellectum » (a. 6, ad 6m).

⁴⁵ « Ex hoc quod aliquid est ex nihilo, sequitur quod sit secundum aliquid vertibile ; non tamen oportet quod sit vertibile quantum ad omnia. Corpora quidem caelestia mutabilia sunt secundum locum, sed non secundum substantiam. Et similiter intellectus angeli ex hoc quod est ex nihilo, potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem : quia etiam voluntas angeli circa huiusmodi potest peccare, ut supra habitum est » (a. 6, ad 5m).

« Daemon peccavit voluntate deficiente, et ipse defectus voluntatis est peccatum eius : sicut homo currit corpore suo moto, et ipse motus corporis est cursus eius » (a. 2, ad 12m).

« Peccatum dicitur esse desertio meliorum, quantum ad aversionem, quae formaliter complet rationem peccati. In peccato autem diaboli aversio attenditur non quantum ad id quod appetiit, sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine divinae iustitiae. Et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula divinae iustitiae quam regula voluntatis angelicae » (a. 3, ad 10m).⁴⁶

3. A la différence de l'homme, l'ange ne peut introduire ni vouloir introduire aucun *désordre de nature* au sein de lui-même. C'est si vraie, même déchu, l'ange conserve intacte l'harmonieuse beauté de sa nature comme telle.⁴⁷ La révolte du démon n'a pu être qu'une faute d'orgueil dans le refus d'aimer, et le démon n'est laid, difforme et malheureux que par son refus de l'amour. Sur l'intégrité métaphysique de la nature angélique, l'article 3 est capital.⁴⁸ L'ange était trop intelligent pour pouvoir désirer devenir Dieu lui-même :

« Intellectus eius non poterat apprehendere aequalitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in *I de Caelo et Mundo* ; unde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam aequalitatem » (a. 3, c.).

L'ange ne pouvait pas non plus désirer se soustraire métaphysiquement à l'influx divin :

« Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset *Deo subiectus* : tum quia hoc est impossibile, nec potuit

⁴⁶ « Secundum Dionysium IV cap. *de divin. Nomin.*, bonum causatur ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus ; et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum. Unde non sequitur, si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis. Quamvis etiam dici possit quod et appetitus esse rectus aliqua falsa cognitione praecedente, puta cum aliquis exhibet honorem paternum ei quem falso putat patrem. Et similiter appetitus perversus semper est cum aliqua falsitate *practicae cognitionis* » (a. 6, ad 11m. — C'est nous qui soulignons).

⁴⁷ « Sicut ergo nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota, ita nec angelo potest inesse falsa opinio circa quaecumque quae naturali eius cognitioni subsunt. Et quia peccando diabolus proprietatem naturae suae non amisit, sed data naturalia in eis manent integra et splendidissima, ut Dionysius dicit cap. IV *de divin. Nomin.*, consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his quae pertinent ad eius naturalem cognitionem » (a. 6, c.). — « Quia culpa non directe opponitur naturae, inde est quod daemones, per peccatum non incurrerunt falsitatem quantum ad naturalem cognitionem » (*ibidem*, ad 7m, in contrarium).

⁴⁸ « *Utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam* ».

in eius apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet; *tum* etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subiectus non esset » (*ibidem*).

C'est dans ce contexte montrant que l'ange ne pouvait rien vouloir de métaphysiquement absurde que saint Thomas poursuit immédiatement avec force et clarté :

« Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc eius malum consistere non potuit: malum enim non invenitur in his quae sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX *Metaph.* Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid super-naturale » (*ibidem*).

L'ange n'a donc pas pu pécher en allant, comme l'homme, contre l'ordre de sa *nature* à son propre niveau. Mais cela n'empêchait pas l'ange d'être *simpliciter* capable de pécher, et cela pour la raison rappelée ci-dessus à l'article 2 : la transcendance surnaturelle de la règle de la moralité par rapport au *vouloir* angélique. L'ange pouvait aussi pécher en refusant éventuellement des biens spécifiquement surnaturels (car ceux-ci n'intègrent pas métaphysiquement sa propre nature). Ici, saint Thomas ne fait que reprendre, dans les perspective du fait de l'élévation à l'ordre surnaturel, ce qu'il a toujours enseigné sur la perfection de la nature angélique.⁴⁹ *Rien* n'autorise à conclure que sa pensée soit maintenant devenue la suivante : l'ange *ne* peut effectivement pécher *que* s'il est en état de grâce.

⁴⁹ Voir RFPA, pp. 75-76. — « In daemonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appeterent aliquod malum sibi quasi bonum: quia propter simplicitatem naturae ipsorum, non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum unam partem quod non sit eis bonum secundum aliam » (a. 2, ad. 9m). « Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum [angelorum] immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent » (a. 5, c.). — « Peccatum daemonis non provenit ex defectu rationis qui haberet rationem contrarietatis, non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso, sed solum ex defectu qui habuit rationem negationis in quantum scilicet voluntas eius non fuit regulata regula divini regiminis. Qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente » (a. 2, ad 7m). — L'obligation morale d'aimer Dieu librement est inscrite en toute créature angélique.

4. L'enseignement suivant sur *les instants de la création et du choix* de l'ange nous confirmeront les perspectives de notre lecture.⁵⁰ L'ange ne pouvait pas pécher au premier instant de son existence, mais au second seulement, alors qu'il devait librement choisir pour ou contre Dieu. Ayant rappelé que de fait l'ange a péché contre une vocation surnaturelle gratuite, saint Thomas précise :

« Manifestum est autem quod motus angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam. Et ideo oportuit quod angelus in primo instanti suae creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet ; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti » (a. 4, c.).

Nous reconnaissons ici la transcendance divine du Souverain Bien, de droit et de fait, à l'égard de l'ange, quoi qu'il en soit, de fait, de l'appel ou non à la vision béatifique : si l'ange ne peut pas s'élever à l'ordre surnaturel *per id quod est sibi connaturale*, c'est néanmoins par là même qu'il se pose nécessairement le problème de sa fin dernière.

Suit une précision de plus intéressantes sur le caractère du bonheur dans lequel l'ange fut créé :

« Et ideo angelus in primo instanti suae creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso. Unde Augustinus dicit IV *Super Genes. ad litteram*, quod post vesperam primae diei fit mane cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriae naturae, quae non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quae est ipse Deus, cuius contemplatione formatur » (*ibidem*, c.).

