

FRERE REGINALD OP, SECRETAIRE DE
SAINT THOMAS D'AQUIN
SUPPLÉMENT À LA SOMME THÉOLOGIQUE

TRAITÉ DES FINS DERNIÈRES

Suppl., Questions 87-99

TRADUCTION FRANÇAISE

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	1
L'AU- DELÀ	5
QUESTION 69 : LA DEMEURE DES ÂMES APRÈS LA MORT	6
ARTICLE 1 : Y a-t-il certaines demeures assignées aux âmes après la mort ?	6
ARTICLE 2 : Y a-t-il des âmes qui aillent au ciel ou en enfer aussitôt après la mort ?	7
ARTICLE 3 : Les âmes qui sont au ciel ou en enfer peuvent-elles en sortir ?	8
ARTICLE 4 : Cette expression « le sein d'Abraham » désigne-t-elle un limbe de l'enfer ?	10
ARTICLE 5 : Le limbe des Patriarches est-il la autre chose que l'enfer des damnés ?	10
ARTICLE 6 : Le limbe des enfants est-il le même que celui des Patriarches ?	11
ARTICLE 7 : Faut-il distinguer cinq demeures, ni plus ni moins ?	12
QUESTION 70 : LA CONDITION DE L'ÂME SÉPARÉE DU CORPS, ET LA PEINE QUE PEUT LUI INFLIGER UN FEU CORPOREL	13
ARTICLE 1 : Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée ?	13
ARTICLE 2 : Les actes des puissances sensibles demeurent-ils dans l'âme séparée ?	16
ARTICLE 3 : L'âme se peut-elle souffrir d'un feu corporel ?	17
QUESTION 70 bis : LA CONDITION DES AMES EN ÉTAT DE PÉCHÉ ORIGINEL	20
ARTICLE 1 : Le péché originel mérite-t-il par lui-même la peine du sens ?	20
ARTICLE 2 : La peine du dam fait-elle souffrir l'âme des enfants morts sans baptême ?	22
QUESTION 70 ter : LE PURGATOIRE	23
ARTICLE 1 : Y a-t-il un purgatoire après cette vie ?	23
ARTICLE 2 : Est-ce dans le même lieu que les âmes sont purifiées et les damnés punis ?	25
ARTICLE 3 : Les souffrances du purgatoire surpassent-elles toutes celles d'ici-bas ?	25
ARTICLE 4 : Les souffrances du purgatoire sont-elles volontaires ?	26
ARTICLE 5 : Les âmes du purgatoire sont-elles tourmentées par les démons ?	27
ARTICLE 6 : Le péché véniel comme péché, est-il expié par les souffrances du purgatoire ?	27
ARTICLE 7 : Les flammes du purgatoire libèrent-elles de la peine due au péché ?	29
ARTICLE 8 : Les âmes du purgatoire sont-elles délivrées plus vite les unes que les autres ?	30
QUESTION 71 : LES SUFFRAGES POUR LES DÉFUNTS	30
ARTICLE 1 : Les suffrages d'un fidèle peuvent-ils être utiles à un autre ?	30
ARTICLE 2 : Les morts peuvent-ils être aidés par les oeuvres des vivants ?	32

ARTICLE 3 : Les suffrages des pécheurs sont-ils utiles aux défunts ?.....	33
ARTICLE 4 : Les suffrages des vivants pour les défunts sont-ils utiles à leurs auteurs ?	34
ARTICLE 5 : Les suffrages sont-ils utiles aux damnés ?.....	34
ARTICLE 6 : Les suffrages sont-ils utiles aux âmes du purgatoire ?	37
ARTICLE 7 : Les suffrages sont-ils utiles aux enfants morts sans baptême ?	38
ARTICLE 8 : Les suffrages sont-ils utiles de quelque manière aux âmes qui sont au ciel ?	38
ARTICLE 9 : Les prières de l'Église, le saint sacrifice et les aumônes sont-ils les suffrages les seuls utiles ou les plus utiles aux défunts ?.....	39
ARTICLE 10 : Les indulgences accordées par l'Église sont-elles utiles aux défunts ?	41
ARTICLE 11 : Les cérémonies des obsèques sont-elles utiles aux défunts ?	41
ARTICLE 12 : Les suffrages spécialement destinés à un défunt sont-ils plus utiles à lui qu'aux autres ?	43
ARTICLE 13 : Les suffrages destinés à plusieurs sont-ils aussi utiles à chacun que s'ils lui étaient uniquement destinés ?	44
ARTICLE 14 : Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux qui n'en ont pas d'autres, que le sont tout ensemble des suffrages spéciaux et les suffrages communs à ceux qui bénéficient des uns et des autres ?.....	45
QUESTION 72 : LA PRIÈRE DES SAINTS QUI SONT AU CIEL	46
ARTICLE 1 : Les saints connaissent-ils les prières que nous leur adressons ?.....	46
ARTICLE 2 : Devons-nous demander aux saints de prier pour nous ?.....	47
ARTICLE 3 : Les prières des Saints en notre faveur sont-elles toujours exaucées ?	49
LA FIN DU MONDE	50
QUESTION 73 : LES SIGNES PRÉCURSEURS DU JUGEMENT	50
ARTICLE 1 : Y aura-t-il des si précurseurs de l'avènement du Souverain Juge ?	50
ARTICLE 2 : Le soleil et la lune doivent-ils réellement cesser de briller, à l'époque du Jugement ?	51
ARTICLE 3 : A l'avènement du Seigneur, les vertus des cieux seront-elles ébranlées ?	52
QUESTION 74 : LA CONFLAGRATION DE L'UNIVERS À LA FIN DES TEMPS	53
ARTICLE 1 : Le monde doit-il être purifié ?.....	53
ARTICLE 2 : Cette purification se fera-t-elle par le feu ?	54
ARTICLE 3 : Ce feu sera-t-il de même nature que celui qui est l'un des quatre éléments ?	55
ARTICLE 4 : Ce feu purifiera-t-il aussi les cieux supérieurs ?.....	56
ARTICLE 5 : Ce feu doit-il consumer les autres éléments ?	57
ARTICLE 6 : Tous les éléments seront-ils purifiés par ce feu ?	59
ARTICLE 7 : La dernière conflagration suivra-t-elle le Jugement ?	59
ARTICLE 8 : Ce feu produira-t-il sur les hommes les effets indiqués par le Maître des Sentences ?	60
ARTICLE 9 : Ce feu engloutira-t-il les réprouvés ?	61
LA RÉSURRECTION DE LA CHAIR	62
QUESTION 75 : LA RÉSURRECTION	62
ARTICLE 1 : La résurrection des corps doit-elle avoir lieu ?.....	62
ARTICLE 2 : Tous les hommes ressusciteront-ils ?	64
ARTICLE 3 : La résurrection est-elle naturelle ?	65
QUESTION 76 : LA CAUSE DE LA RÉSURRECTION.....	66
ARTICLE 1 : La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre ?	66
ARTICLE 2 : La voix de la trompette sera-t-elle la cause de notre résurrection ?.....	68
ARTICLE 3 : Les anges coopéreront-ils à la résurrection ?.....	69
QUESTION 77 : LE TEMPS ET LE MODE DE LA RÉSURRECTION	69
ARTICLE 1 : La résurrection doit-elle être de jusqu'à la fin du monde, pour que tous les hommes ressuscitent ensemble ?	69
ARTICLE 2 : Le temps de la résurrection est-il caché ?	71
ARTICLE 3 : La résurrection aura-t-elle lieu pendant la nuit ?	72
ARTICLE 4 : La résurrection sera-t-elle instantanée ?	73
QUESTION 78 : LE POINT DE DÉPART DE LA RESURRECTION.....	73
ARTICLE 1 : La mort sera-t-elle pour tous les hommes le point de d de la résurrection ?	74
ARTICLE 2 : Tous les hommes ressusciteront- ils de leurs cendres ?.....	75
ARTICLE 3 : Les cendres avec lesquelles le corps sera refait ont-elles une inclination naturelle pour l'âme qui leur sera réunie ?	76
QUESTION 79 : L'ÉTAT DES RESSUSCITÉS ET D'ABORD LEUR IDENTITÉ	77
ARTICLE 1 : L'âme reprendra-t-elle le même corps ?.....	77
ARTICLE 2 : L'homme ressuscité sera-t-il le même homme ?	79
ARTICLE 3 : Les cendres reprendront-elles, dans le corps humain ressuscité la place qu'elles y occupaient ?	80
QUESTION 80 : L'INTÉGRITÉ DU CORPS RESSUSCITÉ	81
ARTICLE 1 : Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils ?.....	82
ARTICLE 2 : Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils ?.....	82
ARTICLE 3 : Les humeurs du corps humain ressusciteront-elles ?.....	83
ARTICLE 4 : Tout ce qui, dans le corps, fut vraiment humain ressuscitera-t-il ?	84
ARTICLE 5 : Tous les éléments matériels qui ont fait partie du corps ressusciteront-ils ?	86

QUESTION 81 : LA QUALITE DU CORPS DES RESSUSCITES.....	87
ARTICLE 1 : Tous les ressuscités auront-ils le même âge, celui de la pleine jeunesse ?	87
ARTICLE 2 : Tous les ressuscités auront-ils la même taille ?	88
ARTICLE 3 : Tous les ressuscités auront-ils le même sexe, le sexe masculin ?	88
ARTICLE 4 : Les ressuscités exerceront-ils les deux principales fonctions de la vie animale ?	89
QUESTION 82 : L'ETAT CORPOREL DES ELUS.	90
ARTICLE 1 : Le corps des élus sera-t-il impassible ?	90
ARTICLE 2 : L'impassibilité sera-t-elle en tous les élus ?	92
ARTICLE 3 : L'impassibilité empêchera-t-elle l'activité des sens ?	93
ARTICLE 4 : Tous les sens des élus exerceront-ils leurs fonctions ?	94
QUESTION 83 : LA SUBTILITE DU CORPS DES ÉLUS	95
ARTICLE 1 : La subtilité est-elle une propriété du corps glorieux ?	96
ARTICLE 2 : La subtilité permet-elle au corps glorieux d'être dans un lieu occupé déjà par un corps non glorieux ? ..	97
ARTICLE 3 : Deux corps peuvent-ils, par miracle, occuper le même lieu ?	98
ARTICLE 4 : Deux corps glorieux peuvent-ils occuper le même lieu ?	100
ARTICLE 5 : La subtilité du corps glorieux l'affranchit-elle de la nécessité d'être dans un lieu semblable à lui-même ?	100
ARTICLE 6 : Lu subtilité rend-elle palpable le corps glorieux ?	101
QUESTION 84 : L'AGILITE DU CORPS DES ÉLUS	102
ARTICLE 1 : Le corps des élus sera-t-il doué d'agilité ?	102
ARTICLE 2 : Les élus feront-ils usage de leur agilité ?	103
ARTICLE 3 : Leur mouvement sera-t-il instantané ?	104
QUESTION 85 : LA CLARTÉ DU CORPS DES ÉLUS	106
ARTICLE 1 : La clarté est-elle une prérogative du corps glorieux ?	106
ARTICLE 2 : La clarté du corps glorieux peut-elle être vue par un oeil non glorifié ?	107
ARTICLE 3 : Le corps glorieux est-il nécessairement vu par un oeil non glorifié ?	108
QUESTION 86 : L'ÉTAT CORPOREL DES DAMNÉS.....	109
ARTICLE 1 : Les damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités corporelles ?	109
ARTICLE 2 : Le corps des damnés sera-t-il incorruptible ?	110
ARTICLE 3 : Le corps des damnés sera-t-il impassible ?	111
LE MONDE DES RESSUSCITÉS	112
QUESTION 87 : LA CONNAISSANCE QUE LES RESSUSCITÉS AURONT, AU JOUR DU JUGEMENT, DE LEURS MÉRITES ET DE LEURS DÉMÉRITES.	112
ARTICLE 1 : Chaque homme connaîtra-t-il, après la résurrection, les péchés qu'il a commis ?	112
ARTICLE 2 : Chacun pourra-t-il lire dans la conscience d'autrui tout ce qu'elle renferme ?	114
ARTICLE 3 : Chacun pourra-t-il voir d'un seul regard tous les mérites et démérites de lui-même et des autres ?	115
QUESTION 88 : DU JUGEMENT GÉNÉRAL, DE SA DATE ET DE SON LIEU	116
ARTICLE 1 : Le jugement général aura-t-il lieu ?	116
ARTICLE 2 : Ce jugement aura-t-il lieu oralement ?	117
ARTICLE 3 : La date du jugement général est-elle inconnue ?	118
ARTICLE 4 : Le jugement aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat ?	120
QUESTION 89 : JUGES ET JUGÉS AU JUGEMENT GÉNÉRAL.....	121
ARTICLE 1 : Y a-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ ?	121
ARTICLE 2 : Le pouvoir judiciaire appartient-il à la pauvreté volontaire ?	122
ARTICLE 3 : Les anges doivent-ils juger ?	124
ARTICLE 4 : Les démons exécuteront-ils la sentence du juge à l'égard des damnés ?	124
ARTICLE 5 : Tous les hommes comparaitront-ils en jugement ?	125
ARTICLE 6 : Les bons seront-ils jugés en ce dernier jugement ?	126
ARTICLE 7 : Les méchants seront-ils jugés ?	127
ARTICLE 8 : Les anges seront-ils jugés au jugement dernier ?	128
QUESTION 90 : LA FORME SOUS LAQUELLE LE JUGE VIENDRA	129
ARTICLE 1 : Le Christ nous jugera-t-il sous la forme de son humanité ?	129
ARTICLE 2 : Le Christ au jugement apparaîtra-t-il sous la forme de son humanité glorieuse ?	130
ARTICLE 3 : La divinité peut-elle être vue sans jouissance par les méchants ?	132
QUESTION 91 : L'ÉTAT DU MONDE APRÈS LE JUGEMENT	133
ARTICLE 1 : Le monde sera-t-il renouvelé ?	133
ARTICLE 2 : Le mouvement des corps célestes cessera-t-il ?	134
ARTICLE 3 : La clarté des corps célestes sera-t-elle augmentée en cette rénovation ?	138
ARTICLE 4 : Les éléments seront-ils renouvelés par la réception d'une clarté ?	140
ARTICLE 5 : Les plantes et les animaux demeureront-ils dans cette rénovation ?	141
QUESTION 92 : LA VISION DE L'ESSENCE DIVINE.....	142
ARTICLE 1 : L'intelligence humaine peut-elle parvenir à voir Dieu en son essence ?	143
ARTICLE 2 : Les saints, après la résurrection, verront-ils Dieu avec les yeux du corps ?	150
ARTICLE 3 : Les saints en voyant Dieu voient-ils tout ce que Dieu voit ?	152

QUESTION 93 : LA BÉATITUDE DES SAINTS ET LEURS DEMEURES	156
ARTICLE 1 : La béatitude des saints sera-t-elle plus grande après le jugement qu'auparavant ?	156
ARTICLE 2 : Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés demeures ?	157
ARTICLE 3 : Les diverses demeures se distinguent-elles selon les degrés de charité ?	158
QUESTION 94 : LE COMPORTEMENT DES SAINTS ENVERS LES DAMNÉS	159
ARTICLE 1 : Les saints dans le ciel verront-ils les souffrances des damnés ?	159
ARTICLE 2 : Les bienheureux ont-ils de la compassion pour les souffrances des damnés ?	160
ARTICLE 3 : Les bienheureux se réjouiront-ils des peines des impies ?	160
QUESTION 95 : LES DOTS DES BIENHEUREUX	161
ARTICLE 1 : Doit-on attribuer des dots aux hommes bienheureux ?	161
ARTICLE 2 : La dot est-elle la même chose que la béatitude ?	163
ARTICLE 3 : Convient-il au Christ d'avoir des dots ?	164
ARTICLE 4 : Les anges ont-ils des dots ?	166
ARTICLE 5 : Convient-il d'attribuer à l'âme trois dots ?	167
QUESTION 96 : LES AURÉOLES	169
ARTICLE 1 : L'auréole est-elle autre chose que la récompense essentielle, qu'on appelle couronne d'or ?	169
Article 2 : L'auréole digère-t-elle du fruit ?	171
Article 3 : Le fruit est-il réservé à la vertu de continence ?	173
Article 3 : Convient-il d'assigner trois couronnes aux trois parties de la partie de la continence ?	174
Article 5 : Une auréole est-elle due à la virginité ?	175
Article 6 : Une auréole est-elle due aux martyrs ?	177
Article 7 : Les docteurs ont-ils droit à une auréole ?	181
Article 8 : Une auréole est-elle due au Christ ?	182
Article 9 : Une auréole est-elle due aux anges ?	182
Article 10 : Convient-il de désigner trois auréoles : pour les vierges, les martyrs et les prédicateurs ?	183
Article 11 : L'auréole des vierges est-elle supérieure aux autres ?	184
Article 12 : Un bienheureux possède-t-il plus qu'un autre une auréole ?	185
QUESTION 97 : LE CHÂTIMENT DES DAMNÉS	185
ARTICLE 1 : Les damnés, en enfer, ne souffrent-ils que de la peine du feu ?	186
ARTICLE 2 : Le ver des damnés est-il corporel ?	186
ARTICLE 3 : Les pleurs des damnés sont-ils corporels ?	187
ARTICLE 4 : Les damnés sont-ils en des ténèbres physiques ?	187
ARTICLE 5 : Le feu de l'enfer est-il physique ?	188
ARTICLE 6 : Le feu de l'enfer est-il de même nature que le nôtre ?	190
ARTICLE 7 : Le feu de l'enfer est-il souterrain ?	191
QUESTION 98 : LA VOLONTÉ ET L'INTELLIGENCE DES DAMNÉS	192
ARTICLE 1 : Tout vouloir des damnés est-il mauvais ?	192
ARTICLE 2 : Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont accompli ?	193
ARTICLE 3 : Les damnés voudraient-ils, d'une volonté droite et délibérée, ne pas exister ?	194
ARTICLE 4 : Les damnés voudraient-ils la damnation des non damnés ?	195
ARTICLE 5 : Les damnés haïront-ils Dieu ?	195
ARTICLE 6 : Les damnés déméritent-ils encore ?	196
ARTICLE 7 : Les damnés peuvent-ils se servir des connaissances acquises en ce monde ?	197
ARTICLE 8 : Les damnés penseront-ils parfois à Dieu ?	198
ARTICLE 9 : Les damnés voient-ils la gloire des bienheureux ?	198
QUESTION 99 : LA MISÉRICORDE ET LA JUSTICE DE DIEU À L'ÉGARD DES DAMNÉS	199
ARTICLE 1 : Est-ce la justice divine qui inflige aux pécheurs une peine éternelle ?	199
ARTICLE 2 : La miséricorde divine donnera-t-elle un terme à tout châtiment des hommes comme des démons ?	201
ARTICLE 3 : La miséricorde divine supporte-t-elle que les hommes soient punis éternellement ?	202
ARTICLE 4 : La miséricorde divine mettra-t-elle fin au châtiment des chrétiens damnés ?	204
ARTICLE 5 : Tous ceux qui ont accompli des œuvres de miséricorde seront-ils exempts des peines éternelles ?	205

AVANT-PROPOS

Saint Thomas d'Aquin n'a jamais terminé sa Somme de théologie. Surpris par une apparition du Christ alors qu'il célébrait la messe, il n'a jamais voulu reprendre sa dictée. Ce Traité des Fins dernières n'est donc pas directement de lui. Il est une compilation effectuée après sa mort par son secrétaire particulier, Frère Réginald, à partir d'œuvres de jeunesse du Maître.

Il présente plusieurs défauts graves et un certain nombre de défauts plus légers.

Sur le fond, le défaut le plus grave consiste dans le fait que saint Thomas, à la suite de saint Augustin, met en enfer tous les non-chrétiens. Il damne aussi pour l'éternité, quoique sans souffrance, les enfants morts sans baptême. Il le fait en s'appuyant sur un argument de la foi qu'il pousse au bout de sa logique : « *Tout homme qui meurt sans la charité est damné pour l'éternité.* » Il ne pense pas à le contrebalancer par un autre article de foi, tout aussi valable : « *Dieu qui veut que tout homme soit sauvé propose à tous son salut, de telle manière que celui qui se damne ne peut le faire qu'à travers un libre blasphème contre l'Esprit Saint.* » C'est pourquoi, à la suite du Concile Vatican II¹, on doit affirmer que cette analyse de saint Thomas d'Aquin, visible dans ce traité, est périmée : « *Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu seul connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal* ».

Cette façon que Dieu seul connaît semble être de plus en plus clairement révélée à l'Eglise de notre époque. Sainte Faustine en parle explicitement². Au plan philosophique, les Expériences de Mort Imminente (N.D.E.) le confirment. On peut la résumer de la manière suivante : « Le Christ vient prêcher l'Evangile à tous les hommes à l'heure de leur mort, c'est-à-dire dans la onzième heure de leur vie terrestre. »

Sur la forme, le travail de frère Réginald présente le défaut principal d'être centré sur la promesse de la résurrection de la chair, alors que son vrai principe d'intelligibilité devrait être la promesse de la Vision béatifique. Il est évident que la Vision face à face de l'essence de Dieu est un mystère infiniment plus essentiel que tout autre. Il donne la raison de toutes les choses. Il en résulte un manque d'ordre scientifique que saint Thomas d'Aquin aurait certainement évité.

Les autres défauts portent plus sur des questions de détails. Par exemple, comme toujours, les sciences de la matière (physique, biologie, astronomie) du Moyen Age étant périmées, tout ce qui a trait aux natures corporelles n'offre plus guère d'intérêt pour nos contemporains. Cela touche principalement toutes les questions portant sur le mode de la résurrection de la chair, sur la nature du monde nouveau.

Mais, au-delà de ses défauts, ce traité mérite d'être reproduit. Il a marqué pendant des siècles les générations de chrétiens et suscité le zèle des missionnaires pour le salut des païens. Mais ce site internet (<http://eschatologie.ifrance.com>) propose au lecteur le Traité des Fins dernières corrigé et modernisé selon la même méthode que saint Thomas d'Aquin. Il mérite d'être consulté.

Cette partie du Supplément à la Somme de théologie a été traduite par des Pères dominicains et publiée par les éditions du Cerf.

L'AU- DELÀ

¹ (*Gaudium et Spes*, n° 22, 5 / trad. officielle).

“Dieu, **selon des voies connues de lui seul**, peut conduire à la foi sans laquelle on ne peut être agréable à Dieu, des hommes qui, sans faute de leur part, ne connaissent pas l'Evangile” (*AM = Ad Gentes*, n° 7 / trad. officielle).

² ... qui est une sainte canonisée. De ce fait, ses écrits ont une certaine autorité, d'un degré bien sûr inférieur à celui de l'Écriture Sainte ou du Magistère de l'Eglise. “ *J'accompagne souvent les âmes agonisantes et je leur obtiens la confiance en la miséricorde divine. Je supplie Dieu de leur donner toute la grâce divine, qui est toujours victorieuse. La miséricorde divine atteint plus d'une fois le pécheur au dernier moment, d'une manière étrange et mystérieuse. A l'extérieur nous croyons que tout est perdu, mais il n'en est pas ainsi. L'âme éclairée par un puissant rayon de la grâce suprême, se tourne vers Dieu avec une telle puissance d'amour, qu'en un instant elle reçoit de Dieu le pardon de ses fautes et de leurs punitions. Elle ne nous donne à l'extérieur, aucun signe de repentir ou de contrition, car elle ne réagit plus aux choses extérieures. Oh! Que la miséricorde divine est insondable. Mais horreur! Il y a aussi des âmes, qui volontairement et consciemment rejettent cette grâce et la dédaignent. C'est déjà le moment même de l'agonie, mais Dieu, dans sa miséricorde, donne à l'âme en son for intérieur ce moment de clarté. Et si l'âme le veut, elle a la possibilité de revenir à Dieu. Mais parfois il y a des âmes d'une telle dureté de cœur, qu'elles choisissent consciemment l'Enfer. Elles font échouer non seulement toutes les prières que d'autres âmes dirigent vers Dieu à leur intention, mais même aussi les efforts divins.* » *Journal de sœur Faustine*, édition Hovine 1985, p. 542.

QUESTION 69 : LA DEMEURE DES ÂMES APRÈS LA MORT

Nous sommes arrivés à traiter de la résurrection. En effet, après avoir parlé des sacrements qui délivrent l'homme du péché qui est une mort, il est logique de parler de la résurrection qui délivre l'homme de la mort qui est une peine.

Ce traité se divise en trois parties ce qui précède la résurrection, ce qui l'accompagne, ce qui la suit; en d'autres termes un certain nombre de choses qui la précèdent, la résurrection elle-même et ses circonstances, ce qui s'ensuivra.

Dans la première partie nous aurons à considérer 1° les demeures assignées aux âmes après la mort; la condition des âmes séparées de leur corps et la peine que le feu peut leur infliger; 3° les suffrages par lesquels les vivants peuvent aider les défunts; 4° les prières des saints du ciel; 5° les signes précurseurs du Jugement général; 6° la conflagration universelle qui doit précéder l'arrivée du Juge.

La première question suggère les demandes suivantes : 1. Y a-t-il certaines demeures assignées aux âmes après la mort ? - 2. Y vont-elles aussitôt après la mort ? - 3. Peuvent-elles en sortir ? - 4. Cette expression « le sein d'Abraham » désigne-t-elle un limbe de l'enfer ? - 5. Ce limbe est-il le même que l'enfer des damnés ? - 6. Le limbe des enfants est-il identique à celui des Patriarches ? - 7. Est-il nécessaire de distinguer cinq demeures, ni plus ni moins ?

ARTICLE 1 : Y a-t-il certaines demeures assignées aux âmes après la mort ?

Objections 1. « L'opinion commune des sages, dit Boèce, est que les êtres incorporels ne sont pas dans un lieu ». Saint Augustin dit égale ment : « Il est facile de répondre que c'est seule ment par son union avec un corps que l'âme peut se porter vers un lieu corporel ». Il est donc ridicule d'assigner certaines demeures aux âmes séparées du corps.

2. Ce qui occupe un lieu déterminé doit avoir plus de rapport avec ce lieu qu'avec tout autre. Or, les âmes séparées' sont indifférentes à tous les lieux; en effet, on ne peut pas dire qu'il y a convenance ou répugnance entre elles et certains corps, puisqu'elles sont absolument soustraites à toutes les conditions corporelles.

3. Après la mort, les âmes ne reçoivent rien qui ne se rapporte à la récompense ou au châtement. Or, un lieu corporel ne peut avoir ce caractère vis-à-vis d'êtres devenus totalement indépendants des corps.

Cependant : 1. Le ciel empyrée est un lieu corporel. Et pourtant « lorsqu'il eut été fait, dit saint Bède, il fut aussitôt rempli par les saints anges ». Or les anges sont incorporels, comme aussi les âmes séparées. On peut donc bien assigner à celles-ci certaines demeures.

2. La même affirmation résulte de ce que dit saint Grégoire de l'âme d'un certain Paschasius rencontrée dans des thermes par Germain, évêque de Capoue, et de celle du roi Théodoric, menée en enfer.