Saint Thomas n'a jamais dit et ne dit pas là plus qu'ailleurs qu'au premier instant de son existence l'ange fût en état de conversion parfaite à Dieu dans l'ordre naturel, mais non dans l'ordre surnaturel. Il demeure toujours fidèle au principe fondamental du respect de la nature par la grâce : en son premier instant l'ange n'est pas en état de conversion définitive à Dieu. C'est la connaissance de sa propre nature qui pose à l'ange le problème de sa destinée morale (*post cognitionem propriae naturae*). L'ange ne peut pas ne pas être le miroir conscient

⁵⁰ « *Utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suae creationis* » (art. 4).

de l'essence divine, et c'est à ce titre qu'il doit aimer Dieu librement. Telle est la loi de nature inscrite au « coeur » de l'ange.⁵¹

Le jeu de ces instants tient à la nature même de l'ange :

« Hoc quod angelus non potuerit in primo instanti peccare, non fuit neque propter defectum alicuius potentiae qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem quae postmodum fuerit subtracta ante peccatum ; sed *propter ordinem actus* : quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet *ad suam naturam*, et postmodum moveretur *in supernaturalia* per conversionem vel aversionem » (a. 4, ad 3m. — C'est nous qui soulignons).

Saint Thomas s'appuie encore sur le principe du respect de la nature par la grâce pour expliquer le caractère immuable du choix de la fin dernière, au terme du *status viatoris* :

« Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae, consequens est ut immobiliter angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni » (a. 5, c.).⁵²

⁵¹ Saint Thomas nous précise quel fut, quel pouvait et quel devait être l'amour de Dieu chez l'ange en son premier instant : « Diligere se propter Deum, in quantum est obiectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiae, est actus caritatis. Sed diligere Deum super omnia, et se propter Deum, in quantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturae, competit naturaliter non solum creaturae rationali, sed etiam brutis animalibus, et corporibus inanimatis, in quantum participant naturali amore summi boni, ut Dionysius dicit IV cap. *de divin. Nomin.* Et hoc modo angelus in primo instanti suae creationis se dilexit propter Deum » (a. 4, ad 15m). — L'ange le fit alors, bien entendu, d'une manière bonne, consciente et voulue, mais non *décisive* du point de vue moral. « Angelus in primo instanti suae creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum in quantum est auctor naturae, quia, ut dicitur in lib. *de Causis*, intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam ; non tamen tunc ferebatur in Deum, secundum quod est auctor gratiae » (*ibidem*, ad 14m). — Il ne s'agissait pas alors de l'élection décisive de la vie morale de l'ange. Réservée au second instant en toute hypothèse, cette élection fut de fait celle d'un sujet en état de grâce.

Au sujet des divergences d'interprétation relatives à la nature du mérite de l'ange au premier instant selon saint Thomas, (mérite appelé par le P. PÈGUES acte nécessairement méritoire, par BILLUART mérite initial et imparfait, par MARITAIN mérite inefficace) voir notamment JOURNET, *art. cit.*, pp. 456-458 (dans le sens de BILLUART), MARITAIN, *ER*, pp. 223-229, p. 228, note 1 (contre BILLUART) et surtout de nouveau JOURNET, *L'aventure des Anges, Nova et Vetera* 33 (1958), pp. 127-143, où l'auteur a changé d'avis et refondu son texte de 1953 dans le sens de MARITAIN. L'analyse théologique de Mgr. JOURNET, particulièrement documentée, vient enrichir les vues de MARITAIN (en se situant aisément dans les perspectives de CSJT, pp. 355-356). Mgr. JOURNET lève nos dernières hésitations et nous sommes heureux d'adopter ses conclusions subtiles et nuancées.

⁵² Saint Thomas poursuit : « [Angeli] immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris ; unde non

Si l'ange ne peut pas pécher contre sa propre nature, au niveau même de celle-ci, il peut pécher contre Dieu en lui refusant l'hommage d'une *élection* d'amour, moralement commandée par sa condition de créature, *ex his quae sunt secundum naturam* :

« Operatio quam habet res in principio sui esse, congruit naturae ipsius ; et ideo oportebat quod retorqueretur *in auctorem naturae*. Sed postmodum poterat moveri *ex his quae sunt secundum naturam*, in alia, vel bene vel male ; et hoc non oportebat referri ad auctorem naturae, sed *in voluntatem angeli peccantis* » (a. 4, ad 4m. — C'est nous qui soulignons).

« En ce qui concerne la transcendance divine à l'égard de l'Ange et de ses biens de nature, écrit Jacques Maritain, ce que (saint Thomas) dit de Dieu auteur de l'ordre surnaturel est également vrai de Dieu auteur de l'ordre naturel (en particulier tout l'article 2 de la q. 16 du *de Malo* et le chap. 109 du livre III de la *Summa contra Gentiles* peuvent se lire aussi bien du point de vue de l'Ange supposé dans l'état de nature que de celui de l'Ange créé dans la grâce) » (ER, p. 218, note 2. — Voir en sens contraire PA, p. 161 et TA, p. 159 et p. 164).

Dans le *de Malo*, saint Thomas se place explicitement sur le terrain *de fait* de l'élévation de l'ange à l'ordre surnaturel, mais *aucun des principes* qu'il invoque là ne permet de conclure qu'il voit dans cette situation de fait une condition *sine qua non* de l'effective peccabilité de l'ange, bien au contraire. Le jeu de la grâce ne détruit pas le jeu de la nature, ni ne le détériore : il le suppose et s'y conforme, il tend à l'ennoblir, sans donc le violenter.

IX

LE COMPENDIUM THEOLOGIAE (1272-73)

Quelques textes particulièrement denses du *Compendium theologiae*, testament théologique de saint Thomas, méritent de couronner notre enquête.

pertinet ad rationem divinae sapientiae ut ulterius daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant : quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum » (*ibidem*. — Voir aussi ad 6m).

L'ange est d'une nature si parfaite qu'il ne peut introduire aucun désordre en celle-ci, à son propre niveau :

« Substantiae simplices bonum naturae in qua subsistunt amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiae vero compositae, quia non sunt suae formae nec suum esse, bonum naturae amissibiliter habent, nisi in illis in quibus potentia materiae non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus coelestibus patet » (*I Pars*, cap. III, ed. cit., n. 220, p. 54).

Mais, si parfaite soit sa nature, l'ange peut pécher. Dieu seul est impeccable :

« Cuius igitur volentis natura est ultimus finis voluntatis ipsius, in hoc defectus voluntariae actionis contingere non potest. Hoc autem solius Dei est : nam eius bonitas, quae est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est ultimus finis voluntatis eorum : unde potest in eis defectus voluntariae actionis contingere *per hoc quod voluntas remanet fixa in proprio bono non tendendo ulterius in summum bonum*, quod est ultimus finis. In omnibus igitur substantiis intellectualibus creatis potest defectus voluntariae actionis contingere » (*ibidem*, cap. III, n. 222, p. 55. — C'est nous qui soulignons).