Conclusion : Il est vrai que les substances spirituelles ne dépendent point d'un corps dans leur être même; mais il est vrai aussi que Dieu régit les êtres corporels par l'entremise des êtres spirituels. Il existe donc entre eux une certaine convenance, en ce sens que les plus dignes parmi les premiers doivent être confiés aux plus dignes parmi les seconds. C'est ainsi que les philosophes avaient établi la hiérarchie des substances incorporelles d'après celle des êtres soumis au mouvement. Aux âmes séparées on ne saurait sans doute attribuer des corps pour s'y unir ou pour les mouvoir, mais on peut leur assigner certains lieux corporels correspondant à leurs degrés de valeur. Ces âmes y sont comme dans un lieu, selon le mode dont les êtres incorporels peuvent y être; et dans des lieux différents, selon qu'elles-mêmes se rapprochent de la Substance première à laquelle convient le lieu suprême, c'est-à-dire de Dieu dont l'Ecriture dit que le ciel est sa demeure. Les âmes qui participent parfaitement à la divinité, nous les mettons donc dans le ciel; celles qui en sont empêchées, nous les plaçons, au contraire, dans un lieu inférieur.

SOLUTIONS 1. Les êtres incorporels ne sont pas dans un lieu selon le mode normal et expérimental dont nous disons que c'est une propriété des corps que d'y être. Ils y sont cependant d'une manière qui leur est spéciale et dont il nous est impossible d'avoir une connaissance parfaite.

2. Il faut distinguer deux espèces de convenance et de similitude. La première consiste dans la participation d'une même qualité c'est ainsi qu'il y a convenance entre les corps chauds; mais il est impossible qu'il en soit ainsi entre les être incorporels et les lieux corporels. - La seconde consiste dans un certain rapport : c'est ainsi que l'Écriture attribue par métaphore les qualités des corps aux esprits, donne à Dieu le nom de Soleil, parce qu'il est le principe de la vie spirituelle comme le soleil l'est de la vie corporelle. C'est cette convenance qui existe entre certaines âmes et certains lieux, entre les âmes éclairées par la grâce et les corps lumineux, entre les âmes obscurcies par le péché et les lieux ténébreux.

3. Les lieux corporels n'agissent pas sur les âmes séparées de la manière dont ils agissent sur les corps, par exemple, pour les préserver; mais les âmes elles-mêmes, du fait qu'elles connaissent que tel ou tel lieu leur est assigné, en conçoivent de la joie ou de la tristesse c'est ainsi que leur demeure contribue à leur récompense ou à châtement.

ARTICLE 2 : Y a-t-il des âmes qui aillent au ciel ou en enfer aussitôt après la mort ?

Objections : 1. Ces paroles du Psalmiste « Encore un peu de temps et le pécheur n'est plus », suggèrent à la Glose ce commentaire : « Les saints sont délivrés à la fin du monde; cependant, après cette vie, tu ne seras pas encore où seront les saints auxquels il sera dit Venez, les bénis de mon Père ». Mais les saints seront dans le ciel. Donc, au sortir de cette vie, les saints ne montent pas immédiatement au ciel.

2. Saint Augustin dit : « Dans l'intervalle entre la mort et la résurrection générale, les âmes habitent des demeures mystérieuses, suivant que chacune a mérité le repos ou la peine ». Or, ces demeures ne sauraient signifier le ciel et l'enfer où les âmes seront avec leur corps après la résurrection, car alors la distinction faite par le saint Docteur entre le temps qui précède la résurrection et celui qui la suit n'aurait plus de sens.

3. La gloire de l'âme est supérieure à celle du corps. Or, la gloire corporelle sera donnée à tous en même temps, afin que la joie de chacun soit comme multipliée par la joie de tous, comme le dit la Glose. Donc, à plus forte raison, la gloire des âmes doit-elle être différée jusqu'à la fin du monde où elle sera donnée à tous en même temps.

4. Le châtement et la récompense qui dépendent du jugement ne doivent pas le précéder. Or, le feu de l'enfer ou le bonheur du paradis seront décernés à tous les hommes par la sentence du souverain Juge, au dernier jugement. Donc, jusque-là, personne ne va au ciel ou en enfer.

Cependant : 1. Saint Paul a dit: «Nous savons que si cette tente, notre demeure terrestre, vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'ouvrage de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, dans le ciel ». Donc, après la dissolution du corps, l'homme a une demeure qui l'attend dans le ciel.

2. Saint Paul dit encore : « J'ai le désir de partir et d'être avec le Christ ». Ce qui suggère à saint Grégoire cet argument: «Celui-là donc qui ne doute pas que le Christ ne soit au ciel ne saurait nier non plus que l'âme de saint Paul soit au ciel ». Or, le Christ est au ciel, c'est un article de foi. Donc il faut affirmer aussi que les âmes des saints vont au ciel. - Que certaines âmes aillent en enfer aussitôt après la mort, saint Luc le déclare : « Le riche mourut et il fut enseveli dans l'enfer ».

Conclusion: De même que la gravité ou la légèreté porte les corps au lieu qui est le terme de leur mouvement, de même le mérite ou le démérite au châtement qui sont le terme de leur activité. De même donc que, si rien n'y met obstacle, les corps obéissent à la gravitation et atteignent le lieu qui leur convient, de même les âmes, après la rupture du lien corporel qui les retenait ici-bas, reçoivent leur récompense ou leur châtement, si rien n'y met obstacle; obstacle qui peut venir, par exemple, du péché véniel qui exige une purification et empêche la récompense d'être immédiate. De plus, comme le lieu qui est assigné à une âme correspond à la récompense ou au châtement qu'elle a mérité, aussitôt que cette âme est séparée du corps, elle est engloutie en enfer ou elle s'envole au ciel, à moins, en ce

dernier cas, qu'une dette envers la justice divine ne retarde son envolée en l'obligeant à une purification préalable.

Cette vérité est proclamée avec évidence par les Ecritures canoniques et les ouvrages des saints Pères : sa négation doit donc être regardée comme hérétique.

Solutions: 1. La Glose s'explique elle-même: car, après avoir dit : « Tu ne seras pas encore où seront les saints, etc. » elle ajoute: « C'est-à-dire, Tu n'auras pas la double étoile qu'auront les saints lors de la résurrection ».

2. Parmi les demeures mystérieuses dont parle saint Augustin, il faut ranger le ciel et l'enfer où il y a des âmes même avant la résurrection. Ce qui distingue le temps qui précède celle-ci et le temps qui la suit, c'est l'absence ou la présence du corps, et aussi le fait que certaines demeures qui contiennent aujourd'hui des âmes n'en contiendront plus après la résurrection.

3. Le corps crée une espèce de continuité entre tous les hommes; c'est par lui que se vérifie cette parole des Actes : « D'un seul homme Dieu a fait sortir tout le genre humain ». Au contraire, « Dieu a créé chacune des âmes ». La glorification simultanée de toutes les âmes s'impose donc moins que celle de tous les corps.

De plus, la gloire du corps est moins essentielle que celle de l'âme. L'ajournement de celle-ci causerait donc aux saints un préjudice d'autant plus grave, et que ne suffirait pas à compenser le supplément de joie que chacun recevrait de la joie de tous.

4. Saint Grégoire propose et résout cette même objection. « Si les âmes des saints sont dès aujourd'hui dans le ciel, que recevront-ils donc, au jour du Jugement, comme prix de leurs vertus ? » Et il répond : « Un merveilleux accroissement jusque-là, leurs âmes seules goûtent le bonheur qui est leur récompense, mais alors ils jouiront de la béatitude de leur corps, ils seront heureux dans cette même chair dans laquelle ils ont enduré les douleurs et les tourments pour le Seigneur. » La même distinction s'applique aux damnés.

ARTICLE 3 : Les âmes qui sont au ciel ou en enfer peuvent-elles en sortir ?

Objections : 1. « Si les âmes des morts, dit saint Augustin, s'intéressaient aux affaires des vivants, (si ces âmes, quand nous les voyons, nous parlaient dans le sommeil), il s'ensuivrait, pour ne pas citer d'autres personnes, que ma pieuse mère serait toujours avec moi chaque nuit, elle qui m'a suivi sur terre et sur mer pour vivre avec moi ». Il en conclut que les âmes des morts restent distantes du monde des vivants. C'est dire qu'elles ne peuvent pas quitter leurs demeures posthumes.

2. Il est écrit au livre des Psaumes : « Je voudrais habiter dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie », c'est-à-dire, ne jamais la quitter. Et dans celui de Job : « Celui qui descend au schéol ne remontera plus ».

3. Les demeures sont assignées aux âmes pour leur récompense ou leur punition. Mais aucune âme ne verra diminuer l'une ou l'autre; elle restera donc toujours où elle est.

CEPENDANT: 1. Saint Jérôme apostrophe Vigilantius en ces termes : « Tu prétends que les âmes des Apôtres et des martyrs, qu'elles soient dans le sein d'Abraham, dans le lieu du rafraîchissement, ou sous l'autel de Dieu, ne peuvent pas se rendre présentes à leurs tombeaux, au gré de leur volonté. C'est ainsi que tu fais la loi à Dieu, que tu charges de liens les Apôtres, les retenant en prison jusqu'au jour du Jugement et les empêchant d'être avec leur Seigneur, quoiqu'ils soient de ceux dont il est écrit : « Ils suivent l'Agneau partout où il ira ». Et, puisque l'Agneau est partout, il faut donc croire que ceux qui sont avec lui sont partout ».

2. Saint Jérôme argumente encore dans le même sens : « Le diable et les démons parcourent l'univers entier; leur prodigieuse mobilité les rend en quelque sorte présents partout; et les martyrs, après avoir versé leur sang, resteraient enfermés sous l'autel mystique, sans pouvoir en sortir ? ». Ils le peuvent donc, et les damnés eux-mêmes ne sauraient être dans une condition pire que celle des démons.

3. Saint Grégoire, de son côté, relate de nombreuses apparitions d'âmes après la mort.

Conclusion: On peut donner deux sens à cette expression sortir de l'enfer ou du paradis. En sortir définitivement, de telle sorte que le paradis ou l'enfer ne soit plus le lieu de l'âme. En ce sens, aucun de ceux que la sentence irrévocable a faits entrer au ciel ou en enfer ne peut en sortir, comme on l'expliquera plus loin.

En sortir pour un temps. Et ici il faut distinguer ce qui est possible selon l'ordre naturel ou l'ordre providentiel, car, comme le dit saint Augustin, « autres sont les limites de la puissance humaine, autres les marques de la puissance divine; autres sont les faits naturels, autres les faits miraculeux ».

Selon l'ordre naturel, les âmes séparées, renfermées dans les demeures qu'elles ont méritées, sont complètement dissociées d'avec les vivants. En effet, les hommes qui vivent dans un corps et qui ne peuvent rien connaître indépendamment des sens sont incapables d'entrer en rapports immédiats avec ces âmes qui pourtant, semble-t-il, ne quitteraient leurs demeures que pour lier commerce avec les vivants.

Mais, selon l'ordre providentiel, il arrive que des âmes séparées sortent de leurs demeures et apparaissent aux hommes; c'est ainsi que saint Augustin raconte que le martyr saint Félix se montra aux habitants de Noie, alors qu'ils étaient assiégés par les Barbares. On peut croire la même chose des damnés dont Dieu permet l'apparition dans le but d'instruire et de terrifier, comme aussi des âmes du purgatoire qui viennent implorer des suffrages, ainsi que saint Grégoire en cite de nombreux exemples. Toutefois, il y a cette différence entre les saints et les damnés, que les premiers peuvent apparaître à leur gré. De même, en effet, que les saints, pendant leur vie terrestre, reçoivent des grâces, dites gratuites, pour réaliser des guérisons et des prodiges dont le caractère miraculeux suppose une puissance divine et dont ceux qui n'ont pas reçu de pareilles grâces sont incapables, de même il n'est pas impossible que l'état de gloire confère aux âmes des saints une certaine puissance dont ils disposent à leur gré pour se rendre visibles. Quant aux damnés, ils ne peuvent le faire d'eux-mêmes, mais Dieu le leur permet quelquefois.

Solutions 1. Saint Augustin, comme le contexte le prouve, se place au point de vue de l'ordre naturel. Il ne s'ensuit pas pourtant, que même si les morts pouvaient apparaître à leur gré, leurs relations seraient aussi ordinaires que celles des vivants entre eux. S'ils sont au ciel, leur union à la volonté divine est telle que rien ne leur semble permis qu'ils ne voient conforme aux dispositions de la Providence; s'ils sont en enfer, ils sont tellement accablés par leurs peines qu'ils pensent plus à se lamenter sur eux-mêmes qu'à apparaître aux vivants.

2. Il s'agit ici d'une sortie définitive et non pas seulement d'une sortie temporaire.

3. Le lieu des âmes fait partie de leur récompense ou de leur châtiment selon qu'elles se réjouissent ou s'attristent de voir qu'il leur est assigné. Cette joie ou cette tristesse sont indépendantes de leur présence même en ce lieu; de même que l'évêque auquel un siège d'honneur est réservé dans son église ne perd rien pour le quitter, parce que, même quand il n'y est pas actuellement assis, ce siège lui revient de droit.

Aux difficultés en sens contraire il faut répondre 1. Saint Jérôme parle de ce que peuvent les Apôtres et les martyrs par une puissance qu'ils tiennent, non de la nature, mais de leur état glorieux. Quand il ajoute qu'ils sont partout, cela ne veut pas dire qu'ils soient en plusieurs lieux ou partout à la fois, mais qu'ils peuvent être où ils le désirent.

2. Il ne faudrait pas assimiler les âmes des saints ou des damnés aux purs esprits, anges ou démons. Ceux-ci ont pour mission de vivre parmi les hommes pour les garder ou les éprouver. On n'en peut pas dire autant des âmes, mais seulement que celles des saints possèdent, comme un attribut de leur état glorieux, la puissance d'être où ils le désirent. Et c'est ce que veut dire saint Jérôme.

3. Il arrive que les âmes des saints ou des damnés sont réellement présentes au lieu de leurs apparitions; mais il n'en est point toujours ainsi. Ces apparitions peuvent avoir lieu, pendant la veille ou le sommeil, par l'opération des bons ou des mauvais anges, dans le but d'instruire ou de tromper; comme d'ailleurs - saint Augustin en cite de nombreux exemples - des vivants apparaissent à des vivants pendant leur sommeil et leur parlent longuement, sans cependant être réellement présents.

ARTICLE 4 : Cette expression « le sein d'Abraham » désigne-t-elle un limbe de l'enfer ?

Objections : 1. Saint Augustin dit : « Je n'ai jamais vu l'Écriture prendre le mot enfer dans un sens favorable ». Par contre, il ajoute « Ne pas prendre dans un sens favorable le sein d'Abraham et ce lieu de repos où le pauvre fut porté par les anges, je ne crois pas que personne puisse l'admettre ».

2. Dans l'enfer on ne voit pas Dieu; mais on voit Dieu dans le sein d'Abraham. « Quel que soit le lieu qu'on appelle le sein d'Abraham, mon cher Nebridius y est et il y est vivant... Il n'approche plus son oreille de mes lèvres, mais il applique les lèvres de son âme à la source que vous êtes, ô mon Dieu, il y boit la sagesse autant qu'il en a soif et il est heureux, heureux pour toujours ».

3. L'Église ne demande jamais que personne soit conduit en enfer; or elle demande que les anges conduisent les âmes des défunts « dans le sein d'Abraham ».

CEPENDANT 1. On appelle « sein d'Abraham » le lieu où fut conduite l'âme du mendiant Lazare. Mais elle fut conduite en enfer, puisque, comme le déclare la Glose, « l'enfer était la demeure universelle des âmes avant la venue du Christ ».

2. Jacob disait à ses fils : « (S'il arrivait malheur à Benjamin), vous feriez descendre mes cheveux blancs avec douleur dans les enfers ». Jacob savait donc devoir y aller après sa mort. Abraham y alla aussi, et le sein d'Abraham ne peut que signifier une partie des enfers.

Conclusion: Le mérite de la foi est le moyen nécessaire pour les âmes humaines de parvenir au repos après la mort « Pour s'approcher de Dieu, il faut croire ». Or, Abraham est le grand exemple de la foi, lui qui, le premier, se sépara de la multitude incroyante et reçut « le signe de l'alliance » avec Dieu. C'est pourquoi le repos que les âmes trouvent après la mort est appelé « le sein d'Abraham ».

Cependant, les âmes des justes n'ont pas toujours joui du même repos. Après la venue du Christ, c'est la plénitude du repos par la vision béatifique. Auparavant, c'était le repos par l'absence de toute peine, mais ce n'était pas encore le repos du désir satisfait, puisque la fin dernière restait encore à atteindre. Dès lors, l'état des âmes justes, avant la venue de Jésus-Christ, nous apparaît à la fois comme un repos : en ce sens, c'est le sein d'Abraham; mais comme un repos encore incomplet : en ce sens, c'est un limbe des enfers. L'identité de ces deux lieux, avant la venue du Christ, tenait donc à des circonstances accidentelles et non à la nature même des choses. Rien n'empêche donc que, après la venue du Christ, elle ait cessé d'être, puisqu'une union accidentelle peut être rompue.

Solutions 1. Le repos incomplet qui faisait autrefois du sein d'Abraham un limbe des enfers suffit à expliquer que le premier n'est pas pris dans un sens défavorable, pas plus que le second dans un sens favorable, quoique les deux eussent alors une certaine identité.

2. Le sein d'Abraham désigne le repos des justes de l'ancienne Loi après comme avant la venue du Christ, mais avec une autre signification. Avant, leur repos était incomplet par défaut de la Vision béatifique; c'est pourquoi il était à la fois le sein d'Abraham et un limbe des enfers. Après, ce repos a reçu sa plénitude par la vision de Dieu, et ce n'est plus que le sein d'Abraham, dans lequel l'Église prie Dieu de placer ses fidèles.

3. La réponse vient d'être donnée, comme aussi l'explication de ces paroles d'une glose sur la parabole du mauvais riche « Le sein d'Abraham, c'est le repos des bienheureux pauvres auxquels appartient le royaume des cieux ».

ARTICLE 5 : Le limbe des Patriarches est-il la autre chose que l'enfer des damnés ?

Objections : 1. Il est dit du Christ qu'il a « blessé » l'enfer, mais sans le tuer, car il n'a délivré qu'une partie de ceux qui y étaient détenus. Or, cette expression n'a de sens que si ceux qu'il a libérés étaient dans l'enfer ou dans une partie de l'enfer.

2. Un des articles du Symbole, c'est la descente du Christ en enfer. Or, il n'est descendu qu'au limbe des patriarches, qui est donc identique à l'enfer.

3. L'âme de Job, homme juste et saint, est allée au limbe des Patriarches. Il disait cependant « Tout ce qui est à moi descendra dans l'enfer le plus profond ».

Cependant: 1. « Il n'y a pas de rédemption pour ceux qui sont en enfer ». Or, les justes de l'ancienne Loi furent délivrés. Le limbe où étaient leurs âmes n'est donc pas identique à l'enfer.

2. « Je ne vois pas, dit saint Augustin, comment on pourrait croire que le lieu de repos », où fut conduit Lazare, « soit dans l'enfer ». Le limbe où il fut conduit n'est donc pas l'enfer.

Conclusion: On peut considérer dans les demeures des âmes après la mort ou leur situation, ou leur condition qui en fait une récompense ou un châtiment. A ce second point de vue, il est évident que le limbe des Patriarches et l'enfer des damnés sont différents, puisque celui-ci est un lieu de tourments, et de tourments éternels, tandis que celui-là était un lieu de détention temporaire d'où la souffrance était absente.

Mais, au point de vue de la situation, il est probable que le limbe des Patriarches occupait le même lieu que l'enfer, ou un lieu voisin, quoique supérieur. En effet, ceux qui sont dans les enfers y sont traités d'une manière proportionnée à leurs fautes; parmi les damnés eux-mêmes, ceux qui ont le plus gravement péché occupent un lieu plus profond et plus obscur. D'où il suit que les justes de l'ancienne Loi, qui n'avaient aucune faute personnelle à expier, occupaient la partie la plus haute et la moins obscure de ce qu'on appelle les enfers.

Solutions 1 et 2 : A cause de leur proximité, le Christ est dit avoir blessé l'enfer, être descendu en enfer, lorsqu'il est allé au limbe des Patriarches pour les délivrer.

3. L'âme de Job est bien descendue au limbe des Patriarches; s'il parle de sa très grande profondeur, c'est seulement par rapport à la situation de tous les enfers sans distinction.

On pourrait dire encore que cette parole était moins une affirmation que l'expression d'une crainte, ainsi que saint Augustin le dit de Jacob « Cette parole : « Vous ferez descendre mes cheveux blancs avec douleur dans les enfers », semble avoir surtout exprimé la crainte que le trouble excessif causé par la douleur ne le conduisît à l'enfer des pécheurs plutôt qu'au repos des bienheureux ».

ARTICLE 6 : Le limbe des enfants est-il le même que celui des Patriarches ?

Objections : 1. La punition et le lieu de la punition doivent correspondre à la faute. Or les Patriarches et les enfants étaient retenus dans les limbes pour la même faute, la faute originelle. Donc dans le même lieu.

2. « La punition des enfants morts avec le seul péché originel, dit saint Augustin, est de toutes la plus légère ». Mais tel est aussi le caractère de la punition subie par les Patriarches dans les limbes.

Cependant : De même que le péché actuel est puni d'une peine temporelle en purgatoire et éternelle en enfer, de même le péché originel l'était d'une peine temporelle dans le limbe des Patriarches, éternelle dans celui des enfants. Dès lors, puisque le purgatoire et l'enfer ne sont pas le même lieu, il semble que le limbe des Patriarches et celui des enfants ne le sont pas non plus.

Conclusion: Il est hors de doute que le limbe des Patriarches et celui des enfants étaient différents au point de vue de la récompense et de la peine: les enfants n'ont pas l'espérance de la béatitude que les Patriarches possédaient en même temps que la foi et la grâce. Au point de vue de la situation, on peut croire que celle-ci était la même, ou encore que le limbe des Patriarches était situé au-dessus de celui des enfants.

Solutions : 1. La condition des Patriarches et celle des enfants n'était pas la même par rapport au péché originel. Chez les premiers, ce péché était expié pour autant qu'il atteint la personne humaine ; il constituait cependant encore un empêchement du côté de la nature humaine jusqu'à la satisfaction

pléniaire et universelle du Christ. Chez les seconds, il demeurerait et demeure à l'état de double empêchement, personnel aussi bien que naturel. C'est pourquoi l'on distingue le limbe des Patriarches de celui des enfants.

2. Saint Augustin parle des punitions infligées pour une faute personnelle, et la plus légère de toutes est celle que mérite le seul péché originel. Mais plus légère encore est la punition de ceux dont le seul empêchement à l'état glorieux vient de la nature humaine et non de leur personne, si même on peut appeler ce retard une punition.

ARTICLE 7 : Faut-il distinguer cinq demeures, ni plus ni moins ?

Objections : 1. Les demeures correspondent au mérite ou au démerite. Or, au mérite correspond une seule demeure, le paradis. Une seule aussi devrait donc correspondre au démerite ou péché.

2. C'est dans un seul et même lieu que, pendant la vie, les hommes méritent ou déméritent. Il semble donc que, après la mort, une seule et même demeure dût être assignée à tous.

3. Les lieux où l'on est puni doivent correspondre aux péchés. Il ne devrait donc y en avoir que trois, comme il n'y a que trois espèces de péchés : originel, véniel, mortel.

AU CONTRAIRE : 1. Il faudrait distinguer d'autres demeures encore, par exemple, l'air ténébreux qui est représenté comme la prison des démons.

2. Ou encore, le paradis terrestre dans lequel Hénoc et Elie ont été transportés.

3. L'âme qui sort de ce monde avec le péché originel et n'ayant commis que des péchés véniels doit avoir une demeure à part. En effet, elle ne peut aller ni au ciel, puisqu'elle n'a pas la grâce; ni au limbe des Patriarches, pour la même raison; ni au limbe des enfants, puisqu'il n'y a pas là de souffrance sensible, due cependant au péché véniel; ni au purgatoire, puisqu'on n'y reste pas toujours; ni en enfer, puisque seul le péché mortel y condamne.

4. Puisque les demeures correspondent au mérite et au démerite dont il peut y avoir des degrés infinis, elles doivent donc être, elles aussi, en nombre infini.

5. Les âmes sont quelquefois punies au lieu même où elles ont péché, c'est-à-dire ici-bas, ce qui fait encore une demeure, d'autant plus que les pécheurs sont parfois punis dès cette vie et en ce monde.

6. Aux âmes en état de grâce, mais avec des fautes vénielles à expier, est assignée une demeure spéciale, le purgatoire. Aux âmes en état de péché mortel, mais ayant fait quelques bonnes oeuvres, devrait donc aussi être assignée une demeure spéciale, distincte de l'enfer.

7. De même que, avant la venue du Christ, les âmes justes attendaient leur gloire pléniaire dans une demeure spéciale; de même il semble qu'elles devraient dès lors et jusqu'à la résurrection attendre la gloire de leurs corps dans une demeure autre que le ciel.

Conclusion : Des demeures distinctes sont assignées aux âmes selon leurs divers états ou conditions. L'âme unie au corps est ici-bas en état de mériter; séparée du corps, elle est en état de recevoir ce qu'elle a mérité, en bien ou en mal. Si donc, après la mort, elle est en état de recevoir, d'une manière définitive, la récompense du bien qu'elle a fait, c'est le paradis; la punition du péché actuel et mortel qu'elle a commis, c'est l'enfer des damnés; la punition du seul péché originel, c'est le limbe des enfants. - S'il est un empêchement à ce caractère définitif, il peut venir ou de la personne, et c'est le purgatoire dans lequel les âmes sont retenues jusqu'à expiation des péchés commis; ou de la seule nature humaine, et c'est le limbe des Patriarches où les retenait une humanité pour laquelle le Christ n'avait pas encore souffert et expié.

Solutions : 1. « Il n'y a qu'une manière d'être bon, il y en a de multiples d'être mauvais ». On peut donc, sans contradiction, unifier la demeure où le bien est finalement récompensé et multiplier celles où le mal est puni.

2. Chaque homme peut mériter et démériter; cela ne fait donc qu'un seul état et ne suppose donc aussi qu'une seule et même demeure. Il n'en va plus de même quand il s'agit de recevoir la récompense ou la punition selon que l'on a mérité ou démérité.

3. Le péché originel peut mériter une double punition, selon qu'il tient à la personne ou seule ment à la nature humaine : deux demeures distinctes doivent donc lui correspondre.

4. L'air n'est pas le lieu où les démons reçoivent leur punition, mais celui qui semble leur convenir dans la guerre qu'ils font aux hommes. Leur vraie demeure, c'est l'enfer.

5. Le paradis terrestre se rapporte plus à la vie présente qu'à la vie future, la seule dont il est ici question.

6. C'est là une hypothèse impossible. A supposer qu'elle soit possible, il faudrait répondre que cette âme irait en enfer. Si le péché véniel est puni d'une peine temporelle en purgatoire, c'est qu'il coexiste avec la grâce. Si, au contraire, il s'ajoute à un péché mortel, qui exclut la grâce, il est puni d'une peine éternelle en enfer. Dès lors, puisque celui qui meurt avec le péché originel n'a pas la grâce, il n'est pas déraisonnable de le condamner à une punition éternelle pour les péchés véniels qu'il a commis.

7. Les divers degrés dans la récompense ou la punition ne constituent pas divers états, donc pas davantage diverses demeures.

8. Les lieux terrestres où il arrive que des âmes séparées expient leurs fautes, ne sont cependant pas le vrai lieu de leur punition; Dieu le permet pour nous instruire et nous inspirer une crainte salutaire du péché.

La punition du péché en cette vie est étrangère à la question, car elle ne, constitue pas un état spécial et laisse l'homme en état de mériter ou de démériter, tandis qu'il s'agit ici des demeures assignées aux âmes en conséquence et comme conclusion de ce premier état.

9. Le mal ne se présente jamais à l'état pur et sans mélange de bien, de la façon dont le souverain bien existe sans aucun mélange de mal. C'est pourquoi, pour atteindre la béatitude, qui est le souverain bien, il faut être purifié de tout mal, soit avant de quitter ce monde, soit après-, dans un lieu spécial qui est le purgatoire. Mais, en enfer, une saurait y avoir une absolue privation de bien. Les deux. cas sont donc dissemblables parce que les bonnes oeuvres qu'ils ont faites sur la terre peuvent valoir aux damnés un certain adoucissement de leur punition.

10. La gloire de l'âme constitue la récompense essentielle; celle du corps, qui en est comme un rejaillissement, est tout entière contenue dans l'âme comme dans son principe. Seule la privation de la première constitue donc aussi un état spécial. Le même lieu, le ciel empyrée, est donc la demeure des âmes séparées de leurs corps mortels et des âmes réunies à leurs corps glorifiés. Au contraire, les âmes des Patriarches, avant et après leur glorification, exigeaient des demeures différentes.

QUESTION 70 : LA CONDITION DE L'ÂME SÉPARÉE DU CORPS, ET LA PEINE QUE PEUT LUI INFLIGER UN FEU CORPOREL

Trois demandes : 1. Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée ? - 2. Les actes de ces puissances y demeurent-elles ? - 3. L'âme séparée peut-elle souffrir d'un feu corporel ?

ARTICLE 1 : Les puissances sensibles demeurent-elles dans l'âme séparée ?

Objections 1. Saint Augustin le dit : «L'âme se retire du corps, emportant tout avec elle la sensibilité, l'imagination, la raison, l'intellection, l'intelligence, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible ».

2. Saint Augustin dit encore: «Nous croyons que seul l'homme possède une âme subsistante qui, séparée du corps, continue à vivre et garde vivants ses sens et son intelligence ».

3. Les puissances de l'âme font partie de son essence, ainsi que certains l'affirment, ou, du moins, lui appartiennent comme des propriétés naturelles. Mais, dans un cas comme dans l'autre, elles en sont donc inséparables.

Un tout n'est plus entier s'il lui manque quelque partie. Mais les puissances de l'âme sont considérées comme des parties de l'âme. Si la mort lui en enlevait quelques-unes, elle ne serait donc plus entière: ce qui est inadmissible.

5. Les puissances de l'âme coopèrent au mérite plus que le corps, puisqu'elles sont des principes d'action, tandis que le corps n'est qu'un instrument. Si donc, à cause de sa coopération, le corps doit être récompensé avec l'âme, à plus forte raison les puissances sensibles, que l'âme doit donc garder.

6. Si l'âme, par sa séparation d'avec le corps, perd ses puissances sensibles, celles-ci tombent dans le néant, car, étant immatérielles, elles ne peuvent être résorbées dans une matière. Mais ce qui est annihilé ne saurait retrouver son identité individuelle. L'âme, à la résurrection, ne récupérerait donc pas les mêmes puissances sensibles. Or, ce que l'âme est au corps, les puissances le sont aux parties du corps, par exemple, la puissance visuelle aux yeux. Si ce n'est pas la même âme qui reprend le corps, l'on n'a plus le même homme; et, pour la même raison, si ce n'est pas la même puissance visuelle, on n'a plus les mêmes yeux, et de même pour les autres parties de l'organisme ce qui fait que l'homme tout entier n'est plus le même. L'âme ne peut donc perdre ses puissances sensibles.

7. Si la disparition du corps faisait disparaître les puissances sensibles de l'âme, il faudrait aussi que, lorsqu'il s'affaiblit, elles s'affaiblissent du même coup. Or, il n'en est pas ainsi « Si l'on pouvait rendre à un vieillard des yeux de jeune homme, dit Aristote, sa vue serait celle d'un jeune homme ».

Cependant : 1. « L'homme, dit saint Augustin, est composé de deux substances : une âme et un corps, une âme avec sa raison, un corps avec ses sens ». Or, les puissances sensibles dépendent du corps. Donc, dans l'âme séparée du corps, elles ne sont plus.

2. Aristote parlant de la séparation de l'âme d'avec le corps, s'exprime ainsi : « Il faut rechercher s'il y a, en dernière analyse, quelque chose de permanent. Ce n'est pas impossible pour certains êtres, l'âme, par exemple, sinon tout entière, du moins cette partie qui est l'entendement, car peut-être l'âme tout entière ne peut avoir cette propriété », c'est-à-dire que ses puissances sensibles ou végétatives périssent avec le corps.

3. Parlant de l'intelligence ou entendement, Aristote dit qu'elle est un autre genre d'âme « et le seul qui puisse être isolé du reste comme l'éternel du périssable. Quant aux autres parties, il est manifeste qu'elles sont inséparables du corps, à l'encontre de ce que prétendent certains philosophes », et, par conséquent, qu'elles ne subsistent plus dans l'âme séparée.

Conclusion : Cette question a reçu diverses réponses. Les uns, croyant que toutes les puissances sont dans l'âme, de la manière dont les couleurs sont dans un corps, disent que l'âme séparée du corps les emporte toutes avec elle si quelqu'une faisait défaut, l'âme serait donc changée quant à l'une de ses propriétés naturelles, qui doivent cependant demeurer invariables aussi longtemps que leur sujet lui-même demeure.

Cette manière de voir est erronée. Une puissance, c'est ce qui rend capable d'action ou de passion, et c'est le même sujet qui agit (ou pâtit) et qui en est capable; et c'est à lui qu'il faut donc que la puissance appartienne. Ce qu'Aristote exprime ainsi « Au même appartiennent puissance et action ». Or, il est évident que certaines opérations, qui ont les puissances de l'âme pour principes, ne sont pas de l'âme seule, à proprement parler, mais du composé humain, puisqu'elles s'accomplissent au moyen du corps, par exemple, voir, entendre, etc. De ces puissances le composé humain est donc le sujet, l'âme en est le principe actif, de même que la forme est le principe des propriétés de l'être composé de matière et de forme. Certaines opérations, au contraire, sont accomplies par l'âme, indépendamment de l'organisme, par exemple, comprendre, considérer, vouloir; étant donc propres à l'âme, il s'ensuit que les puissances d'elles émanent ont l'âme non seulement pour principe, mais encore pour sujet. Dès lors, puisque sujet et propriétés de meurent ou disparaissent ensemble, il est nécessaire que l'âme séparée garde les puissances dont l'action est indépendante de l'organisme, mais

qu'elle perde celles dont l'action en dépend, c'est-à-dire celles qui appartiennent à l'âme sensitive et à l'âme végétative.

C'est pour cette raison que certains philosophes ont distingué dans l'âme deux espèces de puissances sensibles : les unes sont les actes des organes, dérivent de l'âme dans le corps et disparaissent avec lui; les autres, principes originels des précédentes, sont dans l'âme par elles l'âme rend le corps sensible à la vision, à l'audition, etc., et elles demeurent dans l'âme séparée.

Mais cette distinction est imaginaire. En effet, c'est de l'âme elle-même, de son essence, et sans puissances interposées, que dérivent les puissances qui actuent les organes; de même qu'une forme quelconque, du fait que, par son essence, elle détermine une matière, est l'origine des propriétés naturelles de l'être qui résulte de leur union. D'ailleurs, entre l'âme et ces puissances interposées, il en faudrait interposer d'autres, et ainsi de suite à l'infini. Si l'on doit s'arrêter quelque part, mieux vaut s'arrêter au premier pas.

Aussi, d'autres philosophes ont proposé une autre distinction les puissances sensibles, et les autres du même ordre, demeurent dans l'âme séparée, non pas formellement, mais radicale ment, à la manière dont les effets sont contenus dans leurs causes; en d'autres termes, l'âme séparée conserve l'énergie capable de produire à nouveau ces puissances, si elle est unie au corps, sans qu'il soit nécessaire de faire de cette énergie quelque chose de surajouté à l'âme. Cette opinion semble la plus raisonnable.

Solutions : 1. Il faut entendre cette parole de saint Augustin en ce sens que l'âme emporte avec elle toutes ses puissances, mais les unes formellement, les autres radicalement.

2. Les sens que l'âme emporte avec elle, ce ne sont pas les sens extérieurs, mais les sens intérieurs qui appartiennent à l'entendement, car le mot *sensus* désigne aussi bien l'intelligence. Si l'on veut désigner par là les sens extérieurs, la distinction précédente (sol. 1) donne la réponse.

3. Les puissances sensibles ne se rapportent pas à l'âme comme des propriétés naturelles à leur sujet, mais comme à leur principe.

4. On dit que les puissances de l'âme en des parties potentielles. Or, un tout composé pareilles parties, un tout potentiel, a ceci caractéristique que l'énergie totale du compos existe à l'état parfait dans l'une des parties, et à l'état imparfait dans les autres; l'énergie l'âme, par exemple, est tout entière dans puissance intellectuelle, partielle dans les autres puissances. L'âme séparée reste donc entière ne subit aucun amoindrissement, puisqu'elle conserve ses facultés intellectuelles, encore que puissances sensibles aient cessé d'exister formellement; de même que la puissance du roi n'est nullement amoindrie par la mort du ministre qui détenait une part de la puissance royale.

5. L'homme mérite par son corps comme une partie essentielle de lui-même. On n'en saurait dire autant des puissances sensibles qui sont quelque chose d'accidentel.

6. Quand on dit que les puissances sensibles actuent les organes, leur donnent leur forme essentielle, il faut entendre que c'est en tant que puissances de l'âme en qui elles sont et qui est en elles; leur fonction propre est de rendre les organes capables de leurs opérations, de même que la chaleur joue le rôle d'acte par rapport au feu, parce qu'elle le rend capable de brûler. Dès lors, le feu resterait identique à lui-même, à supposer que sa chaleur ne le restât pas; comme l'eau, froide d'abord, puis chauffée, et qui redevient froide, reste la même, quoique le froid, avant et après, ne soit pas identiquement le même. Ainsi, les organes corporels conserveront leur identité individuelle, quoique les puissances sensibles aient perdu la leur.

7. Aristote parle des puissances sensibles selon qu'elles ont leur racine dans l'âme, comme le prouve ce qu'il ajoute « On vieillit par le corps et non par l'âme ». En ce sens, le corps n'exerce aucune influence sur les puissances de l'âme, ni pour les affaiblir, ni pour les faire disparaître.

ARTICLE 2 : Les actes des puissances sensibles demeurent-ils dans l'âme séparée ?

Objections : 1. Saint Augustin semble l'affirmer: « L'âme séparée du corps jouit ou souffre, selon qu'elle l'a mérité, de ces choses », à savoir, l'imagination, l'appétit concupiscible et irascible, qui sont des puissances sensibles.

2. « Ce n'est pas le corps qui éprouve la sensation, mais l'âme », dit-il encore. « Il y a cependant certaines choses que l'âme ressent par elle-même, indépendamment du corps, comme la crainte, etc. ». Elle peut donc aussi les ressentir, séparée du corps.

3. Voir des images corporelles, comme dans le rêve, appartient à l'imagination qui est une puissance sensible. Or, l'âme séparée en est capable. « Je ne vois pas, dit saint Augustin, pourquoi l'âme aurait une ressemblance de son corps, lorsque, ce corps étant étendu privé de sentiment, mais sans être mort, elle voit ce qu'une foule de personnes rendues à la vie, après avoir éprouvé cette sorte de ravissement, ont raconté qu'elles avaient vu; je ne vois pas, dis-je, pourquoi elle ne l'aurait pas, une fois que, par la mort corporelle, elle a complètement quitté son corps ». Or, on ne peut comprendre que l'âme ait une ressemblance de son corps, sinon parce qu'elle la voit.

C'est pourquoi saint Augustin venait de dire que ces personnes ravies hors de leurs Sens corporels, « ont en elles-mêmes une certaine ressemblance de leur corps, par laquelle elles peuvent être emportées vers des lieux corporels et éprouver quelque chose de semblable aux images des sens ».

4. La mémoire est une puissance sensible. Or, les âmes séparées ont le souvenir de ce qu'elles ont fait en ce monde. Abraham disait au mauvais riche : « Souviens-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie ».

5. L'appétit concupiscible et l'appétit irascible sont des puissances sensibles. Or, c'est en eux que se trouvent les passions, joie et tristesse, amour et haine, crainte et espoir, dont la foi nous commande d'attribuer les actes aux âmes séparées.

Cependant : 1. Ce qui exige l'union de l'â et du corps ne saurait demeurer dans l'âme séparée. Or, toutes les opérations des puissances sensibles exigent cette union, puisque toutes exercent leur activité par l'entremise d'un organe corporel. Cette activité doit donc être refusée à l'âme séparée.

2. Aristote dit que «le corps ayant disparu, l'âme n'a plus ni souvenir ni amour ». Et il en va de même pour tous les actes des puissances sensibles.

Conclusion : Certains philosophes distinguent deux espèces d'actes des puissances sensibles : les uns, extérieurs, avec le concours de l'organisme; les autres, intérieurs, produits par l'âme elle-même et dont, à la différence des précédents, elle demeure capable, même à l'état séparé. Cette opinion semble avoir sa source chez Platon, d'après lequel l'âme est unie au corps comme une substance parfaite en elle-même et totale ment indépendante de lui, sinon pour le mouvoir, comme le prouve sa théorie de la transmigration des âmes ou métempsycose. D'autre part, comme il n'admettait pas que rien pût mouvoir à moins d'être mû, et comme, pour éviter d'aller à l'infini, le premier moteur doit se mouvoir lui-même, il concluait que l'âme se meut elle-même. Il y aurait donc en elle un double mouvement: l'un qu'elle se donne à elle-même, l'autre qu'elle imprime au corps. Ainsi, l'acte de voir est premièrement dans l'âme elle-même, secondairement dans l'organe visuel.

Aristote a réfuté cette opinion et démontré que l'âme ne se meut pas elle-même; de plus, que les mouvements, voir, sentir, etc. ne sont nulle ment en elle, mais dans le composé humain. Il faut donc conclure que les actes des puissances sensibles ne demeurent pas dans l'âme séparée, sinon comme dans leur principe éloigné.

Solutions : 1. Certains auteurs prétendent que l'ouvrage d'où est tiré cette objection n'est pas de saint Augustin, mais d'un moine cistercien qui l'a composé avec des textes du saint Docteur, non sans y mêler du sien. Ce livre ne ferait donc pas autorité.

S'il en était autrement, il faudrait distinguer la joie et la douleur ne sont pas provoquées dans l'âme séparée par des actes de l'imagination ou de toute autre puissance sensible que l'âme produirait dans

cet état; mais par les actes de ces puissances qu'elle a produits dans l'état d'union avec le corps. En d'autres termes, il ne s'agit pas, pour l'âme séparée, d'actes sensibles présents, mais passés.

2. Quand on dit que l'âme sent au moyen du corps, ce n'est pas que cet acte soit de l'âme elle-même, mais du composé auquel elle donne le pouvoir de sentir; c'est ainsi que l'on dit que la chaleur chauffe.

Quand saint Augustin ajoute que l'âme éprouve certaines sensations sans corps, il faut entendre sans l'action d'un corps extérieur, comme il en faut une pour l'exercice des sens propres; car la crainte et les autres passions sont toujours accompagnées au moins d'un mouvement organique intérieur. - On pourrait encore répondre que saint Augustin suit ici l'opinion platonicienne.

3. Dans ce livre tout entier, ou presque, saint Augustin enquête plutôt qu'il n'affirme. - En effet, il est clair que la condition de l'âme pendant le sommeil est autre que celle de l'âme séparée. Dans le premier état, elle use de l'organe de l'imagination, gardienne des images sensibles, ce qui, dans le second, est impossible.

On peut répondre encore que les ressemblances des choses se trouvent dans la sensation, dans l'imagination et aussi dans l'intelligence, quoiqu'à des degrés différents d'abstraction de la matière et des conditions matérielles. La comparaison de saint Augustin est donc juste en ceci : de même que l'âme, dans le rêve ou le ravissement, possède les ressemblances des choses extérieures à l'état d'images, l'âme séparée les possède à l'état d'idées, mais pas autrement.

4. Le mot mémoire peut désigner deux choses: une puissance de la sensibilité, selon qu'elle a pour objet le temps passé. Cette mémoire fait défaut à l'âme séparée; C'est en ce sens qu'Aristote dit : « Le corps disparu, l'âme n'a plus le souvenir ». Il peut désigner encore « une partie de l'image » de la Trinité dans l'âme, et dans la partie intellectuelle de l'âme; car elle fait abstraction de toute différence de temps et a pour objet le présent et le futur aussi bien que le passé. Cette mémoire persiste dans l'âme séparée.

5. Si par l'amour, la joie, la tristesse, etc. on entend des passions de la sensibilité, elles ne sont pas dans l'âme séparée, puisque, par définition, elles supposent un mouvement du cœur et de l'organisme. Si l'on entend des actes de la volonté, faculté intellectuelle, elles sont dans l'âme séparée; c'est ainsi que le plaisir qui, en un sens, est une passion de la sensibilité, comporte un autre sens suivant lequel Aristote l'attribue à Dieu qui, dit-il, « jouit toujours d'un plaisir unique et simple ».

ARTICLE 3 : L'âme se peut-elle souffrir d'un feu corporel ?

Objections: 1. Saint Augustin semble dire que c'est impossible. (Qu. Disp., de Anima, art. 6, ad 7; art. 2) « Les choses par lesquelles sont affectées, en bien ou en mal, les âmes sorties corps, ne sont pas corporelles, mais ressemblent seulement à des choses corporelles ».

2. L'être qui agit sur un autre lui est toujours supérieur. Or, aucun être corporel ne peut être supérieur à l'âme séparée, donc agir sur elle.

3. Action et passion exigent une matière commune à l'agent et au patient. Or il n'y en a pas pour l'âme séparée qui est esprit et un feu corporel. C'est pourquoi il ne peut y avoir non plus de transformation réciproque.

4. Si le feu corporel pouvait agir sur l'âme séparée, celle-ci en recevrait donc quelque chose, qui serait donc spirituel comme elle-même, et donc une perfection, au lieu d'une punition.

5. L'âme ne peut pas davantage « être punie par le feu, du fait qu'elle le voit », comme semble le dire saint Grégoire. Car cette vision, en l'absence de tout organe, ne peut être qu'intellectuelle, et donc agréable, puisque, comme le dit Aristote, « il n'y a pas de tristesse contraire au plaisir de la connaissance ».

6. L'âme ne peut souffrir non plus d'être retenue dans le feu comme elle l'est ici-bas dans son corps, car elle ne lui est pas unie, comme elle l'est à son corps, pour faire avec lui un seul être composé de forme et de matière.

7. Toute action corporelle suppose un contact, qui n'est possible qu'entre deux corps dont les surfaces peuvent s'unir, mais qui est impossible ici

8. Un être corporel ne peut agir à distance qu'en agissant sur les intermédiaires. Or, on ne voit pas comment le feu de l'enfer aurait une telle puissance, ni surtout qu'il l'exerce de fait, sur les âmes et sur les démons qui ne sont pas toujours dans l'enfer, et dont cependant la peine doit être ininterrompue, comme l'est aussi le bonheur des élus.

Cependant : 1. La condition des âmes séparées est identique à celle des démons par rapport à un feu matériel. Or, telle est la punition des démons, puisqu'ils souffrent du même feu dans lequel seront précipités les corps des damnés après la résurrection, et qui sera donc un feu corporel. « Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au démon et à ses anges ». Les âmes séparées peuvent donc souffrir d'un feu corporel.

2. La punition doit correspondre à la faute. Or, l'âme s'est faite l'esclave du corps en cédant à ses convoitises coupables. Il est donc juste qu'elle devienne comme le souffre-douleur d'une créature matérielle.

3. L'union de la forme avec la matière est plus intime, donc plus difficile à réaliser, que celle de l'agent avec le patient. Or, la première est réalisée dans l'union de l'âme avec le corps. Donc, à plus forte raison, la seconde peut l'être, de l'âme avec un feu corporel qui agit sur elle pour la faire souffrir.

Conclusion : Si l'on admet que le feu de l'enfer n'est ni un feu métaphorique ni un feu imaginaire, mais un feu réel et corporel, il faut affirmer que l'âme en souffrira, puisque le Christ dit « qu'il a été préparé au démon et à ses anges, » dont la nature est spirituelle comme celle de l'âme elle-même. Mais les opinions sont divisées sur la manière dont l'âme peut en souffrir

Certains ont prétendu que, pour l'âme, voir le feu, c'est souffrir du feu. « Du seul fait qu'elle le voit, dit saint Grégoire, l'âme en souffre ».

Mais cette explication semble insuffisante. En effet, une chose vue, par cela seul qu'Elle est vue, est une perfection de celui qui la voit. Ce n'est donc pas ainsi qu'Elle peut faire souffrir, mais seulement si ce qui est vu apparaît en même temps comme nuisible. Il faut donc que l'âme non seulement voie le feu, mais encore voie en lui une cause de souffrance.

D'autres ont donc pensé que si l'âme ne peut être brûlée par un feu corporel, elle le voit cependant, et le voit comme un supplice, ce qui suffit à lui causer crainte et douleur, réalisant ainsi cette parole des Livres Saints : « Ils ont tremblé là où il n'y avait pas à trembler ». Ce que saint Grégoire exprime en ces termes : « L'âme se voit brûler et elle brûle » pas du feu en réalité, mais seulement en apparence. Sans doute, on peut éprouver de réels sentiments de crainte ou de douleur pour un motif purement imaginaire, comme le dit saint Augustin; cependant, on ne pourrait pas dire, s'il en était ainsi, que la souffrance de l'âme vient de la réalité même, mais seulement de l'idée qu'elle s'en fait. - De plus, cette souffrance s'éloignerait plus encore de la réalité qu'une souffrance imaginaire, car celle-ci est causée par des images représentant des choses réelles, tandis que celle-là serait causée par de fausses idées fabriquées par l'âme elle-même. - Enfin, il n'est guère probable que les âmes séparées ou les démons, à qui la perspicacité ne fait nullement défaut, puissent croire à la nocivité d'un feu dont ils n'éprouvent jamais les effets.

Une nouvelle opinion admet donc que l'âme peut souffrir en réalité d'un feu corporel. « Nous pouvons conclure des récits évangéliques, dit saint Grégoire, que l'âme souffre du feu non seulement en le voyant, mais en l'éprouvant ». Mais voici l'explication qu'on en donne. Le feu corporel de l'enfer peut être considéré à un double point de vue : comme une chose corporelle quelconque, et ainsi il est incapable d'agir sur l'âme; comme instrument de la justice divine qui exige et c'est dans l'ordre, que l'âme qui, par le péché, s'est faite l'esclave des choses corporelles pour jouir, le soit aussi pour être punie. D'autre part, l'instrument agit non seulement par sa vertu propre, mais encore par la vertu de celui qui l'emploie. Il n'est donc pas déraisonnable d'admettre que ce feu vengeur, servant d'instrument à un être spirituel, puisse agir sur des esprits, comme l'âme et le démon. C'est ainsi que s'explique la sanctification de l'âme par les sacrements.

Cette opinion prête encore à la critique. En effet, un instrument n'agit pas seulement par la vertu que lui communique l'agent principal, mais encore par sa vertu propre et naturelle; bien plus, c'est l'usage de celle-ci qui permet à la première de s'exercer : c'est parce que l'eau du baptême lave le corps qu'elle peut sanctifier l'âme, c'est parce que la scie coupe le bois qu'elle peut concourir à la bâtisse. Il est donc nécessaire d'assigner au feu une action sur l'âme, qui soit en rapport avec sa nature corporelle, pour qu'on puisse en faire l'instrument de la justice divine sur l'âme pécheresse.

Il faut donc dire qu'une certaine union est la condition nécessaire pour qu'un corps puisse naturellement agir sur un esprit, en bien ou en mal, suivant qu'il est écrit : « Le corps, sujet à la Corruption, appesantit l'âme ». Or, un esprit peut être uni à un corps de deux manières. 1° Comme la forme l'est à la matière, de façon à ne faire qu'un seul et même être composé des deux. C'est ainsi que l'âme est unie au corps, lui donne la vie, mais aussi en porte le poids; mais ce n'est pas ainsi que l'âme ou le démon sont unis au feu. - 2° Comme l'être qui en meut un autre est uni à cet autre, ou comme l'être qui est dans un lieu est uni à ce lieu, selon le mode dont les êtres incorporels sont dans un lieu, ce qui signifie que, pour eux, être renfermés dans un lieu, c'est être dans celui-là et pas dans un autre. Cependant, si un corps a, par sa nature, le pouvoir de déterminer un lieu à un esprit, il n'a pas le pouvoir de l'y retenir, de telle sorte que cet esprit y soit comme attaché, sans possibilité d'aller ailleurs; car une pareille sujétion est étrangère à la nature d'un être spirituel. Mais, la justice divine vengeresse donne au feu corporel qui lui sert d'instrument ce pouvoir de détention; il devient par là le châtimement de l'âme, lui interdisant l'exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où elle veut et comme elle veut.

saint Grégoire parle du feu de l'enfer en termes analogues : « Dès lors que la Vérité déclare le mauvais riche condamné au feu, quel homme sage pourrait nier que le feu est la prison des réprouvés ? » - Julien, évêque de Tolède, dit de même : « Si l'âme qui est spirituelle est détenue dans le corps pendant la vie, pourquoi, après la mort, ne serait-elle pas détenue dans un feu corporel ? » Et saint Augustin dit aussi que, de même que, dans l'homme, l'âme est unie à un corps, malgré leur différence de nature, et en conçoit pour lui un violent amour, de même, unie au feu, comme la victime à son bourreau, elle en conçoit une indicible horreur.

Pour l'intelligence complète de la manière dont l'âme peut souffrir d'un feu corporel, il faut donc réunir toutes les opinions précédentes et dire que, par sa nature même, le feu peut servir de lieu à un être incorporel; comme instrument de la justice divine, non seulement il lui est uni, mais il le retient captif; et, par là, en toute vérité, il est pour lui une cause de souffrance, et cet esprit, voyant dans le feu la cause de sa souffrance, est tourmenté par le feu. Saint Grégoire a exposé, l'un après l'autre, les divers éléments de cette réponse, comme on a pu le voir au cours de l'article.

Solutions 1. Ce texte de saint Augustin n'est pas une réponse définitive; celle-ci a été donnée par lui dans la Cité de Dieu, et nous l'avons citée vers la fin de l'article.

Ou bien saint Augustin veut dire que la cause prochaine de douleur ou d'affliction pour l'âme est spirituelle : elle souffre par la connaissance qu'elle a du feu comme cause de sa souffrance; tandis que le feu corporel en lui-même n'en est que la cause éloignée.