L'ange, comme l'homme, peut donc pécher, à une seule différence près cependant, du point de vue de leur confirmation dans le bien ou de leur obstination dans le mal : le choix de l'ange est unique (ce qui tient à la perfection de sa nature), tandis que l'homme peut se reprendre, au cours de sa vie sur la terre :

« Homo in natura intellectuali cum Angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum sicut et in hominibus [...] *Hoc tamen solum inter homines et Angelos differt*, quod confirmationem voluntatis in bono et obstinationem in malo, animae quidem humanae habent cum a corpore separantur [...], Angeli vero quando *primo cum voluntate deliberata* sibi finem praestituerunt vel Deum vel aliquid creaturae, et *ex tunc* beati vel miseri facti sunt » (*ibidem*, cap. 184, n. 360. — C'est nous qui soulignons).

Saint Thomas a résumé là son enseignement de toujours. Et dans l'une de ces propositions claires et denses dont il a le secret saint Thomas nous livre, à propos de l'âme humaine, le sens profond de la confirmation dans le bien comme de l'obstination dans le mal, pour toute

créature spirituelle : se *complaire* pour toujours soit dans l'amour soit dans la haine :

« Anima igitur quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum, sive sit malum » (*ibidem*, cap. 174, n. 346).

* * *

Saint Thomas n'a donc jamais varié dans la solution apportée au problème qui nous occupe. Elevé ou non à l'ordre surnaturel, l'ange pouvait pécher.

Au commentaire des *Sentences*, le Docteur est tout à fait explicite sur l'énoncé même de sa thèse.

Dans les ouvrages suivants :

1) De manière négative : il ne dit jamais le contraire.

2) De manière positive :

a) Il fait toujours reposer ses conclusions sur les mêmes principes de base.

b) Il explicite davantage, ici ou là, les principes eux-mêmes.

c) Il répète notamment, de manière inlassable, sous une forme ou sous une autre que la grâce respecte le jeu psychologique de la nature.

On s'explique néanmoins très bien le contresens sur lequel repose l'interprétation que nous critiquons, dans la mesure où l'on tient compte des éléments suivants :

a) Les *supernaturalia*, le *super naturam*, ne s'appliquent pas seulement, comme on le croit, à la béatitude de la vision béatifique, mais aussi, d'abord et surtout au Souverain Bien, règle de moralité.⁵³ — Cela étant oublié, le contresens s'impose.

b) *L'ordo naturae* de l'ange ne signifie pas que celui-ci soit « dans l'ordre naturel », sans vocation effective à la vision béatifique. Cet *ordo naturae* vise les éléments dits *naturalia* qui demeurent *integra et splendidissima* jusque chez l'ange révolté.

c) Saint Thomas *senior* n'est plus aussi explicite, sur l'énoncé même de sa thèse, que saint Thomas *junior*. Il suppose acquis ce qu'il a dit *junior*. Il faut avoir lu le commentaire des *Sentences* et ne pas l'avoir

⁵³ Le péché comme tel, ressortit non pas à la psychologie mais à la moralité. Voir RFP, p. 85, n. 2.

oublié. Si saint Thomas se place dans la perspective de fait de l'élévation à l'ordre surnaturel, cela ne signifie pas du tout qu'il nie la possibilité d'une élection angélique non informée par la charité, bien au contraire.⁵⁴

Saint Thomas d'Aquin nous a donné la lumière sur une question « dont l'importance est cruciale » parce qu'elle concerne avant tout le rapport foncier de la grâce à la nature, puis la nature même du libre-arbitre, « la relation de la créature intelligente à sa fin ultime », la gravité du péché de l'esprit, la raison d'être d'une damnation qui ne mérite pas l'ombre d'une commisération, et c'est alors « sur les aspects les plus profonds du mystère du mal que porte le débat » (ER, p. 197).

Notre foi au dogme de l'enfer pour les anges révoltés comme pour les hommes mourant en état d'aversion coupable à l'égard de Dieu, en est éclairée. — Méprisé, l'amour de Dieu a des exigences de justice.

Il est toujours salutaire de remonter aux sources. Les paradoxe — attristant, contradictoire — d'un ange qui, posé dans l'existence, ne pourrait effectivement pécher qu'à condition d'être en état de grâce, n'a jamais effleuré la pensée du Docteur Angélique. C'est du moins notre conviction.

⁵⁴ A l'exception du premier jugement transcrit en italique, et que nous récusons, nous souscrivons volontiers à l'appréciation suivante de SUÁREZ sur la pensée même de saint THOMAS : « Divum Thomam respondeo, *in hoc puncto numquam satis mentem suam explicasse* : si autem considerentur rationes, et discursus, quibus ostendit Angelos potuisse peccare, tam in 1 p., q. 63, a. 2, quam 3 contra Gent., c. 109, et in q. 16, de Malo, et aliis locis, revera procedunt simpliciter de natura angelica secundum se spectata, et ex vi suae naturalis imperfectionis. Aliquando vero explicat magis D. Thomas hanc potentiam peccandi Angelorum, per ordinem ad finem supernaturalem, quia specialiter loquitur de Angelis, prout de facto procreati sunt, et a fine suo defecerunt : nunquam tamen huiusmodi Angelorum mutabilitatem ad illum statum, seu finem supernaturalem limitat » (*De Angelis*, lib. III, cap. VII, « Utrum voluntas Angeli in statu purae naturae sit libera, quoad speciem circa bonum honestum », etc., n. 11, ed. Vivès, 1856, t. II, p. 391).

Une fois n'est pas coutume : nous pensons qu'en ce problème métaphysique, c'est Suárez, et non pas la tradition de l'école dominicaine qui, pour le fond, est en accord avec saint Thomas (voir CSJT, p. 360, note 34). Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.

APPENDICE

I. Les confusions de Durand de Saint-Pourçain († 1334)

Textes à l'appui, le P. de Lubac nous le montre, les auteurs suivants ont enseigné qu'une créature naturellement impeccable était une contradiction dans les termes, à savoir : Gilles de Rome († 1306), Hervé Noël († 1323), Thomas de Strasbourg (c. 1345), Richard de Middleton († 1307) et Gauthier de Bruges († 1307). Dans Scot († 1308) demeure dans la même ligne, mais, en fin de compte, il est déterminé par des arguments d'autorité. Pierre d'Aquila († 1361) et Pierre d'Auriole († 1322) pensent toujours qu'« aucune volonté créée ne saurait être impeccable : *in hoc omnes concordant* ».

En historien de la théologie le P. de Lubac conclut : « Les grandes écoles se constituent, s'affrontent, se combattent ; mais notre problème les trouve unanimes, comme sur un point dont la tradition est à jamais fixée » (*Surnaturel*, Etudes historiques, Paris, Aubier, 1946, pp. 260-266, passim).

Que s'est-il passé dans la suite ?

En son commentaire sur les *Sentences*, Durand de Saint-Pourçain gauchit saint Thomas de manière grave. Un ange non appelé à une vocation surnaturelle et, de ce chef, impeccable n'est pas contradictoire : Dieu pouvait le créer et l'a peut-être créé. On en peut donner deux raisons : au niveau de sa propre nature l'ange ne peut rien ignorer, — l'analogie des corps célestes donne à penser qu'il existe aussi des esprits parfaits :

« 8. Dicendum ergo, quod eligibilia et circumstantiae eligibilium, aut deducuntur solum ex principiis legis naturae, aut deducuntur ex principiis et dictamine legis supernaturalis, puta fidei, vel disciplinae, si primo modo sic dicendum est quod Deus potuit facere, et forte fecit creaturam impeccabilem per naturam, cuius ratio est duplex. [...] Deus potest facere, et forte iam fecit creaturam quae actu cognoscit omnia speculabilia naturalia, et omnes eorum habitudines naturales, vel saltem dum cognoscit actu aliquod eius naturale actu, videt in eo omnes habitudines naturales et circumstantias, hoc enim ponitur de angelis, quod non per discursum, sed intu ivident in natura rei quaecumque ei attribuntur naturaliter, vel ab ea removentur [...] ».

« 9. Secunda ratio talis est, sicut est gradus in corporalibus, sic in spiritualibus : sed est aliquod corpus quod ex gradu suae naturae habet non solum quod sit in se perfectum, sed etiam in operatione actuali, quoad omnia illa quae sunt vel esse possunt, sic quod statim ut essent actioni ipsius subicerentur, ut patet de sole, vel saltem de corpore caelesti [...] » (*In Sententias*, II, d. 23, q. 1, « Utrum alicui creaturae possit conferri quod sit impeccabilis per naturam ». Thom. I, q. 63, ar. 1. Et infra in 3, d. 3, q. 4, nu. 5, ed. Antverpiae, MDLXVII, p. 168).

Cependant, nous l'avons vu, saint Thomas a toujours rejeté l'analogie des corps célestes pour justifier l'impeccabilité des anges, — et loin de réserver à la vision béatifique le qualificatif de « super naturam », il l'a toujours appliqué aussi à la règle même de la moralité. Mais Durand ne l'a pas vu, et, poursuivit-il,

c'est dans l'ordre d'une vocation surnaturelle de surérogation qu'aucune créature ne peut être impeccable :

« 10. Si autem aliquod iudicetur eligibile per deductionem factam ex altioribus principiis, puta fidei vel disciplinae, sic dico quod respectu talium non potest creatura esse impeccabilis per naturam, supposito quod legem hanc acceperit, alioquin contra eam peccare non posset, quia lex nullum ligat antequam data sit. Et hoc patet statim ex ipsa ratione terminorum, quia cognitio talium principiorum aut deductio ex ipsis non potest haberi per naturam [...] Et hoc concordat cuidam opinioni suprapositae de peccato Angeli, scilicet quod peccavit transgrediendo praeceptum disciplinae, sicut et homo » (*ibidem*).

En outre, Durand n'a vu ni pourquoi ni comment, saisie immédiate du Souverain Bien, la vision béatifique engendre infailliblement l'impeccabilité :

« 11. [...] Non tamen est possibile creaturae ex naturalibus considerare omnes circumstantias quae deducuntur ex principiis legis supernaturalis, etiam dato quod ex naturalibus posset videre Deum per essentiam, quia ut alias deducetur, videntes Deum per essentiam, non propter hoc vident ea quae ad eos pertinent, nisi eis revelentur (quod est gratiae). [...] Nec in beatis visio divina secundum se et absolute sufficit ad impeccabilitatem, ut dictum fuit, sed ratione revelationis gratiae qua unicuique revelantur omnia quae ad ipsum pertinent » (*ibidem*).

On s'explique dès lors que Durand puisse ne voir aucune contradiction dans une créature impeccable en l'ordre naturel :

« 14. [...] Dato quod creatura non possit videre Deum per essentiam ex puris naturalibus, tamen ex alio potest esse impeccabilis, ut dictum est [...] Et iterum non ponitur quod gratia vel gloria possint fieri connaturales alicui creaturae, sed quod potest talis creatura fieri a Deo quae tantum possit per suum lumen naturale quantum potest nunc beatus per lumen gloriae : sicut Deus posset creare oculum ita luminosum in se, quod videret sine exteriori lumine quidquid nos videmus cum adiutorio luminis » (*ibidem*).

Durand n'a pas le sens des raisons formelles. Nous sommes, tout compte fait, fort loin de saint Thomas. Le contre-sens fondamental a été commis.

II. Báñez a mi-côte († 1604)

En son commentaire de la I Partie de la *Somme Théologique*, Báñez pose quatre conclusions :

« *Prima conclusio.* Tam angelus, quam quaecumque creatura rationalis si in sua natura consideretur, potest peccare.

« *Secunda conclusio.* Cuiusque creaturae convenit, quod peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione natura [sic]. Ratio utriusque conclusionis est. Quia voluntas cuiuslibet creaturae non est regula suarum operationum, ergo potest deficere in aliqua operatione, non regulando illam regula divinae voluntatis, ad quem pertinet ultimis [sic] finis.

« *Tertia conclusio.* (L'ange n'a pu pécher ni par ignorance ni par passion).

« *Quarta conclusio.* (L'ange a choisi librement son propre bien absque ordine ad regulam). Istaе duae postremae conclusiones examinabuntur in secundo et tertio articulo ».

« Dubitatur primo in hoc articulo circa primam et secundam conclusionem, utrum sint verae, et earum ratio sufficiens? » (*In iam Partem*, q. 63, a. 1, Venetiis, 1587. Les textes que nous citons s'enchaînent très exactement dans l'ordre dans lequel nous les citons, col. 1699-1709 de l'édition indiquée).

Puis l'auteur ouvre le débat en produisant quatre chefs d'arguments en faveur de l'impeccabilité de l'ange, dans l'ordre naturel :

« Arguitur primo pro parte negativa. Omnis creatura intellectualis angelica est naturaliter beata, ergo per naturam suam est impeccabilis, ergo falsa est prima conclusio quae ait, quod si in sua natura consideretur potest peccare. Falsa item est secunda conclusio, quae asseruit ex dono gratiae solum competere creaturae, ut non possit peccare. Probatur antecedens. Quoniam omnis angelus naturaliter cognoscit Deum autorem naturae, et naturaliter diligit illum super omnia, intelligendo seipsum, et diligendo seipsum, ergo ex natura sua non potest deficere ab illo fine, sicut neque a cognitione, et dilectione sui.