2. Quoique, par nature, l'âme soit supérieure au feu, celui-ci, comme instrument de la justice divine, est supérieur à l'âme.

3. Aristote et Boèce parlent de l'action par laquelle un être en rend un autre semblable à lui-même. Or telle n'est pas l'action du feu sur l'âme. L'objection ne porte donc pas.

4. Le feu n'exerce sur l'âme pas influence que de la retenir captive.

5. La vision intellectuelle ne comporte aucune souffrance du fait que quelque chose est vu, car, à ce point de vue précis, il ne peut y avoir de contrariété entre l'objet et la faculté. Dans la vision sensible, il peut y avoir contrariété indirectement, s'il arrive que l'objet, par l'action qu'il exerce pour être vu, blesse l'organe visuel. Cependant, la vision intellectuelle elle-même peut être une cause de souffrance, si ce que l'on voit est appréhendé comme un mal, non pas par le seul fait d'être vu, mais pour tout autre motif. C'est ainsi que la vision du feu fait souffrir l'âme.

6. La similitude des deux unions n'est pas absolue, mais seulement relative, ainsi qu'on l'a expliqué.
7. Entre une âme et un corps il n'y a pas un contact corporel, mais seulement un certain contact spirituel, le même qui existe entre le ciel et l'être spirituel qui en est le moteur, et qu'Aristote compare à la relation entre deux personnes dont « l'une seulement contriste l'autre et l'atteint », sans être atteinte elle-même. Ce contact est suffisant pour agir sur un être.
8. Les esprits condamnés à l'enfer n'en sortent jamais sans que Dieu le permette pour instruire ou exercer les élus. Où qu'ils soient, ils voient toujours le feu de l'enfer comme le châtement qui leur est destiné, et, puisque cette vue est la cause de leur souffrance, celle-ci est donc continuelle et causée par ce feu, de même que des prisonniers, même hors de leur prison, souffrent en quelque sorte de la prison à laquelle ils sont condamnés. Dès lors, si la gloire des élus ne subit aucune diminution, ni quant à la récompense essentielle, ni quant à la récompense accidentelle, lorsqu'ils sont hors du ciel empyrée, qui constitue une certaine portion de leur gloire, la peine des damnés n'est pas non plus diminuée lorsque la Providence leur permet de sortir momentanément de l'enfer. C'est ce que dit la Glose : « Partout où se trouve le démon, dans l'air ou sous terre, il porte avec lui le supplice de ses flammes ». L'objection suppose que le feu agit directement sur l'âme comme il agirait sur un corps.

QUESTION 70 bis : LA CONDITION DES AMES EN ÉTAT DE PÉCHÉ ORIGINEL

Deux demandes - 1. Les âmes qui sortent de ce monde avec le seul péché originel doivent-elles subir la peine du sens ? - 2. Eprouvent-elles une souffrance intérieure, d'ordre spirituel ?

ARTICLE 1 : *Le péché originel mérite-t-il par lui-même la peine du sens ?³*

Objections: 1. Saint Augustin semble l'affirmer: « Tiens fermement et ne doute nullement que les enfants morts sans baptême seront punis d'un éternel supplice ». Le mot « supplice » désigne bien la peine du sens.

2. Une faute plus grave mérite une peine plus grande. Or, le péché originel est plus grave que le péché véniel : il contient plus d'aversion de Dieu, puisqu'il prive de la grâce et qu'il est puni d'une peine éternelle, tandis que le péché véniel, compatible avec la grâce, n'est puni que d'une peine temporelle. Donc, si le péché véniel mérite la peine du sens, à plus forte raison le péché originel la mérite-t-il.

3. Dans l'autre monde le péché est puni plus sévèrement qu'en cette vie où s'exerce la miséricorde divine. Or nous voyons le péché originel puni en cette vie et sans injustice, par des peines sensibles, comme cela arrive aux enfants. Donc, à plus forte raison, le sera-t-il dans l'autre vie.

4. Les deux éléments du péché actuel se retrouvent dans le péché originel : l'aversion de Dieu correspond la privation de la justice originelle, à la conversion vers les biens créés correspond la concupiscence. Or, ce second élément est puni par la peine du sens, quand il s'agit du péché actuel. Donc il doit en être de même pour le péché originel.

5. Après la résurrection, les corps des enfants seront passibles ou impassibles. Si on les suppose impassibles, ce ne peut être qu'en vertu de la qualité spéciale qui rend tels les corps des bien heureux, ou en raison de la justice originelle, comme dans l'état d'innocence. Dès lors, ou bien les corps des enfants seront doués de l'impassibilité et seront donc glorieux, et il n'y aura aucune différence entre baptisés et non-baptisés, ce qui est hérétique; ou purifiés du péché d'origine, ils ne seront pas punis pour ce péché, ce qui est également hérétique. - Si on les suppose passibles : puisque tout être passible

³ Nous suivons l'ordre de Nicolaï, qui intercale ici, comme bien à leur place, les deux questions de la Condition des âmes en état de péché originel et du purgatoire, au lieu de les mettre en appendice, comme le fait l'édition Léonine.

subit nécessairement l'action favorable ou défavorable, des êtres actifs qui sont en rapport avec lui, la peine du sens ne leur sera donc pas épargnée.

Cependant : 1. Saint Augustin dit que la peine à laquelle sont condamnés les enfants pour le seul péché originel « est la plus légère de toutes ». Or, il n'en serait pas ainsi s'ils subissaient la peine du sens, c'est-à-dire le feu de l'enfer, qui est, au contraire, la plus terrible.

2. L'acuité de la peine du sens correspond au plaisir de la faute, comme il est dit dans l'Apocalypse : « Autant elle s'est glorifiée et plongée dans le luxe, autant... etc. ». Or, le péché originel ne comporte aucune opération, donc aucun plaisir, puisque celui-ci dépend de celle-là. Le péché originel ne mérite donc pas la peine du sens.

Conclusion : La peine doit être proportionnée à la faute, selon la parole d'Isaïe : « Avec mesure, vous l'exilez, vous la châtiez ». Or, le défaut héréditaire, qui porte le nom mérité de faute originelle, ne consiste pas dans la soustraction ou corruption d'un bien essentiel à la nature humaine, mais d'un bien additionnel; de plus, cette faute n'est imputable à une personne que parce qu'elle possède la nature humaine privée de ce bien dont elle avait été gratifiée dès l'origine et qu'elle pouvait conserver. Cette personne ne mérite donc pas d'autre punition que la privation de la fin que le bien perdu était destiné à atteindre et qui dépasse la nature humaine laissée à ses seules forces, c'est-à-dire, la vision de Dieu. Ainsi donc, ne pas voir Dieu est la punition spécifique et unique du péché originel dans l'autre vie. En effet, si une autre punition, la peine du sens, était alors infligée pour le péché originel, on serait puni pour une faute que l'on n'a pas commise, puisque la peine du sens correspond à quelque chose de personnel et atteint la personne Comme telle. Dès lors, puisque la personne n'a pas agi pour commettre le péché originel, elle ne doit pas pâtir en punition de ce péché, mais seulement être privée d'une fin qui dépasse la nature laissée à elle-même. Quant aux autres perfections et qualités purement naturelles, elles demeurent entières chez ceux qui subissent la peine du dam pour le seul péché originel.

Solutions 1. Dans le texte allégué, le mot « supplice » ne désigne pas la peine du sens, mais seulement la peine du dam, ou privation de la vision de Dieu; de même que, dans l'Ecriture, le mot « feu » désigne souvent toute espèce de peine.

2. Le péché originel est le moindre de tous, parce qu'il est le moins volontaire; en effet, il ne l'est pas par la volonté personnelle d'un chacun, mais par celle du premier père de toute la race humaine. Au contraire, le péché actuel, même véniel, vient de la volonté de celui en qui il est. Le péché originel doit donc être puni moins sévèrement que le péché véniel. Le fait que le péché originel est incompatible avec la grâce ne prouve rien, La privation de la grâce est une peine et non une faute, à moins qu'elle ne soit volontaire. La même conclusion demeure : moindre volonté, moindre faute.

Le fait que le péché véniel est seulement puni d'une peine temporelle n'est pas plus concluant, car c'est accidentel c'est parce que celui qui meurt en état de péché véniel meurt aussi en état de grâce que sa punition a un terme. Si, par impossible, le péché véniel existait sans la grâce, la punition serait éternelle.

3. La peine du sens n'est pas absolument la même avant et après la mort. En cette vie, elle est causée par les agents naturels, et vient, soit de l'intérieur, comme la fièvre, etc., soit de l'extérieur, comme une brûlure, etc. Au contraire, en l'autre vie, aucune activité naturelle ne s'exerce plus spontanément mais sous l'influence de la justice divine, soit pour agir sur l'âme séparée que le feu, par sa seule vertu naturelle, ne saurait atteindre, soit sur le corps lui-même après la résurrection : car alors toute activité naturelle aura cessé en même temps que le mouvement du premier mobile qui est la cause de tous les mouvements et changements corporels.

4. La douleur sensible correspond au plaisir sensible que recherche le péché actuel en se tournant vers les biens créés, plaisir qui n'existe pas dans la concupiscence habituelle que comporte le péché originel.

5. Les corps des enfants ne devront pas leur impassibilité à un défaut de passibilité qui leur soit inhérente, mais au défaut de toute action venue du dehors; car, après la résurrection, les corps

n'exerceront plus, les uns sur les autres, d'activité surtout si elle est nuisible, en vertu de leur propre nature, mais seulement comme instrument de la vengeance divine qui n'aura pas à sévir contre les enfants. Quant aux corps des élus, la passibilité interne elle-même leur fera défaut, ce qui leur confèrera l'impassibilité qui est une qualité des corps glorieux et à laquelle les corps des enfants ne sauraient prétendre.

ARTICLE 2 : La peine du dam fait-elle souffrir l'âme des enfants morts sans baptême ?

Objections : 1. Saint Chrysostome semble l'insinuer quand il dit que, chez les damnés, la privation de Dieu est plus cruelle que la morsure du feu. Les enfants souffrent donc, eux aussi, de cette privation.

2. Ne pas avoir ce qu'on voudrait avoir ne va pas sans souffrance. Or, les enfants voudraient voir Dieu, autrement leur volonté serait perverse, et ils ne le peuvent pas.

3. Dire qu'ils ne souffrent pas, parce qu'ils savent que cette privation n'est pas une punition, ne résout pas la difficulté. En effet, être innocent augmente plutôt la souffrance; être atteint par erreur dans son corps ou dans ses biens n'empêche pas d'en souffrir autant et plus.

4. Le démerite d'Adam est pour les non- baptisés ce qu'est le mérite du Christ pour les baptisés, c'est-à-dire une cause de souffrance d'avoir perdu la vie éternelle, au lieu d'être une cause de joie de l'avoir obtenue.

5. Etre séparé d'un être aimé, c'est souffrir. Or, les enfants ont une connaissance naturelle de Dieu qu'ils aiment par conséquent d'un amour naturel. Comment pourraient-ils ne pas souffrir d'être séparés de lui pour toujours ?

Cependant : 1. Cette souffrance aurait pour cause la faute ou la peine. Si c'était la faute, comme celle-ci est alors irrémédiable, elle causerait le désespoir, le ver rongeur des damnés, mais la souffrance qui en résulterait serait loin d'être « la plus légère de toutes ». - Si c'était la peine, qui leur est infligée par la justice de Dieu, cela supposerait une révolte contre cette justice et une volonté perverse, ce qui n'est admis par personne. L'âme des enfants n'éprouve donc aucune souffrance extérieure.

2. La droite raison n'admet pas que l'on soit troublé par l'inévitable; d'où Sénèque conclut à la sérénité du sage. Or, la droite raison, chez les enfants, n'est déviée par aucun péché actuel. La peine qu'ils éprouvent, et qu'il n'était pas en leur pouvoir d'éviter, ne leur cause donc aucun trouble intérieur.

Conclusion: Trois opinions à ce sujet. La première explique cette absence de souffrance par un manque de lumière, grâce auquel les enfants ignorent la perte qu'ils ont faite. - Mais il paraît peu probable que l'âme délivrée du fardeau corporel ignore les choses accessibles à la raison, sans parler de beaucoup d'autres.

Une seconde opinion admet donc que les enfants ont une parfaite connaissance de tout ce qui peut être connu naturellement ils connaissent Dieu, savent qu'ils sont privés de le voir et en conçoivent une certaine douleur, mais mitigée du fait que la faute qu'ils expient ainsi ne vient pas de leur propre volonté. - Mais, ici encore, il paraît peu probable que la perte d'un si grand bien, surtout une perte sans espoir, ne cause qu'une souffrance médiocre, une souffrance qui soit « la plus légère de toutes ». - De plus, la même raison vaut pour l'absence de souffrance sensible et pour l'absence de souffrance spirituelle.

C'est toujours la jouissance illégitime qui mérite de souffrir, et le péché originel n'en comporte pas : il est donc exempt de toute souffrance.

La troisième opinion admet donc que les enfants ont une parfaite connaissance de tout ce qui peut être connu naturellement, ils se savent privés de la vie éternelle et en savent la raison, et, cependant, ils n'en éprouvent aucune souffrance. C'est ce qu'il faut expliquer.

L'absence d'une perfection qui le dépasse n'afflige pas celui dont la raison est droite, par exemple, d'être impuissant à voler comme l'oiseau, de n'être ni roi ni empereur puisqu'il n'y a aucun droit, mais il devrait s'affliger d'être privé d'un bien qui lui est proportionné et auquel il est apte. Je dis donc que tous les hommes ayant l'usage de leur libre arbitre sont capables d'obtenir la vie éternelle, puisqu'ils peuvent se préparer à la grâce qui en est le moyen. Dès lors, s'ils y manquent, ils concevront une souveraine douleur d'avoir perdu ce qu'ils pouvaient posséder. Or, cette capacité a toujours fait défaut aux enfants : la vie éternelle ne leur était point due de par leur nature dont elle dépasse totalement les exigences, et, par ailleurs, ils ne pouvaient faire aucun acte personnel, méritoire d'un si grand bien. Donc, ils ne s'affligent en aucune façon de ne pas voir Dieu, et, d'autre part, ils se réjouissent d'avoir une large part au bien dont Dieu est la source et de posséder tous les dons naturels qu'ils tiennent de lui.

On ne peut pas non plus leur attribuer une capacité d'obtenir la vie éternelle sinon par leur action personnelle, du moins par une action étrangère; on ne peut pas dire qu'ils auraient pu être baptisés, comme beaucoup d'autres l'ont été, et qui jouissent ainsi de la vue de Dieu. Car, être récompensé pour une action qui n'est pas personnelle est l'effet d'une grâce toute particulière, que les enfants ne s'attristent pas plus de n'avoir pas reçue qu'un homme sage ne s'attriste de n'avoir pas reçu bien des grâces accordées par Dieu à d'autres hommes.

Solutions : 1. Les enfants n'ayant pas eu l'usage de leur libre arbitre ni l'aptitude à la vie éternelle sont donc dans une tout autre condition que ceux qui les ont eus, et qui sont damnés pour des péchés actuels.

2. Quoique la volonté puisse avoir pour objet le possible et l'impossible, cependant, celui dont la volonté n'est ni une simple velléité, ni désordonnée, ne se propose rien que ce à quoi il peut prétendre. S'il ne l'atteint pas, il en souffre; mais il ne souffre pas de ne pas atteindre l'impossible:

car la volonté dont il le veut est plutôt une velléité, c'est-à-dire une volonté non pas absolue, mais hypothétique : si c'était possible.

3. Tout homme peut prétendre à la propriété de ses biens, à l'usage de ses membres. Rien donc d'étonnant s'il souffre de ce qui l'atteint dans les uns ou les autres, quelle qu'en soit la cause, sa propre faute ou celle d'autrui. L'argument ne porte donc pas.

4. Le don du Christ surpasse le péché d'Adam, Il n'est donc pas nécessaire que la proportion soit égale entre la souffrance des non-baptisés et le bonheur des baptisés.

5. Quoique les enfants morts sans baptême ne soient pas unis à Dieu dans la gloire, ils ne sont point totalement séparés de lui. Au contraire, ils lui sont unis par tous les biens naturels qu'ils tiennent de lui et ainsi il peut être leur joie par la connaissance naturelle qu'ils ont de Dieu et l'amour naturel qu'ils éprouvent pour Dieu.

QUESTION 70 ter : LE PURGATOIRE

Huit demandes 1. Y a-t-il un purgatoire après cette vie ? - 2. Est-ce dans le même lieu que les âmes sont purifiées et les damnés punis ? - 3. Les souffrances du purgatoire surpassent-elles toutes les souffrances d'ici-bas ? - 4. Sont-elles volontaires ? - 5. Les âmes du purgatoire sont-elles tourmentées par les démons ? - 6. Le péché véniel, comme péché, est-il expié par les souffrances du purgatoire ? - 7. Les flammes du purgatoire libèrent-elles de la peine due au péché ? - 8. Les âmes du purgatoire sont-elles délivrées plus vite les unes que les autres ?

ARTICLE 1 : Y a-t-il un purgatoire après cette vie ?

Objections 1. L'Apocalypse semble le nier : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur! Dès maintenant, dit l'Esprit, qu'ils se reposent de leurs travaux ». Ceux qui meurent dans le Seigneur n'ont

donc pas à subir un travail de purification après cette vie; pas davantage ceux qui ne meurent pas dans le Seigneur, puisqu'il n'y a pas, pour eux, de purification possible.

2. Le rapport est le même entre la charité et la récompense éternelle, le péché mortel et le supplice éternel. Or, ceux qui meurent en état de péché mortel vont immédiatement au supplice éternel. Donc ceux qui meurent en état de grâce vont tout droit au ciel.

3. Dieu, qui est souverainement miséricordieux, est plus prompt à récompenser le bien qu'à punir le mal, Or, de même que ceux qui sont en état de grâce peuvent avoir commis certains péchés qui ne méritent pas la peine éternelle, de même ceux qui sont en état de péché mortel peuvent avoir fait quelque bien qui ne mérite pas la récompense éternelle. Dès lors, puisque ce bien n'est pas récompensé dans l'autre vie, ces péchés ne doivent pas être punis non plus.

Cependant: 1. Il est écrit au livre des Macchabées : « C'est une sainte et salutaire pensée que de prier pour les défunts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ». Or, ceux qui sont en paradis n'ont pas besoin de prières, puisqu'ils ne manquent de rien; ceux qui sont en enfer n'en ont que faire, puisqu'ils ne peuvent être délivrés de leurs péchés. Il y a donc, dans l'autre monde, des âmes que retiennent encore leurs péchés, mais qui peuvent en être délivrées. Ce sont des âmes qui ont la charité, sans laquelle le péché est irrémédiable : « L'amour couvre toutes les fautes », Elles ne seront donc pas condamnées à la mort éternelle : « Quiconque vit et croit en moi ne mourra point pour toujours ». Mais elles ne peuvent parvenir à la gloire que purifiées, car rien d'impur ne saurait y être admis. Donc il y a une purification posthume.

2. Même affirmation chez saint Grégoire de Nysse : « Celui qui est dans l'amitié du Christ, et qui n'a pas achevé de se purifier de ses péchés en ce monde, en sera purifié, au sortir de cette vie, dans les flammes du purgatoire. »

Conclusion: Des principes déjà exposés il est facile de conclure à l'existence du purgatoire. S'il est vrai que la contrition efface la faute, mais ne remet pas totalement la peine due au péché; s'il est vrai que les péchés mortels peuvent être pardonnés sans que les péchés véniels le soient toujours en même temps; s'il est vrai que la justice de Dieu exige qu'une peine proportionnée rétablisse l'ordre bouleversé par le péché: il faut conclure que celui qui meurt, contrit et absous de ses péchés, mais sans avoir pleinement satisfait pour eux, doit être puni dans l'autre vie.

Nier le purgatoire, c'est donc blasphémer contre la justice divine. C'est donc une erreur, et une erreur contre la foi. C'est pourquoi saint Grégoire de Nysse ajoutait aux paroles citées plus haut : « Nous l'affirmons comme une vérité dogmatique et nous le croyons ».

L'Église universelle manifeste sa foi par « les prières qu'elle fait pour les défunts afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés », ce qui ne peut s'entendre que des âmes du purgatoire. Or, résister à l'autorité de l'Église, c'est être hérétique.

Solutions : 1. Il est ici question du travail par lequel on mérite et non de celui par lequel on se purifie.

2. Il n'est pas nécessaire « au mal » de l'être totalement « tout manque partiel de bien suffit à le causer »; au contraire, « le bien ne peut être que s'il l'est uniquement et parfaitement », selon les principes posés par Denys. Un défaut quelconque empêche donc le bien d'être parfait; mais la présence d'un certain bien n'empêche pas le mal d'être parfait, puisque, au contraire, c'est la condition même de son existence. Dès lors, le péché véniel empêche celui qui est en état de grâce d'atteindre le bien parfait, la vie éternelle, aussi longtemps qu'il n'en est pas purifié. Par contre, un certain bien coexistant avec le péché mortel n'empêche pas celui-ci d'entraîner immédiatement au mal suprême.

3. Celui qui tombe dans le péché mortel frappe de mort toutes ses bonnes œuvres antérieures, comme aussi sont mortes toutes celles qu'il fait en cet état, parce que, en offensant Dieu, il mérite de perdre tous les biens qu'il tient de Dieu. Celui donc qui meurt en état de péché mortel n'a droit à aucune récompense; celui qui meurt en état de grâce peut avoir à subir une peine, car la charité ne détruit pas tout le mal qui se trouve dans l'âme, mais seulement le mal qui lui est incompatible.

ARTICLE 2 : Est-ce dans le même lieu que les âmes sont purifiées et les damnés punis ?

Objections : 1. La peine des damnés est éternelle, puisqu' « ils iront au feu éternel »; le feu du purgatoire ne dure qu'un temps. Ce n'est donc ni le même feu ni le même lieu.

2. Même conclusion négative, du fait que le Supplice de l'enfer reçoit différents noms dans l'Ecriture, par exemple, « le feu, le soufre, le vent des tempêtes, etc. », tandis que celui du purgatoire, c'est uniquement le feu.

3. Hugues de saint Victor dit : « Il est probable que les âmes expient aux mêmes lieux où elles ont péché ». Saint Grégoire raconte que Germain, évêque de Capoue, rencontra dans les thermes l'âme d'un certain Paschasius qui faisait là son purgatoire.

Cependant : 1. «Ainsi que dans le même feu, dit saint Grégoire, l'or brille et la paille fume, ainsi par le même feu le pécheur est brûlé et l'écu purifié ». Le purgatoire et l'enfer ont donc même feu et même lieu.

2. Les âmes des Patriarches, avant la venue du Christ, occupaient un lieu plus digne que le purgatoire, puisque la peine du sens n'y existait pas. Cependant, ce lieu était le même que l'enfer, ou tout proche; autrement, quand le Christ alla les visiter, on ne dirait pas qu'il descendit « aux enfers ». Donc, à plus forte raison, en est de même pour le purgatoire.

Conclusion : L'Ecriture ne dit pas où est situé le purgatoire, et, sur ce point, la raison est dépourvue d'arguments décisifs. Il semble pourtant probable, et mieux d'accord avec les déclarations des Pères et de nombreuses révélations, que le lieu du purgatoire est double. 1° Selon la loi commune, c'est un lieu inférieur, contigu à l'enfer, de telle sorte que le même feu tourmente les damnés et purifie les justes; mais situé au-dessus de lui, comme la condition morale des uns et des autres semble l'exiger. - 2° Par une disposition particulière de la Providence, certains défunts font leur purgatoire ici ou là, soit pour instruire les vivants, soit pour les apitoyer par la vue de leurs souffrances et en obtenir l'adoucissement au moyen des suffrages de l'Eglise.

Certains auteurs prétendent que c'est la loi commune que le lieu du péché soit aussi celui du purgatoire. - Mais cette opinion manque de probabilité, car il se peut que l'on soit puni en même temps pour des péchés commis en des lieux différents.

D'autres prétendent que, selon la loi commune, le purgatoire est situé au-dessus de nous et correspond ainsi à l'état de ces âmes qui sont à mi-chemin entre la terre et le ciel. - Mais cet argument ne prouve rien. Car elles ne sont pas punies pour ce qu'il y a en elles de supérieur, mais pour ce qu'il y a d'inférieur, c'est-à-dire le péché.

Solutions 1. Le feu du purgatoire est éternel quant à sa substance; mais l'action purificatrice qu'il opère ne dure qu'un temps.

2. Les peines de l'enfer sont destinées à faire souffrir on leur donne donc les noms de toutes les choses qui nous font souffrir; celles du purgatoire ont pour but principal d'effacer les restes du péché : on leur donne donc le seul nom de feu, parce que le feu purifie et consume.

3. Il ne s'agit pas ici de la loi commune, mais de certaines exceptions providentielles.

ARTICLE 3 : Les souffrances du purgatoire surpassent-elles toutes celles d'ici-bas ?

Objections : 1. Plus un être est passif, plus la souffrance est vive, s'il a le sentiment de son mal. Or, le corps est plus passif que l'âme séparée : le feu lui est plus contraire et agit sur lui plus fortement; ses souffrances doivent donc aussi être plus grandes.

2. Les souffrances du purgatoire ont pour objet direct les péchés véniels, qui sont les péchés les plus légers et doivent donc subir la peine la plus légère, s'il est vrai que « le nombre de coups doit être proportionné à la faute ».

3. La dette, qui résulte de la faute, ne peut s'intensifier qu'avec elle. Mais une faute pardon née ne peut plus augmenter. Donc, celui qui a reçu le pardon d'un péché mortel, pour lequel il n'a pas pleinement satisfait, ne voit pas sa dette augmenter à la mort. Or, en cette vie, il n'était pas passible de la peine la plus grave. Donc, la peine qu'il subira dans l'autre vie ne sera pas supérieure à toutes les peines que l'on peut endurer ici-bas.

Cependant : 1. « Le feu du purgatoire, dit saint Augustin, fait plus souffrir que tout ce que nous pouvons éprouver, voir ou imaginer en ce monde ».

2. C'est quand la souffrance atteint l'être tout entier qu'elle est la plus grande. Or, l'âme séparée, étant simple, est atteinte dans sa totalité; il n'en va pas de même pour le corps. Donc, la souffrance de l'âme séparée est supérieure à toute souffrance du corps.

Conclusion : Il y a deux peines en purgatoire : la peine du dam, l'ajournement de la vue de Dieu; la peine du sens, le tourment infligé par le feu. Le moindre degré de l'une comme de l'autre surpasse la peine la plus grande que l'on puisse endurer ici-bas.

Plus une chose est désirée, plus son absence est cruelle. Or, au sortir de ce monde, le souverain bien excite dans les âmes justes le désir le plus intense, parce que le poids du corps ne l'étouffe plus; d'autre part, ce désir serait déjà réalisé, si rien n'était venu y faire obstacle : l'ajournement leur cause donc la plus grande des souffrances.

De même, comme ce n'est pas la blessure, mais le sentiment que l'on en a, qui cause la souffrance, celle-ci est en proportion de la sensibilité c'est pour cette raison que les parties du corps les plus sensibles éprouvent les souffrances les plus vives.

Or, toute la sensibilité du corps vient de l'âme; il s'ensuit donc nécessairement que, si l'âme est atteinte directement en elle-même, c'est alors qu'elle souffre le plus. On a établi plus haut qu'elle peut souffrir d'un feu corporel. Il faut donc conclure que les souffrances du purgatoire, la peine du sens aussi bien que la peine du dam, surpassent toutes celles de cette vie.

Certains auteurs en donnent pour raison que l'âme est seule à éprouver la souffrance tout entière, puisqu'elle est séparée du corps. - Mais cette raison ne vaut rien, car alors les damnés souffriraient moins après la résurrection, ce qui est faux.

Solutions : 1. L'âme est moins passive que le corps, mais elle a un sentiment plus vif de ce qui la fait pâtir, et c'est cela surtout qui cause la souffrance.

2 et 3. L'acuité des peines du purgatoire vient de la quantité du péché qui est puni que de la condition de celui qui est puni ce qui fait que la punition du même péché est plus sévère dans l'autre vie; de même que le condamné dont la sensibilité est plus grande souffre plus qu'un autre, sans cependant recevoir plus de coups, et cependant, sans manquer à la justice, le juge infligera à tous deux le même nombre de coups pour les mêmes fautes.

ARTICLE 4 : Les souffrances du purgatoire sont-elles volontaires ?

Objections 1. Les âmes du purgatoire ont une volonté droite. Or, la rectitude de la volonté consiste dans sa conformité à la volonté divine. Dès lors, puisque Dieu veut qu'elles soient punies, elles le veulent donc pareillement.

2. Tout homme sage veut le moyen nécessaire de parvenir à la fin qu'il veut. Or, les âmes du purgatoire savent que leurs souffrances sont le chemin de la gloire; elles veulent donc souffrir.

Cependant : On ne demande pas à être délivré d'une peine que l'on subit volontairement. Or, les âmes du purgatoire demandent leur délivrance, comme saint Grégoire en cite de nombreux exemples. Leurs souffrances ne sont donc pas volontaires.

Conclusion : Une chose peut être dite volontaire de deux manières. - 1° D'une volonté absolue; ainsi, aucune peine n'est volontaire, puisqu'il est de sa raison même qu'elle soit contraire à la volonté. - 2°

D'une volonté conditionnelle; ainsi une brûlure est volontaire en vue d'une plaie à guérir. Ici deux cas se présentent. Dans le premier, la peine fait acquérir un bien, et, à cause de cela, la volonté la recherche, comme dans la satisfaction; ou encore, l'accepte volontiers et ne veut pas en être privée, comme dans le martyre. Dans le second, la peine ne mérite pas un bien, mais elle est le moyen d'y parvenir ainsi en est-il de la mort. Cette peine, la volonté ne la recherche pas, elle voudrait en être délivrée, mais elle la supporte, et, pour autant, cette souffrance est dite volontaire. C'est en ce sens que les souffrances du purgatoire sont volontaires.

Certains auteurs prétendent qu'elles ne le sont en aucune façon; car, disent-ils, les âmes du purgatoire sont tellement absorbées par elles qu'elles ignorent qu'il s'agit d'une purification et se croient damnées. - Cette opinion est erronée; car si ces âmes ne savaient pas qu'elles dussent être délivrées, elles ne solliciteraient pas nos suffrages, comme il leur arrive souvent de le faire.

Solutions : Elles viennent d'être données.

ARTICLE 5 : Les âmes du purgatoire sont-elles tourmentées par les démons ?

Objections : 1. D'après le Maître des Sentences, « les âmes ont pour bourreaux dans l'autre monde ceux-là mêmes qui ont été ici-bas leurs mauvais conseillers », c'est-à-dire, les démons qui poussent au péché véniel qu'on expie en purgatoire, aussi bien qu'au péché mortel.

2. Les justes sont purifiés de leurs péchés non seulement dans l'autre monde, mais dès cette vie. Or, ici-bas, les démons sont les instruments de cette purification, comme nous le voyons par l'exemple de Job; ils font donc de même en purgatoire.

Cependant : Il serait injuste que celui qui a triomphé d'un ennemi lui fût soumis après sa victoire. Mais les âmes du purgatoire ont quitté cette vie en état de grâce, après avoir triomphé du démon. Celui-ci a donc perdu tout pouvoir sur elles.

Conclusion : De même que, après le Juge ment, l'éternel châtiment des damnés sera le feu allumé par la justice divine, de même, jusque-là, c'est elle, et elle seule, qui purifie les élus, au sortir de ce monde. Elle ne requiert, pour cela, ni le ministère des démons qui ont été vaincus par eux, ni celui des anges qui ne sauraient tourmenter aussi cruellement des concitoyens. Il est possible, toutefois, que ces derniers conduisent les âmes au purgatoire, et que les démons eux-mêmes soient là, d'abord au moment où elles quittent leur corps, pour voir s'ils n'ont aucun droit sur elles, et ensuite, pour les regarder souffrir et assouvir ainsi leur haine.

Mais, en ce monde, qui est un lieu de combat, les hommes sont frappés et par les mauvais anges, leurs ennemis, comme nous le voyons par l'exemple de Job, et par les bons anges, comme Denys l'affirme en propres termes, et comme nous le voyons en la personne de Jacob, dont l'ange toucha et démit la hanche, au cours de la lutte qu'il soutint avec lui.

Solutions : Elles viennent d'être données.

ARTICLE 6 : Le péché véniel comme péché, est-il expié par les souffrances du purgatoire ?

Objections : 1. La Glose semble le nier : « Ce qui n'a pas été amendé en cette vie, c'est en vain qu'on en demande le pardon après la mort ».

2. Tomber dans le péché et en être délivré sont corrélatifs. Or, l'âme, après la mort, ne peut plus commettre de péché véniel. Elle ne peut donc pas davantage en être absoute.

3. Saint Grégoire dit que l'âme sera, au Jugement, telle qu'elle est sortie du corps, car « l'arbre demeure où il est tombé ». Si donc elle avait le péché véniel, au sortir de ce monde, elle l'aura encore au Jugement, et le purgatoire ne l'aura point expié.

4. Le péché actuel n'est effacé que par la contrition. Mais, après cette vie, il n'y a plus de contrition, qui est un acte méritoire, puisqu'alors on ne peut plus ni mériter ni démériter, selon le principe posé par saint Damascène : « La mort est pour les hommes ce que fut la chute pour les anges ».

5. La cause du péché véniel, c'est le foyer de convoitise; aussi, dans l'état primitif, Adam n'aurait pu pécher véniellement. Mais la convoitise, dont le foyer, justement appelé « la loi de la chair », est détruit par la mort, n'existe plus dans l'âme séparée. Le péché véniel n'y peut donc plus être, ni non plus être expié par le feu du purgatoire.

Cependant : 1. Saint Grégoire et saint Augustin déclarent que certaines fautes légères sont remises dans l'autre monde. Or, il ne s'agit pas de la peine qu'elles méritent, car, sous ce rapport, tous les péchés, même les plus graves sont expiés en purgatoire. Donc, les péchés véniels, comme péchés, y sont expiés

2. « Le bois, le foin, le chaume », dont parle saint Paul, signifient les péchés véniels. Mais, puisque ces choses seront consumées par le feu, cela signifie donc aussi que les péchés véniels seront remis dans l'autre monde.

Conclusion: Certains auteurs ont prétendu que, dans l'autre monde, aucun péché, comme péché, n'était remis. Celui qui meurt en état de péché mortel est damné, sans rémission possible. Or, on ne peut mourir avec le seul péché véniel, car la grâce finale le détruit. En effet, le péché véniel vient de ce qu'un fidèle, établi sur le Christ comme fondement, aime avec excès quelque bien temporel, excès qui a sa racine dans la convoitise. Si la grâce triomphait complètement de celle-ci, comme il en advint pour la Vierge Marie, le péché véniel serait impossible. Dès lors, puisque, à la mort, la convoitise est diminuée jusqu'à être réduite à néant, les puissances de l'âme sont totalement soumises à la grâce, et le péché véniel est détruit.

Cette opinion est peu solide et en elle-même et dans sa preuve. JO En elle-même, car elle contredit les affirmations de l'Evangile et des Pères, qui ne peuvent s'entendre de la rémission de la seule peine due aux péchés, puisque, sous ce rapport, tous les péchés, légers ou graves, sont remis dans l'autre monde; quoique saint Grégoire dise que, seuls, les péchés légers le sont. - Répondre que saint Grégoire mentionne spécialement les fautes légères pour combattre l'idée que leur punition ne sera pas sévère, est bien insuffisant car, le fait qu'une punition sera levée en diminue la sévérité plutôt qu'elle ne l'augmente.

2° La preuve ne vaut pas davantage. En effet, la défaillance corporelle, qui a lieu au terme de la vie, ne supprime ni ne diminue la convoitise quant à sa racine, mais seulement quant à son acte, comme on le voit dans les maladies graves. Elle ne pacifie pas non plus les puissances de l'âme pour les soumettre à la grâce; car, cette pacification, cette soumission, consistent dans l'obéissance des puissances inférieures aux puissances supérieures « qui prennent plaisir à la loi de Dieu »; ce qui est impossible en cet état où les unes et les autres ne peuvent plus produire d'acte, - à moins que l'on appelle pacification l'absence de lutte, comme il arrive dans le sommeil. Mais personne ne dira jamais que le sommeil diminue la convoitise, pacifie les puissances de l'âme ou les soumet à la grâce.

En outre, supposé que cette défaillance corporelle atteignît la convoitise jusque dans sa racine et soumit à la grâce les puissances de l'âme, cela suffirait bien pour ne plus commettre de péché véniel, mais cela ne suffirait pas pour expier le péché véniel déjà commis; car, un péché actuel, même léger, exige, pour être remis, non seulement la contrition habituelle, même à un très haut degré, mais un acte de contrition. Or, il arrive de mourir pendant le sommeil, après s'être endormi en état de grâce et de péché véniel et sans acte de contrition possible pour celui-ci. Dira-t-on que, faute de repentir actuel ou intentionnel, spécial ou général, « le péché véniel devient mortel, du moment qu'on s'y complaît ? » Evidemment non toute complaisance dans le péché véniel ne le rend pas mortel; autrement, tout péché véniel serait mortel, puisqu'il plaît, étant volontaire; la seule complaisance capable d'opérer ce changement, c'est Celle dont parle saint Augustin, « celle qui est au fond de toute l'humaine perversité, et qui consiste à jouir des choses dont seul l'usage est permis ». Mais cette complaisance doit être un acte, comme tout péché mortel est un acte. Or, il peut arriver de commettre un péché véniel, et de ne plus penser actuellement à le rejeter ou à le garder, mais de penser à tout autre chose,

par exemple, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, de s'endormir là-dessus et de mourir. - La susdite opinion est donc tout à fait déraisonnable.

Il faut bien lui en substituer une autre et dire que, si l'on meurt en état de grâce, le péché véniel est remis, dans l'autre monde, par le feu du purgatoire. En effet, la souffrance qu'il cause, et qui est volontaire de la manière expliquée plus haut, reçoit de la grâce le pouvoir d'expier tout péché qui n'est pas incompatible avec la grâce.

Solutions: 1. La Glose parle du péché mortel. - Sinon, on peut distinguer entre l'amendement effectué et l'amendement mérité, en ce sens, qu'on peut mériter que les peines du purgatoire servent à l'amendement dans l'autre monde.

2. Le péché véniel vient du foyer de convoitise qui, au purgatoire, n'existera plus dans l'âme séparée. Elle ne pourra donc plus le commettre. Mais la rémission du péché véniel commis en cette vie vient de la volonté en état de grâce qui, au purgatoire, existera dans l'âme séparée. Les deux cas sont donc différents.

3. Les péchés véniels ne changent pas l'état de l'âme, car ils n'enlèvent ni ne diminuent la charité qui est la mesure de sa valeur surnaturelle. Donc, qu'ils soient commis ou remis, l'âme demeure la même.

4. Après la mort, on ne peut plus mériter par rapport à la récompense essentielle. Mais, tant que l'homme n'est pas au terme, il peut mériter par rapport à quelque chose d'accidentel; c'est ainsi que, au purgatoire, il peut y avoir des actes qui méritent la rémission du péché véniel.

5. Le péché véniel a son principe dans le foyer de convoitise, mais il a sa consommation dans l'esprit. Il peut donc y demeurer, même après que le foyer a été détruit.

ARTICLE 7 : Les flammes du purgatoire libèrent-elles de la peine due au péché ?

Objections : 1. On purifie ce qui est souillé. Mais peine n'est pas synonyme de souillure. Elle ne saurait donc être effacée par le purgatoire.

2. Le contraire n'est purifié que par son contraire. Comment la peine du purgatoire pourrait-elle donc purifier de la peine due au péché ?

3. A propos du feu dont parle saint Paul, et qui consume le bois, le foin, le chaume, symboles des péchés véniels, la Glose dit : « Ce feu est celui de l'épreuve et de la tribulation, dont il est écrit: La fournaise éprouve les vases du potier. » L'expiation consiste donc dans les peines de la vie, surtout dans la mort, la plus grande de toutes, et non dans le feu du purgatoire.

Cependant : Les souffrances du purgatoire sont plus grandes que toutes les souffrances de ce monde. Mais par celles-ci on peut payer la peine due au péché. A plus forte raison, par celles du purgatoire.

Conclusion: Un débiteur s'acquitte de sa dette en la payant. Or, la dette contractée par le péché n'est pas autre chose que la peine qu'il mérite. Donc, celui qui subit cette peine acquitte ainsi sa dette. C'est en ce sens que les souffrances du purgatoire purifient de la dette du péché.

Solutions : 1. La dette du péché ne comporte pas de souillure par elle-même, mais par le péché qui en est la cause.

2. La peine n'est pas contraire à la peine comme telle, mais comme dette, car, on reste débiteur tant qu'on n'a pas subi la peine dont on est redevable.

3. Les mêmes expressions scripturaires peuvent renfermer plusieurs sens. Le « feu » dont il s'agit ici peut désigner les souffrances de ce monde ou celles de l'autre monde, qui, les unes et les autres, purifient du péché véniel, tandis que la mort, comme simple phénomène naturel, y est impuissante, ainsi qu'on l'a dit.

ARTICLE 8 : Les âmes du purgatoire sont-elles délivrées plus vite les unes que les autres ?

Objections : 1. Plus grave est la faute et grande la dette, plus la peine infligée en purgatoire est sévère. Or, cette même proportion existe entre une faute plus légère et la peine moins sévère qui la punit. Donc les âmes du purgatoire n'en sont pas délivrées plus tôt les unes que les autres.

2. Au ciel et en enfer, tous les mérites et tous les démérites ne sont pas égaux; cependant, la durée est la même. Il doit donc en être ainsi au purgatoire.

Cependant : saint Paul compare les péchés véniels « au bois, au foin et au chaume » Or, il est évident que le premier met plus longtemps à se consumer. Donc, il y a des péchés véniels qui seront punis plus longtemps que d'autres, en purgatoire.

Conclusion: Certains péchés véniels sont plus adhérents, selon que l'âme s'y porte avec plus de penchant et s'y attache avec plus de force. Or, ce qui imprègne plus profondément exige aussi plus de temps pour être enlevé. C'est pourquoi certaines âmes du purgatoire sont tourmentées plus longtemps, dans la mesure où le péché véniel a pénétré davantage dans leurs affections.

Solutions 1. La grandeur de la peine correspond proprement à la grandeur de la faute; mais sa durée correspond à la profondeur de pénétration de celle-ci dans l'âme. Il peut donc arriver qu'au purgatoire certaines âmes souffrent moins vivement mais plus longtemps, ou inversement.

2. Le péché mortel qui mérite l'enfer et la charité qui mérite le ciel sont, après la mort, enracinés dans l'âme pour jamais. C'est donc pour tous les damnés et tous les élus la même durée sans fin. Mais il en va autrement du péché véniel qui est puni en purgatoire.

QUESTION 71 : LES SUFFRAGES POUR LES DÉFUNTS

Quatorze demandes : 1. Les suffrages d'un fidèle peuvent-ils être utiles à un autre ? - 2. Les morts peuvent-ils être aidés par les oeuvres des vivants ? - 3. Les suffrages des pécheurs peuvent-ils être utiles aux défunts ? - 4. Les suffrages pour les défunts sont-ils utiles à leurs auteurs ? 5. Sont-ils utiles aux damnés ? 6. Aux âmes du purgatoire ? - 7. Aux enfants morts sans baptême ? - 8. Aux bienheureux ? 9. Les prières de l'Eglise, le saint sacrifice et l'aumône sont-ils utiles aux défunts ? - 10. Les indulgences accordées par l'Eglise ? - 11. Les cérémonies des obsèques ? - 12. Les suffrages spécialement destinés à un défunt sont-ils plus utiles à lui qu'aux autres ? - 13. Les suffrages destinés à plusieurs sont-ils aussi utiles à chacun que s'ils lui étaient uniquement destinés ? - 14. Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux qui n'en ont pas d'autres que le sont les suffrages spéciaux et les suffrages communs à ceux qui bénéficient des uns et des autres ?

ARTICLE 1 : Les suffrages d'un fidèle peuvent-ils être utiles à un autre ?

Objections : 1. « Ce qu'on aura semé, dit saint Paul, on le moissonnera ». Mais profiter des suffrages d'un autre, c'est moissonner ce que l'on n'a pas semé. La réponse semble donc négative.

2. La justice de Dieu a pour fonction de rendre à chacun selon ses mérites. « Tu rends à chacun selon ses oeuvres », dit le Psalmiste, Mais cette justice est indéfectible et empêche donc qu'on puisse se prévaloir des oeuvres d'autrui.

3. Une oeuvre est méritoire pour la même raison qu'elle est louable, et qui est qu'elle soit volontaire. Or, une oeuvre étrangère ne nous attire aucune louange; elle ne nous confère donc aussi aucun mérite.

4. La justice divine récompense le bien comme elle punit le mal. Or, personne n'est puni pour le mal commis par un autre : « L'âme qui pèche, c'est elle qui mourra ». Le bien n'est donc pas davantage communicable.

Cependant : 1. Le Psalmiste dit : « J'ai part avec tous ceux qui te craignent », etc.

2. Tous les fidèles unis par la charité « ne font qu'un seul corps, qui est l'Église ». Mais, dans un même corps, les membres s'aident les uns les autres.

Conclusion: Nos actes peuvent avoir un double effet : l'acquisition d'un état, par exemple, la béatitude par les oeuvres méritoires; l'acquisition de quelque chose d'accessoire à cet état, par exemple, une récompense accidentelle ou la rémission d'une dette. De plus, nos actes peuvent obtenir ce double effet d'une double manière par mode de mérite, par mode de prière; et ces deux modes diffèrent en ce que le premier repose sur la justice, le second, sur la seule libéralité de celui que l'on prie.

Il faut donc répondre que, s'il s'agit d'un état, personne ne peut l'obtenir pour un autre par mode de mérite, en ce sens qu'il est impossible que, par mes bonnes oeuvres, un autre mérite la vie éternelle. En effet, l'état de gloire est accordé à chacun selon sa capacité, selon les dispositions qui proviennent de ses actes et non de ceux d'autrui; en notant bien qu'il s'agit des dispositions qui rendent digne de la récompense.

Mais, par mode de prière, on le peut, tant que le terme n'est pas atteint; par exemple, on peut obtenir pour un autre l'état de grâce. Puisque l'efficacité de la prière dépend de la libéralité de Dieu que l'on prie, elle peut donc s'étendre à tout ce que la toute-puissance divine peut réaliser, en harmonie avec l'ordre providentiel.

S'il s'agit de quelque chose d'accessoire à un état, on peut l'obtenir pour un autre non seulement par mode de prière, mais encore par mode de mérite; et cela, de deux manières. 1° En vertu d'une communication dans le principe radical de l'oeuvre, qui est la charité pour les oeuvres méritoires. De là vient que chacun de ceux qui sont unis ensemble par la charité bénéficie des bonnes oeuvres de tous; chacun, cependant, selon l'état où il est : c'est ainsi qu'au ciel chacun des élus se réjouit du bonheur de tous les autres. C'est ce qu'exprime l'article du Symbole : « la communion des saints ». - 2° En vertu de l'intention de celui qui fait de bonnes oeuvres, et qui les fait spécialement dans le but qu'elles soient utiles à celui-ci ou à celui-là. Dès lors, ces oeuvres appartiennent en quelque sorte à ceux pour qui elles ont été faites, par une espèce de donation. Elles peuvent donc leur servir, soit pour satisfaire à la justice de Dieu, soit pour toute autre chose qui les laisse dans l'état où ils sont.

Solutions : 1. La moisson dont il s'agit ici, c'est la vie éternelle : « Le moissonneur recueille du fruit pour la vie éternelle ». Or, la vie éternelle n'est accordée qu'en récompense d'oeuvres personnelles. Si on l'obtient pour un autre, c'est toujours à la condition qu'il la méritera par ce qu'il fera lui-même : les prières lui valent la grâce, dont le bon usage lui mérite la vie éternelle.

2. L'oeuvre faite pour quelqu'un lui appartient; de même, l'oeuvre faite par celui avec lequel je suis un, est en quelque sorte mienne. Il n'est donc pas contraire à la justice de Dieu que quelqu'un bénéficie des bonnes oeuvres de ceux qui lui sont Unis par la charité ou des bonnes oeuvres faites à son intention. La justice humaine elle-même permet qu'un homme satisfasse à la place d'un autre.

3. La louange récompense la manière d'agir c'est «cette relation » de puissance à acte qu'elle vise. Or, l'oeuvre d'autrui ne met et ne montre en nous-mêmes aucune disposition à agir bien ou mal : c'est pour cela qu'elle ne nous attire aucune louange; sinon indirectement, dans la mesure où nous y avons contribué par nos conseils, notre assistance, nos encouragements, etc. - Au contraire, une oeuvre peut être méritoire pour quel qu'un, non pas toujours en proportion de son état ou de ses dispositions, mais par rapport à quelque chose d'accessoire.

4. Enlever à quelqu'un ce qui lui est dû est directement contraire à la justice; lui donner ce qui ne lui est pas dû n'est pas contraire, mais supérieur à la justice c'est de la libéralité. Or, nul ne peut être puni pour les fautes d'autrui qu'en perdant quelque chose de son bien personnel, ce qui répugne tout autrement que de gagner quelque chose par les bonnes oeuvres d'autrui.

ARTICLE 2 : Les morts peuvent-ils être aidés par les oeuvres des vivants ?

Objections : 1. Saint Paul dit : « Nous tous, il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps, selon ses oeuvres ». Il semble donc qu'aucune oeuvre ne puisse être utile à l'âme séparée de son corps par la mort.

2. Même Conclusion négative suggérée par ce texte de l'Apocalypse : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur! Car leurs oeuvres les Suivent ».

3. Une oeuvre ne peut aider à avancer que si l'on n'est pas encore au terme. Or, les morts ont atteint le terme; car, on peut mettre sur leurs lèvres ces paroles de Job : « Il m'a barré le chemin et je ne puis passer ».

4. La condition, pour aider quelqu'un, c'est d'être en communication avec lui. Or, selon Aristote, toute communication est coupée entre les morts et les vivants.

Cependant : 1. « C'est une sainte et salutaire pensée que de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ». Mais cette prière serait inutile, si elle ne les aidait Les suffrages des vivants sont donc utiles aux morts.

2. « Le sentiment de l'Église universelle, dit saint Augustin, se manifeste avec une grande autorité par la coutume qu'a le prêtre, lorsqu'il offre ses prières à l'autel du Seigneur, de recommander les fidèles trépassés ». Cette coutume date des Apôtres qui, dit saint Damascène, « établirent la pratique de faire mémoire, au cours des redoutables et vivifiants mystères, de ceux qui sont morts dans la foi ». De son côté, Denys signale la prière pour les défunts comme un rite pratiqué dans la primitive Église, et affirme que les suffrages des vivants sont utiles aux morts. C'est donc une vérité qu'il faut croire sans la moindre hésitation

Conclusion: Le lien de la charité, qui unit entre eux les membres de l'Église, n'embrasse pas seulement les vivants, mais aussi les morts qui ont quitté ce monde en état de charité; car celle-ci ne cesse pas avec la vie, puisque saint Paul l'affirme « La charité ne passera jamais ». De plus, les morts continuent de vivre dans le souvenir des vivants, qui peuvent ainsi leur appliquer leurs intentions. Dès lors, les suffrages des vivants peuvent être utiles aux fidèles trépassés aussi bien qu'à ceux qui sont encore en ce monde, et d'après les mêmes principes : l'union de charité, la direction d'intention.

Il faut toutefois se garder de croire que les suffrages des vivants sont capables de faire passer les défunts de l'état de damnation à l'état de béatitude, ou réciproquement. Ils peuvent seulement contribuer à la diminution de la peine ou à quelque autre chose d'analogue, c'est-à-dire d'accessoire à l'état, qui est définitif.

Solutions 1. L'âme mérite, étant dans le corps, que les suffrages lui soient utiles après la mort. L'aide qu'elle en reçoit vient donc de ce qu'elle a fait, étant dans le corps.

On peut encore, avec saint Damascène, entendre cette parole de la sentence qui sera rendue au jugement dernier, où l'âme sera condamnée ou glorifiée à jamais, selon qu'elle l'aura mérité, étant dans son corps. Jusque-là les suffrages des vivants peuvent être utiles aux morts.

2. Il s'agit ici expressément de la récompense éternelle, comme l'indiquent les premiers mots « Bienheureux les morts », etc. - Sinon, on peut répondre que les oeuvres faites pour les défunts deviennent en quelque sorte leurs oeuvres.

3. Il est des âmes qui, au sortir de cette vie, sont au terme, sans cependant y être tout à fait: ce sont celles qui n'ont pas encore atteint la récompense définitive. On peut dire que, absolument parlant, leur chemin est « barré », en ce sens qu'aucune oeuvre ne peut désormais modifier l'état de damnation ou de salut. Mais le chemin reste ouvert, en ce sens qu'elles n'ont pas encore atteint la plénitude du salut; elles peuvent donc y être aidées, car, à ce point de vue, elles ne sont pas encore au terme dernier.

4. Aristote parle des relations de la vie civile, à laquelle les morts sont morts, et qui sont par là même impossibles entre eux et les vivants; mais les relations de la vie spirituelle demeurent: car celle-ci est fondée sur la charité, l'amour de Dieu, « pour qui sont vivantes les âmes des fidèles trépassés ».

ARTICLE 3 : Les suffrages des pécheurs sont-ils utiles aux défunts ?

Objections : 1. « Dieu n'exauce point les pécheurs ». Leurs prières ne sont donc point utiles aux défunts, puisque, s'il en était autrement, Dieu les exaucerait.

2. « Employer un intercesseur qui déplaît, dit saint Grégoire, c'est redoubler la colère et la vengeance ». Donc, puisque tout pécheur déplaît à Dieu, ses suffrages ne l'inclinent pas à la miséricorde.

3. Une oeuvre est plus utile à celui qui la fait qu'elle ne l'est à d'autres. Or, le pécheur ne peut rien mériter pour lui-même. Donc, pour les autres, moins encore.

4. Une oeuvre, pour être méritoire, doit être vivante, c'est-à-dire, « informée par la charité ». Or, toutes les oeuvres des pécheurs sont mortes, et donc, dépourvues de tout mérite.