« Arguitur secundo. Si angelus consideretur secundum suam naturam, nulla ratione potest apparere sibi bonum facere aliquam operationem vel non facere, unde sequatur aversio ab ultimo fine, ergo nulla ratione potest peccare si solum consideretur in sua natura.

« Arguitur tertio. Angelus ex natura sua est determinatus ad cognitionem, et dilectionem ultimi finis, et ad omnia quae habent necessariam connexionem cum illo, ergo considerata eius natura, non potest peccare. Antecedens probatur. Quoniam ut supra diximus, angelus cognoscendo semetipsum, cognoscit finem proprium, et ultimum sibi connaturalem, et naturaliter convenientem : similiter diligendo seipsum diligit se ad finem illum, ergo determinatus est necessario etiam quantum ad exercitium ad cognitionem et dilectionem ultimi finis.

« Arguitur quarto contra rationem divi Thomae. Nam bruta non sunt regula suarum operationum, et tamen non possunt peccare, ergo ratio Divi Thomae nulla est. Et confirmatur primo. Quia etiam si voluntas angeli non sit prima regula suarum operationum, non tamen inde sequitur, quod possit deficere a rectitudine regulae, ergo consequentia Divi Thomae non est bona, dum inquit, quod sola divina voluntas est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur, et ideo in sola voluntate divina peccatum esse non potest. Probatur antecedens. Quia lumen naturale non est prima regula veri iudicii speculativi, vel practici, sed est regula regulata a divino intellectu, et aeterna lege, et tamen nulla ratione potest deficere a veritate, ergo similiter poterit esse voluntas angeli indefectibilis etiam si regulatur per aliam superiorem regulam divinae voluntatis. Et confirmatur secundo. Quia voluntas creata, praesertim angeli determinata est etiam quantum ad exercitium, ut reguletur ab intellectu practico angeli, in quo non potest esse aliquis error practicus, ut etiam D. Thomas concedit in solutione ad quartum, ergo huiusmodi voluntas non poterit deficere a rectitudine sine ordinatione ad finem. Confirmatur tertio. Quia sicut voluntas nostra non potest deficere a volitione boni in communi, propterea, quod naturaliter determinata est ad illud, ita voluntas angelica, quae est naturae perfectae intellectualis, videtur habere naturalem inclinationem et necessariam ad ultimum finem in particulari, quoniam naturaliter ostenditur sibi lumine naturali necessaria convenientia [sic] naturae angelicae cum illo fine » (*ibidem*).

Le débat ainsi engagé sur le fond, Báñez passe aussitôt à l'exposé des diverses positions : « *In hac difficultate sunt variae sententiae* ».

a) Scot n'admet pas que Dieu puisse produire une créature impeccable dans l'ordre naturel :

« Prima sententia est Scoti in secundo Sent. distinctio. 23. quod Deus non potest producere creaturam intellectualem impeccabilem in ordine ad finem naturalem. Ratio huius sententiae potissima ea est. Quoniam talis creatura habet

liberam voluntatem, ita ut possit velle hoc, et possit non velle, et possit velle oppositum, ergo poterit velle malum. Probatum secundo. Quia liberum arbitrium creaturae subditur legi naturali, ergo si liberum est, poterit operari, vel non operari, quod lex naturalis dictat, ac per consequens si non fecerit, poterit peccare. Et confirmatur. Quoniam alias si liberum arbitrium est naturaliter determinatum, ut faciat quod lex naturalis dictat, non intelligitur quod sit liberum » (*ibidem*).

b) Capréolus et Durand admettent que l'ange est absolument impeccable dans l'ordre naturel. — Les arguments précédents *sed contra* sont en ce sens :

« Secunda sententia est Capreoli in 2 sententia d. 22. qu. unica, et Durandi dist. 23 q. 1 asserentium, angelum simpliciter et absolute esse impeccabilem in ordine ad finem naturalem. Haec probari potest argumentis a nobis factis pro parte negativa » (*ibidem*).

c) Cajétan tient une position qui semble intermédiaire : l'ange ne peut pécher contre sa fin naturelle que s'il est élevé à l'ordre surnaturel :

« Tertia sententia videtur esse media, quam tenet Cajetanus in hoc articulo ubi duo insinuat. Alterum est, quod si angelus fuisset creatus in puris naturalibus, utique non ordinatus ad finem gratiae, nulla ratione potest peccare. Alterum est, quod cum de facto angelus fuerit ordinatus ad finem supernaturalem naturae angelicae vires escedentem, potuit deficere ab illo supernaturali fine et consequenter, vel concomitanter, etiam a fine naturali » (*ibidem*).

d) Même dans l'ordre naturel, l'ange aurait pu pécher immédiatement contre la loi naturelle :

« Quarta sententia est in alio omnino extremo, quod etiam si angelus ita fuisset creatus in puris naturalibus, neque aliqua ratione ordinatus ad finem supernaturalem potuisset deficere a fine naturali, et peccare immediate contra legem naturalem. Haec sententia fere videtur esse eadem cum sententia Scoti : sed aliquo modo differt. Quoniam Scotus non distinguit, an illud peccatum futurum esset immediate contra legem naturalem, vel consequenter et concomitanter. Sed tamen ratio huius sententiae eadem erit, atque ratio Scoti » (*ibidem*).

Qu'en pense Báñez ? — Il fait d'abord deux remarques.

Tout péché est contre la loi ou le précepte du supérieur, qu'il s'agisse de l'ordre naturel ou de l'ordre surnaturel :

« Pro decisione huius sententiae notandum est, quod omne peccatum debet esse contra aliquam legem, aut praeceptum superioris. Nam, ut inquit Apostolus ad Romanos quarto, ubi non est lex, non est praevaricatio. Hinc est quod peccata possunt esse duplicis ordinis, seu potius deordinationis, eo quod praecepta sunt in duplici differentia. Quaedam enim sunt ordinis naturalis, quibus homo ad finem naturalem ordinatur : quaedam vero quae sunt ordinis supernaturalis quibus homo dirigitur in finem supernaturalem. Horum exempla cuique erunt in promptu » (*ibidem*).