Cependant: 1. On ignore qui est en état de péché, et qui est en état de grâce. Si donc étaient utiles les suffrages de ceux-là seulement qui sont en état de grâce, on ne saurait à qui s'adresser en faveur des défunts, et les demandes de suffrages seraient diminuées d'autant.

2. Saint Augustin dit que les défunts sont aidés par es suffrages, selon qu'ils l'ont mérité de leur vivant. La valeur des suffrages dépend donc de la condition du défunt, peu importe leur provenance.

CONCLUSION : Par rapport aux suffrages des pécheurs, il faut distinguer deux choses l'oeuvre qui est opérée, par exemple, le sacrifice de la messe or, les sacrements de la religion chrétienne étant efficaces par eux-mêmes indépendamment de celui qui opère, il s'ensuit que les suffrages de ce genre sont utiles aux défunts, même s'ils viennent d'un pécheur; l'oeuvre Opérante, c'est-à-dire l'opération d'où procède l'oeuvre opérée, et ici il faut encore distinguer.

Si le pécheur agit en son nom propre, son action ne peut être méritoire ni pour lui-même ni pour autrui; ses suffrages sont donc dénués de toute valeur. Mais il peut agir au nom d'autre, et cela, de deux manières. 1° Il peut représenter l'Église universelle, par exemple, lorsqu'il célèbre les cérémonies des obsèques. En ce cas, comme c'est celui au nom ou à la place duquel est faite une action qui est censé la faire, il en résulte que les suffrages d'un prêtre, même s'est un pécheur, sont utiles aux défunts. - 2° Il peut remplir le rôle d'instrument, auquel l'oeuvre appartient moins qu'elle n'appartient à l'agent principal. C'est celui-ci qui peut donner à l'action d'être méritoire, même s'il se sert d'un instrument incapable de mériter; ainsi qu'il arrive dans le cas d'un serviteur, qui est en état de péché, et qui fait une oeuvre de miséricorde sur l'ordre de son maître qui, lui, est en état de grâce. Dès lors, si quelqu'un, mourant en état de grâce, demande des suffrages, ou si quelqu'autre, égale ment en état de grâce, les demande pour Fui, ces suffrages sont utiles à ce défunt, même si ceux qui les acquittent sont en état de péché. S'ils étaient en état de grâce, leurs suffrages n'en vaudraient que mieux, puisque la valeur en serait doublée.

Solutions: 1. Le pécheur ne prie pas toujours en son propre nom, mais au nom d'un autre, et ainsi, sa prière est digne d'être exaucée. - Les pécheurs eux-mêmes sont parfois exaucés, quand ils demandent quelque chose d'agréable à Dieu. En effet, Dieu ne réserve pas sa bonté pour les justes, mais il l'étend aux pécheurs, non pas à cause de leurs mérites, mais à cause de sa miséricorde. Aussi, la Glose dit que prétendre que Dieu n'exauce pas les pécheurs, c'est parler « sans l'onction », et comme quelqu'un qui n'est pas pleinement illuminé.

2. La prière du pécheur, en tant que faite par lui, n'est pas agréable à Dieu, mais elle peut l'être, en tant qu'inspirée par celui au nom ou par ordre de qui il prie.

3. Les suffrages du pécheur lui sont inutiles, parce qu'il y a en lui un empêchement; mais ils peuvent être utiles à d'autres qui ne sont pas dans le même mauvais cas.

4. L'oeuvre du pécheur, morte en tant qu'elle vient de lui, peut être vivante en tant qu'elle vient d'un autre.

Les deux arguments du **Cependant** : semblent exagérer en sens contraire et demandent aussi une réponse.

5. On ne peut connaître avec certitude l'état spirituel d'une autre personne; on peut cependant en juger avec probabilité sur ses actes extérieurs et visibles, d'après la parole du Maître : « On reconnaît l'arbre à ses fruits ».

6. Pour être utile à un défunt, le suffrage doit trouver en lui une capacité, et celle-ci est acquise par les oeuvres qu'il a faites en cette vie; c'est ce que dit saint Augustin. Cependant, il faut encore que l'oeuvre elle-même ait une valeur, qui ne dépend plus de celui pour qui elle est faite, mais de celui qui la fait ou qui la prescrit.

ARTICLE 4 : Les suffrages des vivants pour les défunts sont-ils utiles à leurs auteurs ?

Objections 1. Payer les dettes d'autrui, ce n'est pas payer les siennes : la justice humaine le dit. Il en va donc de même pour les suffrages par lesquels on paye la dette contractée par les défunts envers la justice divine.

2. Ce que l'on fait, on doit le faire le mieux possible. Or, aider deux personnes à la fois vaut mieux que d'en aider une seule. Si donc les suffrages payaient à la fois les dettes du défunt et celles du vivant, il semble que chacun dût faire toutes les oeuvres satisfaisantes pour les défunts et aucune pour lui-même.

3. Si les mêmes suffrages suffisent à satisfaire pour deux, pourquoi pas pour trois, pour quatre, pour tous ? Ce qui est absurde.

Cependant : 1. Le Psalmiste dit « Ma prière retournait sur mon sein ». C'est, par retour ana logue, que les suffrages pour les défunts sont utiles à leurs auteurs.

2. « De même, dit saint Damascène, que celui qui veut oindre un malade avec les saintes huiles, y touche le premier avant d'en toucher le patient; de même, quiconque travaille au salut du prochain, est utile à lui-même d'abord, et ensuite au prochain ».

Conclusion : Dans l'oeuvre de suffrage on peut considérer deux caractères : 1° Le caractère satisfaisant, en tant que le suffrage expie la peine en offrant pour elle une espèce de compensation. A ce point de vue, le suffrage devient la propriété du défunt qui en bénéficie, et il sert à payer sa dette à lui, uniquement. En effet, il s'agit ici de justice, et la justice exige l'égalité. Or, une oeuvre satisfaisante peut être suffisante à payer une dette et insuffisante à en payer une autre en même temps, car il est clair que deux péchés exigent une satisfaction double. 2° Le caractère méritoire, par rapport à la vie éternelle; c'est la charité, son inspiratrice, qui le donne au suffrage. Ainsi considéré, celui-ci est utile non seulement au défunt, mais plus encore au vivant.

Solutions : Elles viennent d'être données. Les trois premiers arguments visaient le caractère satisfaisant du suffrage; les deux autres, au contraire, son caractère méritoire.

ARTICLE 5 : Les suffrages sont-ils utiles aux damnés ?

Objections : z. Il est raconté, au 2 livre des Machabées que « l'on trouva, sous les tuniques de chacun des morts, des objets idolâtriques, que la loi interdit aux Juifs »; et, nonobstant, « Judas envoya à Jérusalem la somme de deux mille drachmes pour être employée à un sacrifice expiatoire ». Or, ces Juifs avaient péché mortellement en transgressant la loi, ils étaient morts en cet état, ils étaient damnés.

2. Saint Augustin dit que, « l'utilité des suffrages consiste soit à obtenir pleine rémission pour les défunts, soit à rendre leur état de damnation plus supportable ».

3. « Si, dès cette vie, dit Denys, les prières des justes ont une telle puissance, combien plus, après la mort, pour ceux qui en sont dignes ». D'où l'on peut conclure que les suffrages sont plus utiles aux morts qu'aux vivants. Mais ils sont utiles à ces derniers, même en état de péché mortel, puisque

l'Église prie tous les jours pour la conversion des pécheurs. Pourquoi ne le seraient-ils pas aux défunts qui sont dans le même état, c'est-à-dire aux damnés ?

4. On lit, dans les Vies des Pères, le fait suivant que raconte aussi saint J. Damascène. Saint Macaire rencontra sur son chemin une tête, et, après avoir fait une prière, il lui demanda à qui elle avait appartenu; cette tête répondit : à un prêtre païen qui était en enfer. Et elle ajouta que, cependant, ce prêtre et d'autres damnés étaient assistés par les prières de Macaire.

5. Dans le même sermon, saint Damascène raconte que saint Grégoire, priant pour l'âme de Trajan, entendit une voix qui venait du ciel « J'ai exaucé ta prière et j'accorde à Trajan son pardon ». « De ce fait, ajoute saint Damascène, tout l'Orient et tout l'Occident peuvent témoigner ». Or, Trajan était en enfer, « lui qui avait infligé une mort cruelle à tant de martyrs ».

Cependant: 1. « Le souverain prêtre, dit Denys, ne prie pas pour les immondes; autrement, il s'écarterait de l'ordre providentiel ». Un commentateur ajoute « Il ne demande pas la rémission pour les pécheurs, car il ne serait pas exaucé ».

2. « C'est pour la même raison, dit saint Grégoire, que l'on ne priera pas alors (après le Jugement) pour les damnés, et que l'on ne prie pas aujourd'hui pour le démon et ses anges. C'est encore pour cette raison qu'aujourd'hui les saints ne prient pas pour ceux qui sont morts dans l'infidélité et l'impiété : c'est qu'ils ne veulent pas que leur prière perde son mérite aux yeux du Juge souverainement juste ».

3. Saint Augustin dit de même : «A ceux qui meurent sans la foi qui opère par la charité, et sans ses sacrements, tous les devoirs religieux que leur rendent leurs proches ne servent de rien ».

Conclusion: Une première opinion prétend qu'il faut faire à ce sujet deux distinctions. L'une, par rapport au temps : après le Jugement, aucun suffrage ne sera plus utile à aucun damné; avant, certains damnés peuvent être aidés par les suffrages de l'Église. - L'autre, par rapport aux personnes il y a des damnés tout à fait mauvais, qui sont morts sans la foi et sans les sacrements de l'Église, à laquelle ils n'ont appartenu « ni en fait ni en droit »; il en est d'autres, moitis mauvais, qui ont été membres de l'Église, qui ont eu la foi, reçu les sacrements, fait quelques bonnes oeuvres : aux premiers les suffrages de l'Église ne peuvent être d'aucune utilité, tandis qu'ils peuvent être utiles aux seconds.

Mais, sur ce point, un doute venait troubler les tenants de cette opinion. Comme la peine des damnés, infinie en durée, est finie en intensité, il pourrait donc arriver que, grâce à la cation des suffrages, elle fût diminuée peu à peu jusqu'à cesser d'être, ce qui est l'erreur d'Origène. Diverses explications furent donc proposées.

Le Prévôtin admit que la multiplication des suffrages pouvait aboutir à la suppression de la peine des damnés, non pas à tout jamais, comme le disait Origène, mais jusqu'au Jugement : alors, leurs âmes réunies à leurs corps, rentreraient en enfer sans espoir de pardon.

Mais cette opinion semble aller contre la divine Providence qui est incompatible avec le désordre. Or, la faute ne rentre dans l'ordre que par la peine, qui doit donc durer aussi longtemps que la faute n'est pas expiée. Dès lors, puisque celle des damnés ne peut pas l'être, leur peine doit durer toujours.

Les disciples de Gilbert de la Porrée cherchèrent une autre réponse. La diminution de la peine par le suffrage, dirent-ils, procède comme la division d'une ligne; celle-ci, quoique finie, peut être divisée à l'infini, si la division se fait par parties proportionnelles, c'est-à-dire, si, par exemple, on prend d'abord le quart de la longueur, puis le quart de ce quart, et ainsi de suite, en continuant toujours. De même, les premiers suffrages enlèvent telle quantité de la peine totale, les suivants, une quantité proportionnelle de la peine qui reste encore, etc.

Mais cette réponse soulève de nombreuses difficultés. 1° La division à l'infini ne semble pas transportable de la quantité continue à une quantité spirituelle. - 2° On ne voit pas pourquoi les seconds suffrages, de valeur égale aux premiers, diminuent la peine d'une quantité moindre. - 3° La peine, qui ne peut finir qu'avec la faute, ne peut aussi être diminuée qu'avec elle. - 4° La division à l'infini ne convient qu'au corps mathématique; s'il s'agit d'un corps sensible, on arrive à un point où il

perd ce caractère; après de nombreux suffrages, la peine serait donc diminuée au point de n'être plus sensible, donc de n'être plus une peine.

Guillaume d'Auxerre se plaça donc à un autre point de vue. Les suffrages sont utiles aux damnés, dit-il, non pour diminuer ou interrompre leur peine, mais pour leur donner la force de la supporter; de même que baigner le visage d'un homme chargé d'un lourd fardeau, ce n'est pas diminuer celui-ci, mais cependant le rendre plus facile à porter.

Mais il ne saurait en être ainsi. Le tourment infligé par le feu de l'enfer est en proportion de la culpabilité, dit saint Grégoire. De là vient que les uns ou les autres sont tourmentés plus ou moins cruellement. Mais, comme la faute de chacun d'eux demeure toujours égale, la peine elle-même doit donc être toujours aussi difficile à supporter.

- De plus, cette opinion est présomptueuse, puisqu'elle est contraire aux affirmations des Pères; elle est vaine, puisqu'aucune autorité ne l'appuie; enfin, elle est irrationnelle. En effet, les damnés ne sont plus rattachés aux vivants par le lien de la charité qui est l'indispensable condition de l'utilité des suffrages. De plus, ils sont parvenus au terme; comme les saints du ciel, ils ont reçu définitivement ce que leur vie a mérité. La gloire ou la souffrance du corps, qui est encore à venir, n'empêche pas d'être au terme, puisque c'est l'âme qui est le siège essentiel et radical du bonheur des élus et de la misère des damnés. Il n'y a donc, à ce point de vue, aucune diminution possible ni de la gloire des uns ni de la peine des autres.

Cependant, certains auteurs envisagent la question d'une manière qui n'est pas absolument insoutenable. Les suffrages n'interrompent pas, ne diminuent pas la peine du sens; ils épargnent seulement aux damnés les souffrances qu'ils auraient de se voir tellement oubliés des vivants que personne ne se soucie plus d'eux.

Mais il ne peut s'agir ici d'une règle générale.

saint Augustin dit, en effet, que « là où sont les âmes des défunts, elles ne connaissent ni ce qui arrive ni ce qui se fait sur la terre ». Cette parole se vérifie surtout pour les damnés qui ignorent donc si des suffrages leur sont accordés; à moins que, par exception, la Providence ne permette à quelques-uns de le savoir. Mais de ce fait parti culier nous n'avons absolument aucune certitude.

Il est donc plus sûr de dire sans restriction que les suffrages sont inutiles aux damnés, que l'Église les exclut de ses prières, comme le déclarent les autorités que nous avons alléguées.

Solutions : 1. Rien ne prouve que les objets trouvés sur les soldats de Judas Machabée fussent un signe de culte idolâtrique c'étaient les dépouilles des vaincus qu'ils s'étaient appropriées. Il y avait là pourtant un péché véniel d'avarice; ils n'étaient donc pas damnés pour ce péché, et les suffrages pouvaient leur être utiles.

On pourrait dire encore comme quelques-uns l'ont dit, que, dans le combat, voyant le péril imminent, ils se repentirent, selon la parole du Psalmiste : « Quand Dieu les frappait de mort, ils le cherchaient ». C'est une opinion probable. Un sacrifice peut donc être offert à leur intention.

2. Il S'agit ici de damnation au sens large, synonyme de condamnation à n'importe quelle peine, donc, aussi bien à celle du purgatoire, que les suffrages tantôt ne font que diminuer, tantôt enlèvent tout à fait.

3. Les suffrages sont plus utiles aux morts qu'aux vivants, parce que les premiers en ont un plus grand besoin, étant incapables de s'aider eux-mêmes comme le peuvent les vivants; mais ceux-ci ont cet avantage de pouvoir passer de l'état de péché mortel à l'état de grâce, ce qui est impossible aux morts. La prière à l'intention des uns et des autres s'inspire donc de motifs différents.

4. Cette assistance ne consistait pas en une diminution de peine, mais seulement, comme le récit en fait foi, en ceci que la prière de saint Macaire obtenait qu'ils pussent se voir, et cet accomplissement de leur désir leur causait une certaine joie, plus imaginaire que réelle. C'est ainsi que l'on dit que les démons se réjouissent des péchés qu'ils font commettre, quoique cela ne diminue en rien leur peine, pas plus que la joie des bons anges ne l'est par ce que nous appelons leur compassion pour nos maux.

5. Le fait de Trajan peut s'interpréter avec une certaine probabilité en ce sens que, rappelé à la vie par les prières de saint Grégoire, il obtint la grâce et avec elle la rémission de ses péchés et, en conséquence, la remise de sa peine. C'est ce que l'on voit dans tous ces ressuscités par miracle, dont plusieurs étaient des idolâtres et des damnés. De tous on peut dire qu'ils étaient en enfer, d'une manière juste et méritée, mais non définitive, puisque, d'après ses desseins providentiels, Dieu prévoyait leur résurrection et le changement qui devait en résulter pour eux.

Certains disent que l'âme de Trajan ne fut pas délivrée de l'enfer à tout jamais, mais seulement jusqu'au jour du Jugement. Il ne faudrait pour tant pas s'imaginer que les suffrages ont toujours cet effet, car il faut distinguer la loi générale et les exceptions particulières; comme le dit saint Augustin, « autres sont les limites des forces naturelles, autres les prodiges de la puissance divine ».

ARTICLE 6 : Les suffrages sont-ils utiles aux âmes du purgatoire ?

Objections : 1. Le purgatoire fait partie de l'enfer. Or, en enfer il n'y a pas de rédemption ». Le Psalmiste dit aussi « Seigneur, qui vous louera en enfer ? » Les suffrages sont donc inutiles aux âmes du purgatoire.

2. La peine du purgatoire est limitée. Si les suffrages l'expient en partie, il pourrait donc se faire que leur multiplication l'expie en totalité. Le péché resterait donc totalement impuni, ce qui semble contraire à la justice divine.

3. Les âmes sont retenues en purgatoire afin d'y être purifiées et d'entrer ensuite dans le Royaume. Mais la purification doit porter sur la chose même qui a besoin d'être purifiée. Or, ce chef encore, les suffrages sont donc inutiles.

4. Si les suffrages étaient utiles aux âmes du purgatoire, ils le seraient surtout à celles qui, de leur vivant, ont donné des ordres à cet effet. Or, cela n'arrive pas toujours. Supposons un défunt qui a demandé tels et tels suffrages dont l'acquittement eût suffi à satisfaire pleinement pour ses péchés. Supposons encore que ces suffrages soient différés jusqu'à ce qu'il ait subi toute sa peine : ces suffrages ne lui serviront de rien. On ne peut pas admettre qu'ils lui ont servi avant d'être acquittés; et, quand ils le sont enfin, lui-même n'en a plus besoin. Les suffrages sont donc inutiles aux âmes du purgatoire.

Cependant: 1. Saint Augustin déclare que les suffrages sont utiles à ceux qui ne sont ni tout à fait bons, ni tout à fait mauvais. Telles sont bien les âmes du purgatoire.

2. Denys dit aussi que « le prêtre de Dieu, quand il prie pour les défunts, prie pour ceux qui ont vécu saintement, mais auxquels la fragilité humaine a fait contracter quelques souillures ».

Conclusion: Les peines du purgatoire ont pour fonction de parfaire la satisfaction pour le péché qui n'a pas été complète en cette vie. Or, comme on l'a établi, les oeuvres satisfactoires des uns peuvent servir à d'autres, vivants ou morts. Sans aucun doute les suffrages des vivants sont donc utiles aux âmes du purgatoire.

Solutions 1. Il est question ici de l'enfer des damnés, où il n'y a « pas de rédemption » pour ceux qui y sont envoyés définitivement,

On peut encore, comme le fait saint Damascène, entendre ces textes par rapport aux causes secondes, c'est-à-dire, ici, par rapport à ce qu'ont mérité ceux qui sont ainsi punis. Mais, si l'on regarde plus haut, la divine miséricorde, qui ne s'arrête pas à ce que les hommes ont mérité, peut quelquefois en décider autrement, par égard pour les prières des justes. « Dieu, dit saint Grégoire, ne modifie pas son dessein, mais il peut modifier sa sentence ». Saint Damascène en donne pour exemples les Ninivites, Achab et Ezéchias, où l'on voit la sentence divine changée par la divine miséricorde.

2. On peut parfaitement admettre que la multiplication des suffrages réduise à néant la peine du purgatoire. En effet, il ne s'ensuit pas que le péché reste impuni, puisque les oeuvres satisfactoires faites à l'intention d'un défunt sont justement regardées comme faites par lui-même.

3. La purification des âmes au purgatoire n'est pas autre chose que le paiement de la dette sans lequel elles ne peuvent entrer au ciel. Mais, puisque cette dette peut être payée par les oeuvres satisfactoires des vivants, la purification des âmes du purgatoire est opérée du même coup.

4. Les suffrages tirent leur valeur et de l'oeuvre opérée et de l'oeuvre opérante. J'appelle oeuvre opérée non seulement les sacrements de l'Église, mais encore tout effet résultant de l'opération, par exemple, d'une aumône, qui soulage les pauvres et obtient leurs prières pour un défunt. - De même, l'oeuvre opérante peut être envisagée par rapport à l'agent principal et à l'agent secondaire.

Je dis donc que, lorsqu'un moribond s'assure des suffrages, il entre en jouissance de leurs effets, quant à la part qui revient à l'agent principal, même avant leur acquittement, mais seulement après, pour ce qui est de l'agent secondaire et des bonnes oeuvres elles-mêmes. Et, s'il arrive à ce défunt d'avoir subi sa peine tout entière avant l'acquittement indûment retardé des suffrages, ceux-ci seront donc stériles, mais leur stérilité sera imputable à ceux qui l'auront causée. Il n'est d'ailleurs pas impossible de subir un dommage temporel par la faute d'autrui, et précisément la peine du purgatoire est temporelle, quoique, s'il s'agit de la récompense éternelle, nul ne peut en être privé que par sa propre faute.

ARTICLE 7 : Les suffrages sont-ils utiles aux enfants morts sans baptême ?⁴

Objections: 1. C'est le seul péché d'autrui qui les retient dans les limbes. Il semble donc tout à fait convenable qu'ils soient aidés aussi par les suffrages d'autrui.

2. Saint Augustin dit que les suffrages de l'Église « sont utiles à ceux qui ne sont pas tout à fait mauvais ». Or, les enfants sont de ceux-là, puisque « leur peine est la plus légère de toutes ».

Cependant : saint Augustin déclare que les suffrages sont inutiles à ceux « qui ont quitté ce monde sans avoir la foi qui opère par la charité ».

Conclusion: Les enfants morts sans baptême ne sont retenus dans les limbes que parce qu'ils ne sont pas en état de grâce. Or, les oeuvres des vivants ne peuvent changer l'état des défunts, surtout pour ce qui constitue l'essentiel de la récompense ou de la punition. Il faut donc conclure à l'inutilité des suffrages pour les enfants morts sans baptême.

Solutions : Quoique le péché originel soit une chose par rapport à laquelle on puisse être aidé, cependant, les âmes des enfants morts sans baptême sont dans un état qui les empêche de l'être, car, après cette vie, le temps d'obtenir la grâce est passé.

2. Saint Augustin parle de ceux qui ne sont pas tout à fait mauvais, mais qui sont baptisés, comme le prouvent les paroles qui précèdent « Lorsque les sacrifices, soit celui de l'autel, soit ceux des aumônes, sont offerts pour tous ceux qui ont été baptisés », etc.

ARTICLE 8 : Les suffrages sont-ils utiles de quelque manière aux âmes qui sont au ciel ?

Objections: 1. Nous lisons dans une oraison de la messe de saint André « De même que les saints mystères servent à la gloire de vos saints, de même puissent-ils servir à notre guérison ». Or, le mystère de l'autel est le premier de tous les suffrages.

2. « Les sacrements réalisent ce qu'ils symbolisent ». Or, la troisième partie de l'hostie, qui est déposée dans le calice, symbolise les âmes bienheureuses.

3. Les élus ne se réjouissent pas seulement de leur propre bien, mais encore du bien des autres, ainsi qu'il est dit dans saint Luc : « il y a de la joie aux anges de Dieu pour un seul pécheur qui fait pénitence ». Les bonnes oeuvres des vivants procurent donc un accroissement de joie aux âmes qui sont au ciel.

⁴ Article périmé. Les limbes des enfants ne peuvent être un séjour éternel puisque « Dieu propose à tous son salut ».

4. « Si les païens, dit saint Damascène, brûlent avec les morts ce qui leur appartenait, combien plus, ô fidèle, dois-tu faire suivre le fidèle défunt de ce qui était à lui, non pour réduire ces objets en cendres, mais pour les faire servir à une plus grande gloire si c'est un pécheur qui est mort, afin que la dette soit payée; si c'est un juste, afin que la récompense soit donnée ».

Cependant : 1. Saint Augustin dit : « L'Église regarde comme une injustice de prier pour un martyr, aux prières duquel nous devons nous recommander ».

2. On ne peut aider que celui qui est dans le besoin. Mais les élus ne manquent absolument de rien. Les suffrages de l'Église ne peuvent donc les aider.

Conclusion : Par sa nature même, le suffrage est une assistance, qui ne convient donc en aucune façon à qui ne manque de rien seul, l'indigent peut être assisté. Dès lors, puisque les saints du ciel ne connaissent plus aucune indigence, « enivrés qu'ils sont des délices de la maison du Seigneur », ils n'ont que faire des suffrages.

Solutions : 1. Ces expressions ne doivent pas s'entendre d'un profit que retireraient les saints de la célébration de leurs fêtes le profit même pour nous qui célébrons plus solennellement leur gloire; tout de même que, du fait que nous connaissons et louons Dieu et que, d'une certaine manière, sa gloire augmente en nous, Dieu n'y gagne rien, c'est nous qui y gagnons.

2. Sans doute, les sacrements « réalisent ce qu'ils symbolisent »; cependant, ils ne réalisent pas tout ce qu'ils symbolisent: autrement, comme ils symbolisent le Christ, il faudrait donc dire qu'ils réalisent quelque chose en lui, ce qui est absurde. Mais, par la vertu du Christ, ils réalisent ce qu'ils signifient dans celui qui les reçoit. Ainsi donc, le sacrifice offert pour les fidèles défunts n'est pas utile aux saints, mais, par le mérite des saints qui sont commémorés ou signifiés dans la célébration, il est utile à ceux pour qui il est offert.

3. Les saints du ciel se réjouissent de tous nos biens; cependant la multiplication de nos joies n'augmente la leur que matériellement. En effet, l'augmentation essentielle ou formelle d'un sentiment dépend de la nature même de son objet. Or, l'objet unique de la joie universelle des saints, c'est Dieu lui-même, et cette joie est invariable car, si elle ne l'était pas, leur récompense, dans ce qu'elle a d'essentiel, varierait, puisqu'elle consiste en cette joie même. Dès lors, la multiplication des biens, dont Dieu est pour eux l'unique raison de se réjouir, ne leur donne pas nécessairement une joie plus intense, mais seulement plus étendue. On ne peut donc pas dire non plus que nos bonnes oeuvres les aident.

4. Les suffrages obtiennent que la récompense soit donnée non pas au juste lui-même, mais à celui qui les fait. - A moins de dire qu'ils contribuent à la récompense d'un fidèle défunt dans la mesure où, de son vivant, il a fait l'acte méritoire de les solliciter.

ARTICLE 9 : Les prières de l'Église, le saint sacrifice et les aumônes sont-ils les suffrages les seuls utiles ou les plus utiles aux défunts ?