En outre, si tous les préceptes surnaturels sont positifs, les préceptes naturels, eux, ne le sont pas tous :

« Nota secundo, quod praecepta, quae sunt ordinis supernaturalis, omnia dicuntur positiva praecepta, sive sint divina sive humana. Ea vero praecepta, quae sunt ordinis naturalis, quaedam sunt naturaliter indita et naturali lumine

dictata, et promulgata. Alia vero possunt esse positiva, hoc est, superaddita a gubernatoribus reipublicae » (*ibidem*).

Cela dit, Báñez établit cinq conclusions :

Première conclusion : Aucune créature ne peut être impeccable dans l'ordre surnaturel :

« His suppositis sit prima conclusio. Nulla creatura intellectualis est producibilis a Deo quae ex natura sua sit absolute et simpliciter impeccabilis. Haec conclusio ita certa est, ut oppositum sit temerarium si forte non est erroneum. Probat ex communi sanctorum Patrum sententia. (Hic citantur Augustinus, Anselmus, Hieronymus, Damascenus, Gregorius, lib. 25 moralium cap. 5). Vide D. Thom. de verit. quaest. 24, art. 7. Et praeterea probatur ex eo quod dicit Christus Mat. c. 19 [...] Et ratione potest probari. Quia omnis creatura intellectualis in ordine ad legem supernaturalem non habet ex viribus naturae virtutem infallibiliter operantem, nisi elevetur gratia et supernaturali auxilio, ergo ex propriis viribus naturae potuit non obedire lege [sic] supernaturali. Et confirmatur. Quoniam rectitudo in ordine ad finem supernaturalem, implicat quod sit naturalis creaturae : alioquin naturale sibi esset acquirere lumen, vel habere illud, quod creatura supernaturaliter esset beata, quod supra ostendimus esse impossibile, ergo. Si quis autem respondeat, quod auctoritates Sanctorum procedant de facto, non autem de possibili. Contra hoc est, quod ipsi sancti absolute loquuntur. Deinde quod est eadem ratio de qualibet creatura producibili in puris naturalibus, et oppositum est velle oculos claudere » (*ibidem*).

Saint Thomas procédait, lui, d'une manière plus radicale : il concluait à la peccabilité de toute créature, sans distinction ni réserve aucune, au titre même de l'écart infini entre la créature et le Souverain Bien, règle de moralité, *supra naturam* en toute hypothèse, par rapport à l'ange aussi.

Seconde conclusion : L'ange ne peut pas pécher *immediate et per se* contre la loi naturelle inviscérée en sa propre nature :

« Secunda conclusio. Angelus non potest peccare immediate, et per se contra legem naturalem inditam cum natura. Hanc conclusionem probant argumenta facta pro parte negativa : et magis confirmatur in solutione argumentorum Scoti, et mihi potissima ratio est, quia nulla via potest angelus naturaliter converti ad propriam excellentiam, et operari contra legem naturaliter sibi inditam, quae eius maxima perfectio est » (*ibidem*).

La part de vérité de cette affirmation est en ceci seulement : l'ange ne peut rien vouloir qui introduise un désordre au niveau de sa propre nature. Les *naturalia* demeurent *integra et splendidissima* jusque chez le démon révolté. Mais, en toute hypothèse, l'ange pouvait refuser l'aimer Dieu librement. Báñez enchaîne :

« Neque valet dicere, quod angelus habet liberum arbitrium circa quasdam actiones, quae non habent necessariam connexionem cum fine, et quod in illis poterit deficere. Respondetur enim ad hoc quod huiusmodi actiones non cadunt sub praecepto naturaliter indito quantum ad exercitium ipsarum. Unde sive operetur illa, sive non operetur, non peccabit » (*ibidem*).

Soit. — Puis Báñez continue (les références intercalées renvoient aux remarques qui suivront) :

« Quod si rursus objicias, quod saltem tenetur angelus si operatur illas actiones, referre illas in ultimum finem naturalem ergo tunc saltem poterit

peccare, si non referat. Respondetur, quod supposito quod Angelus illas actiones exerceat, implicat quod non referat illas ad finem, ad quem ipse relatus est, ac proinde quantum ad specificationem boni moralis non habet libertatem angelus, ut possit operari actionem, quam non referat in finem sibi naturaliter dilectum (a). Quemadmodum etiam beati, qui ratione beatitudinis sunt determinati ad finem supernaturalem diligendum, habent nihilominus actiones quasdam liberas quantum ad exercitium, non tamen liberas quantum ad specificationem relationis ad finem supernaturalem. Imo et ipse Deus libere quaedam operatur, non tamen potest ea operari nisi referendo ad seipsum (b). Sic etiam angelus, cum ex natura sua sit determinatus ad dilectionem sui in ordine ad ultimum finem tanquam ad proprium bonum (c), quamvis libere quasdam alias actiones exerceat, tamen non potest illas non referre ad finem, ad quem ipse naturaliter est destinatus. Haec conclusio intelligenda est considerata natura ipsius angeli, non supposito aliquo praecepto positivo, et superaddito, et propterea dixi, quod non potest immediate in suis actionibus liberis peccare contra legem naturalem et naturaliter inditam (d). Quae doctrina confirmatur ex D. Thoma supra q. 62 art. 4. ad primum, ubi docet quod difficultas operandi in angelis solum est ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturae (e) » (*ibidem*).

Remarques sur ce texte :

(a) Ce raisonnement est logique, et c'est pourquoi Báñez admettra, *illogiquement*, que l'ange puisse pécher contre un précepte positif reçu de Dieu, même en dehors d'une vocation effective à l'ordre surnaturel). — Voir RFPA, p. 87 et CSJT, pp. 348-350).

(b) Ces affirmations confirment l'illogisme ci-dessus dénoncé.

(c) C'est dans cette proposition que gît l'erreur fondamentale réassumée par le P. Antoine de la Mère de Dieu, aux antipodes de la pensée de saint Thomas d'Aquin, pour qui il est strictement contradictoire qu'une créature intelligente puisse être *morale*ment nécessitée par *son propre bien*, en ordre à sa fin dernière. La fin dernière morale de toute créature ne peut être que Dieu, lequel est infiniment transcendant. Ce qui est nécessitant au niveau même de l'ange (*naturalia*) demeure jusque chez le démon révolté et n'est pas d'ordre moral (*moralia*). — Voir CSJT, pp. 326-331.

(d) Tel est bien l'illogisme de Báñez par rapport au précepte positif.

(e) Toute oeuvre *morale*ment bonne est « supra virtutem naturae » car le Souverain Bien n'est rien moins que Dieu. Cela, saint Thomas l'a toujours clairement répété et c'est sur cette affirmation fondamentale qu'il a toujours basé la peccabilité de toute créature, sans distinction ni réserve aucune.