Objections : 1. Une peine doit s'expier par une peine. Or, le jeûne est plus pénible que l'aumône ou la prière. Il est donc aussi un suffrage plus efficace.

2. Ces trois suffrages énumérés par saint Augustin semblent insuffisants, puisque saint Grégoire y ajoute un autre : « Les âmes des défunts, dit-il, sont délivrées par les oblations des prêtres, les prières des saints, les aumônes de leurs amis, le jeûne de leurs proches ».

3. Le baptême est le principal des sacrements, surtout par l'effet qu'il produit. Il devrait donc - et on en peut dire autant des autres- être utile aux défunts autant ou même plus que le sacrement de l'autel.

4. La même conclusion, pour ce qui est du baptême, n'est-elle pas suggérée par ce texte de saint Paul : « Si les morts ne ressuscitent en aucune manière, pourquoi (y en a-t-il qui) se font baptiser pour eux ? »

5. Quelle que soit la messe, c'est le même sacrifice. Si l'on compte parmi les suffrages le sacrifice et non la messe, il semble que n'importe quelle messe, de la Sainte Vierge, du Saint - Esprit, ou toute autre, soit également utile aux défunts, ce qui est contraire aux décisions de l'Église qui a institué une messe spéciale à leur intention.

6. Saint Damascène enseigne que « les cierges et l'huile », etc., sont offerts à l'intention des défunts. Il faut donc ajouter ces oblations à celle du sacrifice de l'autel.

Conclusion: La condition de l'utilité des suffrages, c'est l'union de charité et la direction d'intention entre les vivants et les défunts. Les œuvres les plus utiles sont donc celles qui contiennent davantage de l'une ou de l'autre. À la charité se rapporte principalement le sacrement de l'Eucharistie, qui est le sacrement de l'union entre les membres de l'Église, puisqu'il contient celui qui fait l'unité et la solidité de l'Église tout entière, c'est-à-dire le Christ. L'eucharistie est donc comme la source ou le lien de la charité. Quant aux effets de celle-ci, le principal, c'est l'aumône. Si donc on envisage les suffrages au point de vue de la charité, les deux qui ont le plus de valeur, c'est le sacrifice eucharistique et l'aumône. D'autre part, si l'on regarde l'intention, la première place revient à la prière, car, par sa nature même, elle n'est pas seulement en relation avec celui qui la fait, mais, encore plus directement que tout autre suffrage, avec celui pour qui elle est faite. C'est pourquoi ces trois suffrages sont les trois principaux moyens d'assister les défunts, sans dénier pour autant leur utilité propre à toutes les autres bonnes œuvres faites, en état de grâce, à l'intention des âmes du purgatoire.

Solutions: 1. Dans l'œuvre satisfaisante faite pour un défunt, et qui ne lui est utile que si elle lui devient en quelque sorte personnelle, ce qui effectue cette transmission a plus d'importance que l'œuvre elle-même; encore que celle-ci, dans la mesure où elle est afflictive et donc médicinale, puisse expier davantage les péchés de celui-là même qui la fait. Les trois suffrages que nous avons dits sont donc utiles aux défunts plus encore que le jeûne.

2. Le jeûne peut être utile aux défunts par la charité et la direction d'intention; mais ces deux conditions lui sont, pour ainsi dire, extérieures. C'est la raison pour laquelle saint Augustin ne l'a pas compté parmi les principaux suffrages, quoique saint Grégoire l'ait fait.

3. Le baptême est une naissance, dans l'ordre spirituel. Or, de même que c'est le seul nouveau-né qui vient au monde, de même, c'est au seul baptisé que le baptême est utile, par l'œuvre opérée; quoique, par l'œuvre opérante de celui qui donne ou de celui qui reçoit le baptême, celui-ci, comme toute œuvre méritoire, puisse être utile à d'autres. Mais l'Eucharistie est le symbole de l'union entre tous les membres de l'Église; aussi, en vertu de l'œuvre opérée elle-même, son efficacité est communicable; ce qui n'a pas lieu pour les autres sacrements.

4. La Glose donne deux interprétations de ce texte de saint Paul. « Si les morts ne doivent pas ressusciter, le Christ n'est pas non plus ressuscité. Pourquoi donc se font-ils baptiser pour eux ? - c'est-à-dire pour leurs péchés, puisque ceux-ci ne sont pas remis, si le Christ n'est pas ressuscité ». L'œuvre opérée, c'est-à-dire le baptême lui-même; œuvre opérante, c'est-à-dire l'action de donner ou de recevoir le baptême (s'il s'agit d'adultes). En effet, la résurrection du Christ opère en même temps que sa Passion, puisqu'elle est, en quelque manière, la cause de notre résurrection spirituelle.

La seconde interprétation est celle-ci : « Il y eut des ignorants qui se faisaient baptiser pour ceux qui étaient morts sans baptême, croyant que cela leur serait utile ». C'est simplement cette erreur que mentionne l'Apôtre.

5. Dans la messe il n'y a pas seulement le sacrifice, mais encore des prières, c'est-à-dire deux des trois principaux suffrages énumérés par saint Augustin. Au point de vue du sacrifice, qui est la partie principale de la messe, celle-ci, quelle qu'elle soit par ailleurs, a toujours la même valeur pour les défunts. Mais, au point de vue des prières, plus utile est la messe qui contient des prières spéciales pour les défunts. Cependant, l'infériorité d'une messe qui n'est pas celle des morts peut être compensée par la dévotion plus grande de celui qui la célèbre ou la fait célébrer comme aussi par l'intercession du Saint dont les suffrages y sont plus spécialement sollicités.

6. Cette oblation de cierges ou d'huile peut servir aux défunts à titre d'aumône : elle est, en effet, destinée au culte ou encore à l'usage des fidèles.

ARTICLE 10 : Les indulgences accordées par l'Église sont-elles utiles aux défunts ?

Objections : 1. L'affirmative n'est-elle pas autorisée par la coutume de l'Église de faire prêcher la croisade et d'accorder à celui qui prend la croix l'indulgence pour lui-même et deux ou trois et même dix personnes, vivantes ou défuntes.

2. Le mérite de l'Église tout entière a plus de valeur que celui d'un seul fidèle. Or, un acte personnel méritoire, par exemple, une aumône peut être utile aux défunts. Donc, à fortiori, les Indulgences qui représentent les actes méritoires de l'Église, doivent l'être.

3. Les Indulgences sont utiles aux membres de l'Église. Or, les âmes du purgatoire appartiennent à l'Église; autrement, aucun suffrage ne leur servirait.

Cependant : 1. Une Indulgence n'est efficace que si elle est accordée pour une cause juste et spécialement pour une bonne oeuvre utile à l'Église. Or, les défunts ne peuvent plus rien faire et ne peuvent donc pas mériter d'indulgence.

2. La portée des Indulgences dépend de celui qui les accorde. Il pourrait donc, à supposer qu'elles soient utiles aux défunts, accorder à un défunt une Indulgence équivalente à une expiation totale; ce qui est absurde.

Conclusion : Une Indulgence peut être utile de deux manières: Principalement et directement, à celui qui la reçoit, c'est-à-dire qui accomplit l'oeuvre pour laquelle elle est accordée, par exemple, un pèlerinage au tombeau d'un saint . Cette manière est évidemment incompatible avec la condition des défunts.

Une indulgence peut être utile secondairement et indirectement à celui en faveur duquel elle est gagnée par un fidèle qui accomplit l'oeuvre prescrite. Mais cette utilité dépend de la formule même de l'Indulgence. Si la formule est celle-ci: « Celui qui fera telle ou telle chose gagnera tant d'indulgence », l'Indulgence demeure strictement personnelle, car l'Église seule a le droit d'attribuer les suffrages communs d'où les Indulgences tirent leur valeur. Si, au contraire, la formule est celle-ci : « Si quelqu'un fait telle ou telle chose, lui-même, et aussi son père ou un membre quelconque de sa famille, détenu en purgatoire, recevra tant d'Indulgence », l'Indulgence n'est plus réservée aux vivants, mais applicable aux défunts. En effet, puisque l'Église a le pouvoir de faire participer, pendant leur vie, les fidèles aux mérites communs, source des Indulgences, il n'y a aucune raison de lui refuser celui de les y faire participer, après leur mort.

Il ne s'ensuit pourtant pas que le supérieur ecclésiastique peut délivrer à son gré les âmes du purgatoire, puisque les Indulgences ne sont efficaces que s'il existe une raison légitime de les accorder.

ARTICLE 11 : Les cérémonies des obsèques sont-elles utiles aux défunts ?

Objections : 1. Saint Athanase dit : « Quoique l'âme de celui qui est mort pieusement se soit envolée, ne laisse pas de faire brûler de l'huile et des cierges à son tombeau; car ces pratiques, accompagnées de prières, sont agréables à Dieu et grandement récompensées par lui ».

2. Saint Augustin dit aussi : « Une piété respectueuse rendait les derniers devoirs aux justes d'autrefois, célébrait leurs obsèques, leur préparait un tombeau; eux-mêmes, de leur vivant, exprimaient à leurs fils leur volonté à cet égard ». C'est donc que toutes ces choses ont leur importance et leur utilité pour les défunts.

3. Quiconque reçoit une aumône en profite. Mais ensevelir les morts est regardé comme une espèce d'aumône. « Au témoignage de l'ange Raphaël, Tobie, en donnant la sépulture aux morts, se concilia la faveur divine ».

4. On ne saurait dire que la dévotion des fidèles soit vaine. Or, par dévotion, certains désirent être enterrés dans des lieux saints.

5. Dieu est plus porté à pardonner qu'à punir. Or, « les pécheurs, dit saint Grégoire, en se faisant ensevelir dans les églises, ajoutent à leur condamnation au lieu de contribuer à leur délivrance ». Donc, au contraire et à fortiori, le lieu et les circonstances de leur sépulture sont utiles aux justes.

Cependant : 1. Saint Augustin déclare que « tout ce que l'on fait pour le corps des défunts ne leur sert de rien pour la vie éternelle, mais n'est qu'un devoir d'humanité ».

2. Saint Grégoire parle dans le même sens : « La célébration des funérailles, la condition de la sépulture, la pompe des obsèques, sont une consolation pour les vivants plutôt qu'un secours pour les défunts ».

3. « Ne craignez pas, disait Jésus, ceux qui tuent le corps, et qui après cela ne peuvent rien faire de plus ». Or, il arrive qu'ils refusent la sépulture à leurs victimes, comme on le rapporte de certains martyrs de l'Église de Lyon. L'absence de sépulture ne nuit donc pas aux défunts, et les cérémonies de la sépulture ne leur servent pas davantage.

Conclusion : La pratique d'ensevelir les morts a été motivée par une double utilité. L'une pour les vivants : quant au corps, pour qu'il ne soit ni offensé ni incommodé par la vue et l'odeur des cadavres; quant à l'âme, pour affirmer et confirmer la foi au dogme de la résurrection. - L'autre pour les défunts en même temps que l'on voit leurs tombeaux, on évoque leur souvenir et l'on prie pour eux. C'est même de là que vient le nom de « monument », d'après saint Augustin *monere*, avertir, *mentem*, l'esprit, faire penser à quelqu'un ou à quelque chose. Les païens se trompaient en croyant que la sépulture était nécessaire pour assurer aux âmes le repos, qu'ils jugeaient impossible pour elles, jusqu'à ce que leur corps ait été enseveli; ce qui est le comble du ridicule et de l'absurde.

La sépulture dans un lieu consacré à un saint peut être utile aux défunts, non par l'oeuvre opérée, mais par l'oeuvre opérante, ce qui signifie que l'utilité ne vient pas du fait même d'y être enseveli, mais du patronage et de l'intercession du saint auquel les défunts, ensevelis chez lui, ont été comme confiés, ou encore des prières plus fréquentes et plus spéciales que les personnes, chargées du soin de ce sanctuaire, font pour les âmes de ceux dont les corps y reposent.

Ce qui contribue à la richesse et à l'éclat d'une sépulture est utile aux vivants, comme une espèce de « consolation »; mais peut encore être utile aux morts, du moins indirectement, parce que les spectateurs sont excités à la compassion et à la prière, ou encore parce qu'une partie des frais est consacrée à soulager les pauvres ou à orner l'église, la sépulture devenant ainsi une espèce d'aumône.

Solutions 1. L'huile et les cierges apportés aux tombeaux peuvent être utiles aux défunts indirectement, s'ils sont donnés à l'église ou aux pauvres; ou encore si on les fait brûler comme un hommage à Dieu, et s'ils méritent ainsi le nom d'« holocauste » qui leur est donné.

2. Les Patriarches s'occupaient de leur sépulture, afin de montrer « que la Providence veille sur les corps des défunts : non parce qu'ils conservent la moindre conscience, mais pour affirmer la foi à la résurrection », comme le dit saint Augustin. C'est aussi pourquoi ils voulurent être ensevelis dans la Terre promise où ils croyaient que devait naître et mourir le Christ, dont la résurrection est cause de la nôtre.

3. Le corps faisant partie de la nature humaine, il est naturel à l'homme de l'aimer : « Jamais personne n'a haï sa propre chair ». Il lui est naturel aussi de s'inquiéter de ce que deviendra son cadavre, et s'il prévoyait que celui-ci dût subir quelque indignité, il en souffrirait. Ceux donc qui aiment quelqu'un, aiment aussi ce qu'il aime et traitent son cadavre avec affection et respect. En effet, comme le dit saint Augustin, « si le vêtement ou l'anneau ou un objet quelconque dont s'est servi leur père est d'autant plus cher à ses enfants que ceux-ci l'ont aimé lui-même davantage, il est donc défendu de mépriser ce corps qui nous est plus étroitement uni que n'importe quel vêtement ». Aussi, lorsque, partageant les sentiments d'un défunt, on rend à son corps les derniers devoirs, ce dont il est lui-même incapable, c'est vraiment une aumône qu'on lui fait.

4. La dévotion qui pousse les fidèles à faire ensevelir les corps de leurs chers défunts dans un sanctuaire n'est point vaine, parce qu'elle procure à leurs âmes les suffrages du saint auquel ce sanctuaire est dédié.

5. Etre enseveli dans un lieu saint ne nuit à un défunt qui fut un impie que s'il a recherché par vaine gloire cette sépulture dont il était indigne.

ARTICLE 12 : Les suffrages spécialement destinés à un défunt sont-ils plus utiles à lui qu'aux autres ?

Objections 1. On peut comparer les suffrages à des lumières. Or, une lumière spirituelle est encore plus communicable qu'une lumière corporelle; et cependant celle-ci, un cierge, par exemple, quand elle est allumée pour quelqu'un, éclaire également tous ceux qui sont avec lui, quoiqu'elle n'ait pas été allumée pour eux.

2. Les suffrages « sont utiles aux défunts clans l'autre vie, dit saint Augustin, autant qu'ils l'ont mérité, pendant qu'ils étaient en cette vie ». Or, il y en a qui l'ont mérité bien plus que ceux-là mêmes auxquels les suffrages sont destinés. L'utilité des suffrages est donc aussi pour eux.

3. Il y a une grande disproportion entre les riches et les pauvres, par rapport aux suffrages. Si donc les nombreux suffrages assurés aux premiers n'étaient pas en même temps utiles aux seconds, ceux-ci seraient dans une condition d'infériorité qui semble incompatible avec la promesse évangélique : « Bienheureux vous qui êtes pauvres, car le royaume des cieux est à vous! »

Cependant : 1. La justice humaine se modèle sur la justice divine. Or, chez les hommes, celui qui paye la dette de quelqu'un ne libère que lui. Donc, comme les suffrages sont en quelque sorte le paiement d'une dette, ils sont utiles au seul défunt auquel ils sont destinés.

2. Les suffrages sont une satisfaction applicable aux vivants aussi bien qu'aux défunts. Mais, dans le premier cas, celui à qui ils sont destinés est le seul à en bénéficier. Il en va donc de même, quand il s'agit des défunts.

Conclusion : Cette question a reçu deux réponses. Les uns, parmi lesquels le Prévôtin, ont dit que les suffrages destinés à un défunt ne lui sont pas plus utiles à lui-même, mais à d'autres plus dignes. Et ils en donnaient deux exemples celui d'un cierge qu'on allume pour un riche, et qui n'éclaire pas moins ceux qui sont avec lui, et même davantage ceux qui ont de meilleurs yeux; celui d'une lecture faite spécialement pour quelqu'un, et dont profitent tous les auditeurs autant et même plus que lui, s'ils ont l'esprit plus ouvert. Et, si on leur objectait la coutume approuvée par l'Eglise de prier spécialement pour tel ou tel défunt, ils répondaient que cette manière d'agir avait pour but d'exciter la dévotion des fidèles qui sont plus portés aux suffrages particuliers qu'aux suffrages communs et prient avec plus de ferveur pour leurs parents que pour des étrangers. - Au contraire, d'autres ont dit que les suffrages sont plus utiles aux défunts auxquels ils sont destinés.

Chacune de ces deux opinions contient une part de vérité. En effet, l'utilité des suffrages dépend de deux choses. D'abord, de l'union de charité qui fait que tous les biens sont communs à tous. A ce point de vue, les suffrages destinés à un défunt sont cependant plus utiles à un autre en qui la charité est plus grande. Ainsi considérée, l'utilité des suffrages consiste moins en une diminution de la peine qu'en une certaine consolation intérieure, qui vient de la joie causée à celui qui a la charité par les bonnes oeuvres du prochain; après la mort, en effet, celles-ci, malgré l'union de charité, ne peuvent plus, comme en cette vie, nous obtenir la grâce ou l'augmenter en nous.

Elle dépend, en second lieu, de la direction d'intention, par laquelle les oeuvres satisfactoires passent d'un vivant à un défunt. A ce point de vue, il est hors de doute que les suffrages destinés à un défunt lui sont non seulement plus utiles qu'aux autres, mais ne le sont qu'à lui. La satisfaction, en effet, a pour but direct et unique la remise de la peine. Ainsi considérés, les suffrages sont utiles à celui-là surtout auquel ils sont destinés. Sur ce point, la seconde opinion est plus vraie que la première.

SOLUTIONS : 1. Les suffrages agissent à la façon de la lumière, lorsqu'ils parviennent aux défunts pour leur apporter une certaine consolation d'autant plus grande que leur charité l'est aussi. Mais, comme satisfaction transmise à un défunt par l'intention d'un vivant, ce n'est plus à la lumière qu'il faut comparer les suffrages, mais au paiement d'une dette. Or, il n'y a aucune raison, si l'on paye les dettes de quelqu'un, pour que celles d'autres personnes soient payées du même coup.

2. Ce mérite personnel est en même temps conditionnel : ces défunts ont mérité que les suffrages leur soient utiles, s'il en est qui leur soient destinés; en d'autres termes, ils n'ont fait autre chose que de se disposer à les recevoir. Il est donc clair qu'ils n'ont pas mérité directement d'être secourus par des suffrages, mais ils se sont seulement, par les mérites acquis de leur vivant, préparés à en recevoir le fruit. Il ne s'ensuit donc pas que ce mérite soit nul et de nul effet.

3. Rien n'empêche que les riches soient plus favorisés que les pauvres, à un certain point de vue, par exemple, celui de l'expiation. Mais cela n'est rien ou presque rien en comparaison de la possession du royaume des cieux, par rapport à laquelle les pauvres sont les favoris, d'après le texte évangélique lui-même.

ARTICLE 13 : Les suffrages destinés à plusieurs sont-ils aussi utiles à chacun que s'ils lui étaient uniquement destinés ?

Objections 1. Celui pour qui est faite une lecture n'en perd rien si un autre en profite. Il en va de même pour les suffrages; et ainsi, s'ils sont destinés à plusieurs défunts, chacun en bénéficie autant que s'ils lui étaient uniquement destinés.

2. Selon l'usage commun de l'Église, nous voyons que, dans une messe célébrée à l'intention particulière d'un défunt, on ajoute des prières pour d'autres défunts. Cette pratique n'aurait pas lieu si elle devait tourner au détriment de celui pour lequel la messe est célébrée. Il faut donc conclure comme ci-dessus.

3. La valeur des suffrages, des prières surtout, dépend de la puissance divine. Mais le nombre de ceux par lesquels il accorde son secours est indifférent à Dieu, aussi bien que le nombre de ceux auxquels il l'accorde. Donc, chacun des défunts pour lesquels une prière commune est faite en bénéficie tout autant que celui à l'intention spéciale duquel la même prière serait faite.

Cependant : i. Mieux vaut secourir plusieurs personnes qu'une seule. Si donc le suffrage destiné à plusieurs défunts était aussi utile à chacun que s'il lui était uniquement destiné, il semble que l'Église n'aurait pas dû instituer des messes ou des prières à l'intention spéciale d'un défunt, mais que les unes et les autres dussent toujours être offertes pour tous les défunts, ce qui est évidemment faux.

2. L'efficacité d'un suffrage est limitée. Divisé entre plusieurs défunts, il est donc moins utile à chacun que s'il était attribué en entier à un seul.

Conclusion: Si l'on considère dans les suffrages la valeur provenant de la vertu de charité qui unit tous les membres de l'Église, la réponse est affirmative : les suffrages destinés à plusieurs défunts donnent à chacun autant que s'ils étaient destinés à lui seul. Car la charité n'est pas diminuée, mais plutôt augmentée, par la diffusion de ses bienfaits; la joie, elle aussi, s'accroît en se communiquant, comme le dit saint Augustin. Ainsi donc, la bonne oeuvre destinée à plusieurs défunts réjouit chacun d'eux tout autant que si elle était faite pour lui seul.

Au contraire, si l'on considère le suffrage comme une satisfaction dont la valeur est transmise aux défunts par l'intention des vivants, il faut répondre que le suffrage destiné à un seul défunt lui est plus utile que s'il lui était destiné en même temps qu'à d'autres : car, en ce cas, la justice divine attribue à chacun une part seulement de la valeur satisfactoire totale.

On voit par là que cet article est un corollaire du précédent; et l'on voit aussi la raison des suffrages individuels dans l'Église.

Solutions: 1. Les suffrages, considérés comme satisfaction, ne sont pas utiles en agissant, comme le serait un enseignement dont l'efficacité, et il en est ainsi de toute action, est proportionnée aux dispositions de celui qui le reçoit; ils sont utiles en acquittant une dette, comme on l'a expliqué. La comparaison est donc défectueuse.

2. On a dit que les suffrages destinés à un défunt sont, d'une certaine manière, utiles à d'autres; rien n'empêche donc d'ajouter à une messe célébrée pour un défunt certaines prières pour d'autres défunts; car on ne prétend point par là détourner à leur profit la valeur satisfactoire du sacrifice, mais seulement les secourir par ces prières faites à leur intention.

3. Il faut considérer dans la prière celui qui prie et celui qui est prié : l'effet dépend de tous les deux. Sans doute le Dieu tout-puissant peut aussi facilement pardonner à plusieurs qu'à un seul; mais celui qui prie n'est pas capable, par une même prière, de satisfaire autant pour plusieurs que pour un seul.

ARTICLE 14 : Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux qui n'en ont pas d'autres, que le sont tout ensemble des suffrages spéciaux et les suffrages communs à ceux qui bénéficient des uns et des autres ?

Objections : 1. Dans l'autre monde, chacun est traité selon ses mérites. Mais, celui à qui aucun suffrage spécial n'est destiné peut avoir mérité d'être secouru, après sa mort, autant qu'un autre qui bénéficie de pareils suffrages. Donc les suffrages communs lui seront, à eux seuls, tout aussi utiles.

2. De tous les suffrages de l'Église, le principal, c'est l'Eucharistie. Mais celle-ci, du fait qu'elle contient le Christ tout entier, a une efficacité en quelque sorte infinie. Une seule oblation du sacrifice eucharistique, à l'intention de tous les défunts, suffit donc à leur délivrance plénière, et ce suffrage commun ne laisse à désirer le secours d'aucun suffrage particulier.

Cependant : Deux biens sont meilleurs qu'un seul. Les suffrages spéciaux ajoutés aux suffrages communs sont donc plus utiles à un défunt que ces derniers seuls.

Conclusion: La réponse dépend de celle qui a été donnée à l'article 12. Si les suffrages destinés à un défunt en particulier sont utiles à tous sans distinction, tous les suffrages sont communs; dès lors, un défunt privé de tout suffrage spécial est secouru, s'il en est également digne, tout autant que celui auquel des suffrages sont spécialement destinés. Au contraire, si la valeur des suffrages n'est pas attribuée indifféremment à tous les défunts, mais d'abord et surtout à ceux qui en sont les destinataires, il n'est pas douteux que les suffrages spéciaux ajoutés aux suffrages communs ne soient plus efficaces que ces derniers seulement. C'est pourquoi le Maître des Sentences signale deux opinions. La première soutient que les suffrages communs ont pour le pauvre une valeur égale à celle qu'ont pour le riche les suffrages communs et les suffrages particuliers : ce dernier a des secours plus nombreux, mais qui ne sont pas plus efficaces. - La seconde opinion admet que celui à qui sont destinés des suffrages particuliers reçoit un pardon plus rapide, mais non pas plus entier, puisque riche et pauvre seront, en fin de compte, entièrement délivrés.

SOLUTIONS : 1. Le secours apporté par les suffrages ne dépend pas directement et absolument du seul mérite, mais, pour ainsi dire, conditionnellement, comme on l'a expliqué à la sol. 2 de l'art. 12.

2. La puissance du Christ contenu dans l'Eucharistie est infinie, mais son efficacité est orientée vers le défunt à l'intention duquel le saint sacrifice est offert. Il ne s'ensuit donc pas nécessairement qu'une seule oblation eucharistique expie toute la peine des âmes du purgatoire, pas plus qu'elle n'opère, pour un vivant, la satisfaction totale pour les péchés qu'il a commis : la preuve en est que plusieurs messes sont parfois imposées en réparation d'un seul péché.

On peut croire cependant que, par un effet de la divine miséricorde, le surplus des suffrages particuliers, surabondants pour ceux auxquels ils sont destinés, est appliqué à d'autres défunts, qui sont privés de tels suffrages et qui ont besoin de secours. « Parce que Dieu est juste, dit saint Damascène, il n'exige de la faiblesse que ce qu'elle peut donner; parce qu'il est sage, il trouve le

moyen de combler les indigences ». Et ce moyen, c'est de transférer ce que les uns ont de trop à d'autres qui n'ont pas assez.

QUESTION 72 : LA PRIÈRE DES SAINTS QUI SONT AU CIEL.

Il s'agit maintenant de la prière des saints qui sont au ciel. Trois demandes : 1. Connaissent-ils les prières que nous leur adressons ? - 2. Devons-nous leur demander de prier pour nous ? - 3. Leurs prières en notre faveur sont-elles toujours exaucées ? La question de savoir s'ils prient pour nous a été déjà traitée : 2a qu. 83, art. 2.

ARTICLE 1 : Les saints connaissent-ils les prières que nous leur adressons ?

DIFFICULTÉS : 1. « Seigneur, vous êtes notre père, dit Isaïe, car Abraham nous ignore et Israël ne nous connaît pas ». Ce qui fait dire à saint Augustin que « les saints qui sont morts ignorent ce que font les vivants, ce que font même leurs enfants ». Et il ajoute « Si de tels Patriarches n'ont pas su ce que faisait le peuple sorti d'eux, comment croire que les morts sont en relation avec les vivants de façon à savoir ce qui leur arrive, ce qu'ils font, et à les assister ? » Les saints ne peuvent donc connaître nos prières.