Troisième conclusion : L'ange peut pécher contre tout précepte positif, soit d'ordre naturel, soit d'ordre surnaturel. C'est l'évidence même pour Báñez :

« Tertia conclusio. Angelus potest peccare contra legem positivam superaditam, sive lex illa ordinet ad finem supernaturalem sive non. Haec conclusio probatur. Quia de facto angelus peccavit contra aliquod praeceptum positivum, imo contra praeceptum quod ordinabat angelum ad finem supernaturalem, ergo etc. Haec conclusio in via D. Thomae, et secundum communem opinionem apertior est, quam quae probatione indigeat » (*ibidem*).

Nous l'enregistrons avec satisfaction : Báñez reconnaît que telle est bien la doctrine de saint Thomas : l'ange peut pécher contre un précepte positif d'ordre naturel. L'ange n'est *donc* pas impeccable « dans l'ordre naturel » :

c'est Báñez qui n'est pas logique avec lui-même. Et, poursuit-il, on peut se demander comment la chose est possible :

« Si quaeris quae nam sit ratio quare angelus superaddito praecepto quod lumen naturale non dictat, possit peccare, praesertim si praeceptum illud non ordinaret angelum ad finem supernaturalem. Ut si, v.g. creasset Deus rempub. Angelorum in puris naturalibus, et similiter humanum genus creasset in rectitudine naturali, imposuissetque illis praecepta quaedam positiva ad cultum Dei auctoris naturae ordinata » (*ibidem*).

Báñez répond que là l'ange ne diffère pas de l'homme :

« Respondetur, eam esse rationem, quare tunc angelus, vel homo posset peccare contra huiusmodi praeceptum affirmativum, vel negativum circa actionem alias sibi liberam, quia profecto tunc angelus non determinabatur ab intrinseco ad necessario faciendam illam operationem sub obligatione praecepti. Quapropter poterat ad propriam excellentiam converti, et relinquere operationem quae erat sub obligatione praecepti, atque adeo peccaret peccatum superbiae. Sicut et modo de facto peccavit ad propriam excellentiam conversus, quod de se bonum erat objectum, sed quia reliquit circumstantiam, ut postea dicemus, quae erat sub obligatione praecepti superadditi, videlicet, ut naturam referret et subjiceret gratiae, peccavit peccatum superbiae. Similiter etiam si Adam non fuisset ordinatus in finem supernaturalem, sed solum creatus in rectitudine naturali, habuisset tamen praeceptum, quod habuit, non comedendi de ligno scientiae boni et mali, peccare potuisset contra illud praeceptum per superbiam conversus ad naturalem excellentiam, non volens subijci praecepto, cuius in semetipso naturalem legem non habebat » (*ibidem*).

Cette réponse remet encore en pleine lumière l'illogisme déjà dénoncé. — Ce qui nécessite l'ange au niveau de sa nature n'est pas d'ordre moral. Voir CSJT, pp. 351-353 et p. 366.

Quatrième conclusion : En péchant (soit contre une fin ou un précepte d'ordre surnaturel, soit contre un précepte d'ordre naturel), l'ange pèche contre la loi naturelle de manière médiate, quasi matérielle et concomitante :

« Quarta conclusio. Potest angelus peccare contra legem naturalem mediate, et quasi materialiter, et concomitanter, imo de facto peccavit et peccat. Haec conclusio est Cajetani in hoc articulo. Et probatur. Quia cum idem sit Deus, qui est finis naturalis et supernaturalis, non potest creatura deordinari ab illo, ut est finis supernaturalis, et manere rectificata cum illo, ut est finis naturalis. Quoniam quamvis rectitudo naturalis possit esse sine ordinatione ad finem supernaturalem : tamen necessario excludit aversionem ipsius naturae, et deordinationem ab ipso Deo, qui etiam est auctor naturae » (*ibidem*).

L'argument se retourne contre son auteur. Même illogisme que chez le P. Antoine de la Mère de Dieu et chez Jean de Saint-Thomas. — (Voir CSJT, pp. 344-348 et et pp. 373-374). Báñez développe sa pensée :

« Et confirmatur. Quia quamvis ratio aversionis formalis et deordinationis respiciat formaliter Deum ut finem supernaturalem, tamen ipsa natura in seipsa et eius potentiae naturales manent deordinatae, ergo manent ineptae, ut rectitudinem habeant naturalem. Est exemplum, explicationis gratia accommodatum. Iudaeus qui negat Deum, quem ipse colit, esse trinum, et unum, non colit verum Deum etiam ut auctorem naturae, imo neque novit verum Deum, quoniam quamvis cognitio naturalis Dei non includat, quod sit Deus trinus, et

unus, tamen cognitio, quae negat, Deum esse trinum, et unum, non est cognitio veri Dei. Sic in proposito, voluntas deordinata a vero Deo, ut est finis supernaturalis, non potest esse ordinata simul cum vero Deo, prout est finis naturalis. Ergo qui peccat contra ordinem supernaturalem, mediate peccat contra ordinem naturalem. Sed quoniam diximus in conclusione, et quasi materialiter, et concomitanter, oportet intelligere, quod non solum est in daemonibus peccatum illud formaliter, quod est contra finem supernaturalem, sed etiam sunt peccata contra praecepta naturalia. Ut v. g. quod invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum, et ut inquit Christus Ioan. 8. Diabolus mendax est et homicida ab initio. Vult itaque daemon, ut homines fornicentur, furentur, et ipse saepe mentitur, et occidit homines : quae omnia constat esse contra legem naturalem. Sed tamen universa haec perpetrantur ex odio Dei, quod sequutum est ex peccato superbiae, atque idcirco ratio formalis in omnibus, in quibus diabolus peccat est deordinatio a fine supernaturali, et propterea diximus in conclusione, quod angelus peccat contra legem naturae, materialiter et quasi concomitanter » (*ibidem*).

Bañez poursuit en posant maintenant la question suivante qui le conduira à sa cinquième conclusion :

« Sed quaeris merito, an si angelus non fuisset ordinatus ad finem supernaturalem, peccaret tamen contra aliquod praeceptum positivum, utrum inquam huiusmodi peccatum dicendum esset contra legem naturalem. Videtur enim quod sic. Quia Deus, ut auctor naturae, poterat imponere praecepta positiva tanquam gubernator reipublicae angelicae. Respondetur, certum esse, quod in tali casu non esset peccatum contra legem supernaturalem ex parte finis, ad quem ordinaret omnia. Similiter certum est, quod non esset peccatum immediate commissum contra legem naturalem sed contra positivam, et superadditam. Erit autem in quaestione, an illud praeceptum diceretur ordinis naturalis, sicut praecepta positiva in republica humana sunt praecepta ordinis naturalis, et peccata commissa contra illam sunt contra ordinem naturalem rationis, quae dictat praepositis obediendum esse » (*ibidem*).

L'auteur va répondre en sa cinquième conclusion.

Cinquième conclusion : Si l'ange péchait contre un précepte positif, sans être de fait élevé à l'ordre surnaturel, il ne pécherait pas *immédiatement* contre la loi naturelle. Pourquoi ? Parce qu'il n'aurait aucun besoin d'un tel précepte pour rendre à Dieu, auteur de la nature, le culte qui lui est dû. Sans être surnaturel, un tel précepte surrogatoire, serait alors préternaturel, du point de vue de l'ordre moral :

« Sit quinta conclusio, quod admisso casu peccata quae committerentur ab angelo contra talem legem positivam non essent proprie dicenda contra ordinem naturalem immediate, quantum est ex parte legis impositae. Et ratio est. Quia angeli in puris naturalibus creati non indigebant aliqua lege positiva ad debitum cultum exhibendum auctori naturae, neque ad bonam illius reipublicae gubernationem. Omnia enim haec naturali lumine et rectitudine praestarent angeli. Et idcirco illa lex superaddita non pertineret ad ordinem universi naturalem etiam moraliter loquendo de ordine universi, *sed esset potius lex praeter ordinem universi data a Deo de potentia absoluta potius quam ordinata* [sic] *ab auctore naturae*. Unde non est eadem ratio de peccatis, quae committunt homines contra leges humanas. Quoniam huiusmodi leges sunt necessariae secundum naturalem, et moralem ordinem humani generis. Quoniam homines propter suam imperfectionem, neque cognoscunt statim convenientia ad finem tranquillitatis reipublicae, neque rectitudine naturali pollent, ut sine legibus humanis respublica possit in pace servari, et ad cultum unius Dei debite gubernari » (*ibidem*).

Il n'est peut-être pas hors de propos de penser que l'expression que nous avons soulignée (*lex praeter ordinem universi, de potentia absoluta potius quam ordinata*) trahit un certain embarras de l'auteur devant sa propre position. La contradiction demeure.

Bâñez va maintenant répondre aux arguments apportés en *sed contra*, au début de cette discussion.

L'ange est-il radicalement impeccable? Non. L'ange peut-il pécher *immédiatement* contre la loi naturelle? Non.

« Iam vero ad argumenta in oppositum, quae in principio dubitationis posita sunt facile respondebimus ». — « Ad primum enim argumentum negamus consequentiam absolute loquendo iuxta doctrinam primae conclusionis. Si vero consequens intelligatur de impeccabilitate immediate contra legem naturalem argumentum probat secundam conclusionem, et eandem probat secundum argumentum et tertium » (*ibidem*).

Dira-t-on : l'ange est capable de pécher par nature, mais il ne peut de fait passer à l'acte du péché, que s'il est élevé à l'ordre surnaturel? Voici la réponse :

« Ad quartum vero argumentum respondetur, quod D. Thomas loquitur de actionibus liberis. Ceterum actiones naturales elementorum et brutorum determinatae sunt ad finem ab ipso auctore naturae, neque indigent alia regula ad suam rectitudinem, cum sint ad unum determinatae. Ad confirmationem respondetur, quod D. Thomas radicem tetigit, unde provenit, quod voluntas possit deficere a regula, et peccare, videlicet, quia regula extrinseca sibi et superior est. Hinc enim fit possibile, ut voluntas creaturae deficere possit a rectitudine, et peccare. Non tamen fuit mens D. Thomae asserere, quod voluntas in omni operatione, et ab omni operatione, quae regulatur per regulam superiorem possit deficere. Constat enim, quod voluntas respectu boni in communi non est prima regula, sed potius divina voluntas, cuius creaturae voluntas participatio quaedam est. Similiter etiam beatorum dilectio regulatur divina bonitate, et tamen voluntas beatorum ab illa dilectione non potest deficere. Sed ea est mens D. Thomae. Supponit enim, quod actio regulata sit posita in libero arbitrio voluntatis, et quod talis voluntas non est determinata a naturali iudicio rationis ad bonum. Sic enim perinde esset, atque si in se haberet regulam. Voluntas enim semper sequitur intellectus operationem. Hinc ergo est, ut possibile sit deficere a regula. Quia non est illi inditum naturaliter, ut ordinet suam perfectionem in alium [sic] finem superiorem, qui non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Ita docet D. Thomas lib. 3. contra gent. cap. 109 ».

Cela est parfait, pourvu qu'on l'entende bien. L'ange peut toujours pécher, précisément parce qu'il est, par nature, à l'infini du Souverain Bien. C'est faute d'avoir saisi ce point crucial de l'enseignement de saint Thomas que l'auteur poursuit :

« Cum hoc tamen stat in veritate, quod voluntas libera non possit deficere et peccare in actionibus liberis, quarum praeceptum non habet (a). Et talis est voluntas angeli, circa actiones liberas, quantum ad illarum exercitium, si angelus consideretur constitutus in puris naturalibus (b). Dixi quantum ad illarum exercitium, quoniam quantum ad specificationem boni, iam explicatum est, quomodo voluntas angeli in puris naturalibus creati non esset libera (c), sed necessario quotiescumque operaretur, ordinaret operationem ad ultimum finem bonum sibi quae connaturalem (d) ».

(a) Cette remarque est juste, à condition de bien retenir que l'ange *doit*, par nature, sans autre précepte positif, reconnaître avec amour le Souverain domaine de Dieu, mais psychologiquement il est libre de s'y refuser.

(b) Oui, « quantum ad actiones liberas », mais l'ange a l'obligation morale d'aimer Dieu pour toujours.

(c) C'est bien pourquoi Báñez ne devait pas admettre, en bonne logique, que l'ange pût pécher contre un précepte positif naturel ou préternaturel, ni surnaturel.

(d) L'équivoque fondamentale gît encore dans cette proposition, car pour saint Thomas aucune créature n'est nécessitée par sa fin dernière *morale*, c'est-à-dire par le Souverain Bien, Dieu Lui-même tel qu'il est en soi.

Báñez termine ainsi :

« Ad secundam confirmationem negatur, quod voluntas angeli in omnibus actionibus sit determinata, quantum ad exercitium. Ceterum utrum in intellectu angeli prius natura quam peccaret, fuisset error vel ignorantia, postea dicemus. Ad ultimam confirmationem iam patet ex dictis quatenus voluntas angeli sit naturaliter determinata ad bonum, si suae relinquatur naturae » (*ibidem*).

Báñez, pensons-nous, n'est pas demeuré là fidèle à saint Thomas.

Rome, 2 juillet 1958

FR. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D.