2. Dieu fit dire au roi Josias: « Parce que tu as pleuré devant moi, voici que je te recueillerai auprès de tes pères, et tes yeux ne verront pas tous les malheurs que je ferai venir sur ce lieu ». Mais la mort n'eût pas épargné à Josias ce douloureux spectacle, s'il en avait eu la connaissance posthume. Les saints, après leur mort, ignorent donc et nos actes et nos prières.

3. Plus la charité est parfaite, plus elle s'empresse au secours du prochain. C'est ce que nous voyons que font les saints, lorsqu'ils sont sur la terre. Mais, après leur mort, leur charité est encore plus grande, et, s'ils connaissaient ce qui se passe ici-bas, plus grand aussi serait leur empressement à secourir ceux qui leur sont chers. Or, c'est ce que nous ne voyons pas. C'est donc qu'ils ignorent et nos actes et nos prières.

4. Les saints du ciel contemplent le Verbe, ainsi que les anges dont il est écrit « qu'ils voient sans cesse la face de mon Père ». Or, cette vision ne fait pas tout connaître aux anges, puisque l'une des fonctions des anges supérieurs est d'apprendre aux anges inférieurs ce qu'ils ignorent. Les saints voient donc le Verbe, mais ils ne voient en lui ni nos vies ni nos prières.

5. Dieu seul « voit les cœurs ». Mais c'est dans le cœur surtout qu'est la prière. Dieu est donc seul capable de la voir.

Cependant : 1. Ces paroles de Job : « Que ses enfants soient honorés, il n'en sait rien; qu'ils soient dans l'abaissement, il l'ignore », sont ainsi commentées par saint Grégoire : « Il ne faut pas attribuer cette ignorance aux âmes des saints. Elles dont la vue plonge dans les profondeurs lumineuses du Dieu tout puissant, il ne faut absolument pas croire que rien de ce qui est en dehors leur échappe ». Nos prières leur sont donc connues.

2. « Toute créature se rapetisse devant l'âme qui voit le Créateur. A la lumière du Créateur, tout le créé lui apparaît Court ». Or, c'est la distance qui semble devoir empêcher les saints de connaître nos prières et nos vies. Mais cette distance n'est rien pour eux: saint Grégoire vient de le dire. Elle n'est donc pas un obstacle.

3. Si les saints ne connaissaient pas ce qui se passe ici-bas, ils ne prieraient pas pour nous, puisqu'ils ignoreraient nos besoins. Or, c'est là l'erreur de Vigilantius, comme l'explique saint Jérôme dans la lettre qu'il écrivit contre lui.

Conclusion : L'essence divine est un moyen suffisant pour connaître toutes choses; la preuve en est que Dieu voit tout en se voyant lui-même. Il ne s'ensuit cependant pas que quiconque voit l'essence divine y voit tout : il faudrait pour cela la comprendre, la voir dans sa totalité; de même qu'il faut

saisir toute la virtualité d'un principe pour en apercevoir toutes les conséquences. Dès lors, comme les âmes des saints ne comprennent pas l'essence divine, il ne faut donc pas dire qu'ils connaissent tout ce qu'elle contient. C'est pour la même raison que les anges inférieurs ignorent certaines choses dont les instruisent les anges supérieurs, quoique tous jouissent de la vision de Dieu. Mais il est nécessaire que chaque bienheureux voie en Dieu les choses de ce monde dans la mesure requise à la parfaite béatitude. Or, celle-ci exige d'« avoir tout ce que l'on veut, sans rien vouloir d'une volonté dérégulée ». Mais il est d'une volonté bien réglée que chacun veuille connaître ce qui le concerne. Les saints, dont la rectitude est parfaite, le veulent donc, et il faut donc qu'ils le voient dans le Verbe. Or, c'est un élément de leur gloire que de prêter leur assistance à ceux qui en ont besoin pour être sauvés; ainsi deviennent-ils « les coopérateurs de Dieu, la plus divine chose qui soit », selon l'expression de Denys. Il est donc évident que les saints connaissent ce qui est exigé pour cet office; évident, par conséquent, qu'ils voient dans le Verbe les vœux, les prières, les pratiques pieuses des humains qui implorent leur secours.

SOLUTIONS : 1. Saint Augustin parle ici de la connaissance naturelle des âmes séparées, dont il faut dire qu'elle n'est pas obscurcie dans les âmes des saints comme elle l'est dans celle des pécheurs. Mais il ne parle pas de la connaissance résultant de la vision du Verbe, connaissance qu'Abraham, à l'époque où Isaïe parlait ainsi de lui, ne pouvait avoir, puisque, avant la Rédemption, personne ne fut admis à voir Dieu.

2. Quoique les saints connaissent les choses d'ici-bas et les épreuves de ceux qui leur furent chers, il ne faut cependant pas croire qu'ils en souffrent, car la joie de la béatitude les remplit tellement qu'elle les rend incapables de toute souffrance. Donc, même s'ils connaissent ces épreuves survenues après leur mort, la mort elle-même, qui les a devancées, a servi de remède à leur douleur. Mais il se pourrait que les âmes non glorifiées fussent affligées de ces épreuves, si elles les connaissaient, l'âme de Josias, par exemple, qui était dans le Limbe des Patriarches. C'est pour cette raison que saint Augustin s'efforce de prouver que les âmes des saints ignorent ce qui se passe chez les vivants.

3. Les saints ont une volonté pleinement con forme à celle de Dieu, même quant à l'objet voulu par Dieu. Dès lors, tout en gardant leur affection pour leurs proches, ils ne veulent cependant pas leur porter secours autrement que la justice divine n'en a disposé. Il faut croire néanmoins que leur intercession auprès de Dieu est d'un grand secours pour ceux auxquels ils s'intéressent.

4. Quoique ceux qui voient le Verbe ne voient pas nécessairement toutes choses en lui, ils y voient cependant tout ce qu'exige la perfection de leur béatitude, ainsi qu'on l'a dit.

5. Dieu seul connaît par lui-même les pensées des cœurs; mais d'autres peuvent les connaître dans la mesure où elles leur sont révélées, soit par la vision du Verbe, soit de tout autre manière.

ARTICLE 2 : Devons-nous demander aux saints de prier pour nous ?

Objections 1. On s'adresse aux amis de quelqu'un pour une faveur parce qu'on croit l'obtenir plus facilement qu'en s'adressant à lui-même. Mais Dieu est infiniment plus miséricordieux que n'importe lequel de ses saints. Il semble donc superflu de les prendre pour intermédiaires entre Dieu et nous.

2. Nous demandons aux saints de prier pour nous parce que nous savons leur prière agréable à Dieu. Mais plus ils sont près de Dieu, plus leur prière lui est agréable. Il faudrait donc toujours prier les plus grands saints et jamais les autres.

3. Le Christ, même en tant qu'homme, est appelé « le Saint des saints », et son humanité lui permet la prière. Néanmoins, nous ne lui demandons jamais de prier pour nous. Il ne faut donc pas non plus le demander aux autres saints.

4. En prenant les saints pour intercesseurs auprès de Dieu, nous les chargeons de lui présenter nos requêtes. Mais à quoi bon ? puisque toutes choses sont présentes à Dieu.

5. Il est inutile d'employer un moyen pour atteindre une fin qui en est indépendante. Or, que nous les priions ou non, les saints prieront ou ne prieront pas pour nous, selon que nous sommes dignes ou indignes de leurs prières.

Cependant: 1. «Appelle donc! Y aura-t-il quelqu'un qui te réponde ? Vers lequel des saints te tourneras-tu ? » « Notre appel, dit saint Grégoire, c'est notre humble prière adressée à Dieu ». Quand donc nous voulons prier Dieu, nous devons nous tourner vers les saints et leur demander de prier pour nous.

2. Les saints ont plus de crédit auprès de Dieu après leur mort que pendant leur vie. Mais, de leur vivant, nous devons les Constituer nos intercesseurs, l'exemple de saint Paul : « Je vous exhorte, mes frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité du Saint -Esprit, de m'aider par vos prières auprès de Dieu ». A plus forte raison devons-nous demander aux saints du ciel le secours de leurs prières.

3. C'est une coutume générale dans l'Église que d'implorer les saints en récitant leurs litanies.

Conclusion: « C'est une loi établie par Dieu que les êtres les plus éloignés de lui soient ramenés à lui par les plus proches ». Or, les saints du ciel sont toujours près de Dieu; nous, au contraire, « aussi longtemps que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur »; ils doivent donc nous servir d'intermédiaires. Ils le sont, lorsque la divine bonté se répand sur nous par eux; et notre réponse doit suivre le même chemin. Ainsi donc, de même que c'est par les suffrages des saints que les bienfaits de Dieu descendent sur nous, de même, c'est par eux que nous devons remonter à Dieu pour en recevoir de nouveaux bienfaits. C'est pour cette raison que nous constituons les saints nos intercesseurs auprès de Dieu et comme nos médiateurs, lorsque nous leur demandons de prier pour nous.

Solutions: 1. Ce n'est point par impuissance que Dieu se sert des causes secondes, mais pour une plus grande perfection de l'univers et une communication plus variée du bien divin, du fait que certains êtres reçoivent de Dieu non seulement d'être bons en eux-mêmes, mais d'être cause que d'autres le soient. De même, le recours aux prières des saints ne suppose point en Dieu un défaut de miséricorde; c'est simple ment une application particulière de la loi universelle.

2. Les plus grands saints ont, auprès de Dieu, plus de crédit que les autres; il n'est cependant pas inutile de prier également ceux-ci pour cinq raisons. 1° Pour prier avec la ferveur plus grande qu'excitent en nous certains saints moins haut placés, et un succès correspondant à cette ferveur. - 2° Pour remédier au dégoût qu'engendre la monotonie; s'adresser à différents saint s, c'est comme un moyen de renouveler, la ferveur. - 3° Pour obtenir les secours particuliers dont certains saints semblent avoir le monopole; par exemple, la guérison de la maladie qu'on appelle « le feu infernal », en s'adressant à saint Antoine. - 4° Pour qu'aucun saint ne soit frustré de l'honneur qui lui est dû. - 5° Pour que nos prières soient plus sûrement exaucées, étant recommandées par de plus nombreux intercesseurs.

3. La prière est un certain acte, qui, comme tous les actes, appartient au suppôt, à l'individu. Dès lors, si nous disions « Christ, priez pour nous », sans addition ni explication, nous semblerions attribuer cette prière à la personne du Christ, ce qui sentirait le nestorianisme, qui distingue dans le Christ une personne humaine à côté de la personne divine, ou l'arianisme, qui déclare la personne du Fils inférieure à celle du Père. Pour éviter ces erreurs, l'Église ne dit donc pas « Christ, priez pour nous », mais « Christ, écoutez-nous », ou « ayez pitié de nous ».

4. Les saints ne présentent pas à Dieu nos prières comme pour lui manifester ce qu'il ignore, mais pour lui demander de les exaucer; ou encore, pour les confronter avec la vérité qui est en Dieu et les décrets de la Providence. On se rend digne de la prière d'un saint par le fait de recourir à lui, en cas de besoin, avec pureté d'intention. Ce recours n'est donc pas inutile.

ARTICLE 3 : Les prières des Saints en notre faveur sont-elles toujours exaucées ?

Objections 1. S'il en était ainsi, les prières qu'ils adressent à Dieu pour eux-mêmes seraient, à plus forte raison, toujours exaucées. Or, elles ne le sont pas toujours; d'après l'Apocalypse, aux martyrs qui crient vengeance « il est répondu de se tenir en repos encore un peu de temps jusqu'à ce que soit complet le nombre de leurs frères ».

2. Même réponse négative suggérée par ce texte de Jérémie « Quand même Moïse et Samuel se tiendraient devant moi, mon me ne se tourne rait pas vers ce peuple », dit le Seigneur.

3. Les saints sont « comme les anges de Dieu dans le ciel ». Mais la prière des anges n'est pas toujours exaucée. L'ange dit à Daniel « Je suis venu à cause de tes paroles, mais le chef du royaume des Perses ' s'est opposé à moi pendant vingt et un jours » : c'est-à-dire à l'effet de ma prière.

4. Obtenir quelque chose par la prière, c'est en quelque façon le mériter. Or, dans le ciel, les Saints ne sont plus en état de mériter.

5. La volonté des Saints est en parfaite conformité avec celle de Dieu. Ils ne veulent donc que ce qu'ils savent voulu par Dieu et ils ne demandent donc que ce qu'ils veulent eux-mêmes et qui est aussi ce qu'ils savent que Dieu veut. Mais ce que Dieu veut s'accomplirait tout aussi bien sans leurs prières. Celles-ci sont donc de nul effet.

6. Les prières de toute la cour céleste, si elles sont efficaces, le sont plus que tous les suffrages de l'Église de la terre. Mais ceux-ci peuvent s'accroître jusqu'à la délivrance totale d'une âme du purgatoire. Or, les saints prient non seulement pour les vivants, mais encore pour les défunts, et, si leurs prières étaient efficaces pour nous, elles le seraient aussi pour les âmes du purgatoire, qu'elles délivreraient donc en totalité; ce qui est faux, car, s'il en était ainsi, les suffrages de l'Église pour les défunts seraient inutiles.

Cependant: 1. Il est écrit au livre des Macabées : « Celui-ci est l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville saint e, Jérémie, le prophète de Dieu ». Et les paroles suivantes montrent l'efficacité de sa prière « Jérémie, étendant la main droite, donna à Judas une épée d'or, en disant : Prends cette saint e épée, c'est un don de Dieu, etc. ».

2. Saint Jérôme interpelle ainsi Vigilantius : « Tu prétends, dans ton méchant petit livre, que c'est pendant notre vie que nous pouvons prier les uns pour les autres ». Et il le réfute en disant : « Si les Apôtres et les martyrs peuvent prier pour les autres, quand ils sont encore mortels, quand ils ont encore le souci de prier pour eux-mêmes, combien plus le peuvent-ils après leurs couronnes, leurs victoires, leurs triomphes ? »

3. C'est la coutume de l'Église de se recommander fréquemment aux prières des Saint s.

Conclusion: On peut dire que les saints prient pour nous de deux manières par des prières proprement dites, des désirs qu'ils expriment à Dieu en notre faveur; par leurs mérites que l'on peut regarder comme des prières et qui, devant Dieu, ne sont pas seulement une gloire pour eux-mêmes, mais deviennent des suffrages et comme des prières pour nous; c'est en ce sens que le sang du Christ est dit implorer notre pardon. Les prières des saint s, en l'un et l'autre sens et à les considérer en elles-mêmes, ont le pouvoir d'obtenir ce qu'elles demandent. Mais, s'il s'agit des prières que sont leurs mérites, il peut y avoir en nous-mêmes un empêchement à recevoir les grâces qu'elles obtiennent. S'il s'agit de leurs prières proprement dites, elles sont toujours exaucées, car les saints ne demandent que ce qu'ils veulent et ils ne veulent que ce que Dieu veut. Or, ce que Dieu veut absolument s'accomplit toujours; à moins qu'il ne s'agisse de cette volonté que nous appelons antécédente, selon laquelle, par exemple, «il veut le salut de tous les hommes », et qui ne s'accomplit pas toujours. Il n'est donc pas étonnant que ce que les saints veulent de cette même espèce de volonté ne s'accomplisse pas non plus toujours.

Solutions 1. Cette prière des martyrs, comme le dit la Glose, n'est pas autre chose que leur désir de voir leur corps glorifié, de jouir de la société des futurs élus, et leur acquiescement à la justice divine qui punira les méchants.

2. Dieu parle ici de Moïse et de Samuel tels qu'ils étaient. de leur vivant, « alors que, par leurs prières, ils détournèrent de leur peuple la colère de Dieu ». S'ils avaient vécu au temps de Jérémie, la malice des Juifs aurait réduit leurs prières à l'impuissance tel est le sens littéral.

3. Ce combat entre les bons anges ne vient pas de ce qu'ils adressent à Dieu des prières opposées, mais de ce qu'ils soumettent les mérites opposés des deux parties au jugement de Dieu dont ils attendent la sentence. C'est le sens donné par saint Grégoire à ce texte de Daniel : « Les esprits angéliques préposés aux nations ne combattent jamais pour l'injustice, mais examinent et apprécient les actes conformément à la justice. Quand une nation est présentée au tribunal suprême comme ayant agi bien ou mal, c'est alors que l'ange qui en est le chef est dit avoir gagné ou perdu la bataille. Mais la volonté suprême du Créateur remporte toujours la victoire sur eux tous; car, ils la contemplent toujours et ne veulent jamais ce qu'ils ne peuvent pas obtenir ». Ils ne le demandent jamais non plus; c'est pourquoi leurs prières sont toujours exaucées.

4. Les saints, lorsqu'ils sont au ciel, ne peuvent plus mériter pour eux-mêmes, mais ils le peuvent pour les autres, ou plutôt ils peuvent les aider par le mérite qu'ils ont acquis pendant leur vie, à savoir, que leurs prières seraient agréées de Dieu après leur mort.

On pourrait dire encore que ce n'est point un seul et même principe qui donne à la prière son mérite et son efficacité. Le mérite consiste en une certaine proportion entre un acte et la fin qui lui correspond et qui en est comme le salaire. L'efficacité de la prière dépend de la libéralité de celui à qui elle est adressée et qui veut bien accorder parfois ce que l'on n'a pas mérité. Ainsi, les Saints peuvent n'être pas en état de mériter, mais être cependant en état d'obtenir.

5. Les saints et les anges ne veulent que ce qu'ils voient conforme à la volonté de Dieu, et ils ne demandent jamais que cela. Il ne s'ensuit pas que leur prière soit inutile; car, ainsi que le remarque saint Augustin, Dieu peut avoir décrété que les prédestinés lui devront leur salut; de telle sorte que Dieu veut que soit accompli par les prières des saints cela même que les saints voient voulu par Dieu.

6. Les suffrages de l'Église consistent en certaines satisfactions accomplies par les vivants au nom et à la place des défunts dont la dette est ainsi, en tout ou en partie, payée par d'autres que par eux-mêmes. Mais les saints du ciel ne sont plus en état de satisfaire. On ne saurait donc mettre en parallèle leurs prières et les suffrages de l'Église.

LA FIN DU MONDE

QUESTION 73 : LES SIGNES PRÉCURSEURS DU JUGEMENT

Il s'agit maintenant des signes précurseurs du Jugement.

On demande : 1. Y aura-t-il des signes précurseurs de l'avènement du souverain Juge ? - 2. Le soleil et la lune doivent-ils vraiment cesser de briller ? - 3. Les vertus des cieux seront-elles ébranlées ?

ARTICLE 1 : Y aura-t-il des si précurseurs de l'avènement du Souverain Juge ?

Objections : 1. La réponse négative semble imposée par cette parole de saint Paul «Quand les hommes diront : Paix et sûreté! c'est alors qu'une ruine soudaine fondra sur eux ». En effet, cette paix et cette sûreté n'existeraient pas, si des signes avant-coureurs venaient semer l'épouvante.

2. Des signes sont nécessaires quand une chose doit être rendue manifeste. Mais l'avènement du Seigneur doit être caché « Le jour du Seigneur vient ainsi qu'un voleur pendant la nuit ».

3. Le premier avènement de Notre-Seigneur fut connu d'avance par les prophètes, et cependant il ne fut précédé d'aucun signe. A plus forte raison, ainsi en sera-t-il du second que personne ne connaît.

Cependant: 1. Il est dit en saint Luc « Il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles ».

2. Saint Jérôme énumère quinze signes : les mers se soulèveront de quinze coudées plus haut que les montagnes; - elles s'enfonceront dans les abîmes jusqu'à être à peine visibles; - elles reprendront leur niveau habituel; - tous les monstres marins se rassembleront, lèveront la tête au-dessus des flots et mugiront les uns contre les autres, comme s'ils se querellaient; - tous les oiseaux du ciel se réuniront dans les champs, gémissant à l'envi, sans manger ni boire; - des torrents de feu prendront naissance à l'occident et parcourront le ciel jusqu'à l'orient; - tous les astres errants et fixes jetteront des flammes semblables à la crinière ardente des comètes; - un grand tremblement de terre renversera tous les animaux ; - toutes les pierres, petites et grandes, se heurteront et se briseront en quatre morceaux; - de toutes les plantes coulera une rosée sanglante ; - les montagnes, collines et édifices seront réduits en poussière ; - tous les animaux sortiront des forêts et des montagnes, hurlant et oubliant de manger; - tous les tombeaux s'ouvriront pour rendre leurs morts à la vie; - tous les hommes sortiront de leurs demeures, hébétés, muets, courant çà et là; - ils mourront tous pour ressusciter en même temps que ceux qui les ont précédés dans la mort.

Conclusion: Quand le Christ viendra juger tous les hommes, il apparaîtra dans sa gloire, comme il convient à la dignité de sa fonction. Mais celle-ci doit être manifestée par certains indices capables d'inspirer le respect et la soumission. L'avènement du souverain Juge sera donc précédé de signes multiples destinés à avertir les hommes de se préparer au Jugement et à soumettre les cœurs au Juge qui va venir.

Mais il est difficile de savoir quels seront ces signes. Ceux que nous lisons dans l'Évangile, comme le remarque saint Augustin, se rapportent non seulement au Jugement dernier, mais encore à la destruction de Jérusalem et à cet avènement continu par lequel le Christ visite et éprouve son Église. De telle sorte que, si l'on y réfléchit bien, on pourrait conclure qu'aucun n'est caractéristique du dernier avènement, comme saint Augustin le dit encore; car, les combats, les épouvantes, etc., mentionnés dans l'Évangile, se rencontrent tout au long de l'humanité. Dira-t-on qu'il y aura comme une recrudescence de ces phénomènes à la fin du monde ? Mais il est impossible de préciser quel degré elle doit atteindre pour l'annoncer clairement. Quant aux signes énumérés par saint Jérôme, il n'affirme point leur réalité; il dit seulement les avoir rencontrés dans les annales des Juifs, et l'on doit dire qu'ils paraissent fort peu vraisemblables.

Solutions : 1. Saint Augustin dit que, à la fin des temps, les méchants persécuteront les bons; ceux-ci craindront donc, tandis que ceux-là seront tranquilles. Ce sont donc les méchants qui diront : « Paix et sûreté », parce qu'ils négligeront les signes annonciateurs du Jugement; tandis que les bons « sécheront de frayeur, etc. », comme parle saint Luc.

On peut dire encore que ces signes avant-coureurs sont compris dans le temps et le jour du Jugement. Avant donc leur apparition et l'effroi qu'ils en éprouveront, les impies se croiront en paix et en sécurité, en voyant que la fin du monde ne suit pas immédiatement la mort de l'Antéchrist, ainsi qu'ils se l'étaient imaginé.

2. Le jour du Seigneur viendra « comme un voleur », parce que la date précise en est inconnue, les signes précurseurs étant insuffisants à le manifester. Quant aux signes indubitables qui précéderont immédiatement le Jugement, on peut dire qu'ils font partie de ce jour même.

3. Quoique les prophètes connussent d'avance le premier avènement du Christ, cet avènement eut lieu en secret; il ne devait donc pas être annoncé par des signes, à la différence du second, dont la date reste mystérieuse, mais où le Christ viendra dans sa gloire.

ARTICLE 2 : Le soleil et la lune doivent-ils réellement cesser de briller, à l'époque du Jugement ?

Objections 1. Raban Maur déclare que « rien n'empêche de croire qu'alors le soleil, la lune et les astres seront privés de leur lumière, comme il advint du soleil pendant la Passion ».

2. La lumière des corps célestes est destinée à la génération des corps terrestres : car c'est aussi par elle que leur influence s'exerce et non seulement par leur mouvement, comme le dit Averroès. Mais, cette génération cessant, leur lumière deviendra inutile.

3. Certains auteurs disent que les créatures matérielles seront purifiées des qualités qui sont les principes de leur action. Or, les corps célestes agissent aussi bien par leur lumière que par leur mouvement, qui doivent donc disparaître ensemble.

Cependant : 1. Au dire des astrologues, il ne peut y avoir en même temps éclipse de soleil et éclipse de lune. Donc l'obscurcissement dont on parle ne peut être réel, comme conséquence d'une double éclipse.

2 Le même fait ne peut être à la fois cause d'accroissement et de disparition par rapport à un même phénomène. Or à l'avènement du Seigneur, dit Isaïe, « la lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, et la lumière du soleil sera sept fois plus grande ».

Conclusion : Si l'on parle du moment même de l'avènement du Christ il n'est pas croyable que le soleil et la lune cessent de briller, puisque l'univers entier sera renouvelé lorsque le Christ apparaîtra et que les saints ressusciteront glorieux. S'il s'agit du temps qui précédera le Jugement, il est possible que le soleil, la lune et les astres s'obscurcissent, simultanément ou les uns après les autres, par un miracle de la puissance divine destiné à frapper de terreur les humains.

Solutions 1. Il est ici question du temps qui précédera le Jugement.

2. La lumière des corps célestes n'a point pour but unique d'agir sur les êtres terrestres, mais encore d'être pour eux-mêmes un élément de perfection et de beauté. Si donc la génération cesse sur la terre, il ne s'ensuit pas que la lumière des corps célestes disparaisse, mais plutôt devra-t-elle devenir plus brillante.

3. L'opinion d'après laquelle les éléments doivent perdre leurs qualités élémentaires paraît peu probable. Si on l'admet, il faut faire exception pour la lumière; en effet, les autres qualités élémentaires sont contraires entre elles et agissent par destruction, tandis que la lumière agit comme un principe de règle et d'harmonie. - Il y a aussi cette différence entre elle et le mouvement des corps célestes, à savoir, que celui-ci est « l'acte d'un être imparfait », qui doit donc cesser avec l'état de perfection; ce qui n'est pas le cas pour la lumière.

ARTICLE 3 : A l'avènement du Seigneur, les vertus des cieux seront-elles ébranlées ?

Objections 1. Ce nom ne peut désigner que des esprits bienheureux. Or, l'immutabilité est un élément de la béatitude.

2. L'étonnement a pour cause l'ignorance. Or, dans les anges il n'y a ni surprise, ni ignorance « Ceux qui voient Celui qui voit tout, est-il quelque chose qu'ils ne voient pas ? »

3. « Tous les anges se tiendront autour du trône »; tous seront présents au Jugement. Mais les Vertus sont un Ordre angélique. Pourquoi feraient-elles exception ?

Cependant : 1. Il est dit dans Job : « Les colonnes du ciel s'ébranlent et s'épouvantent à sa venue

2. Et en saint Matthieu : « Les étoiles tomberont du ciel et les vertus des cieux seront ébranlées ».

Conclusion : Selon Denys, le mot « vertus », employé en parlant des anges, peut désigner soit un Ordre spécial, dont il fait le second de la seconde Hiérarchie, tandis que saint Grégoire en fait le premier de la Hiérarchie inférieure, - soit tous les esprits angéliques sans distinction.

Le Maître des Sentences préfère ce second sens et explique le saisissement des anges par la vue du nouvel état de choses dont l'univers donnera le spectacle.

S'il s'agit des anges qui composent l'Ordre des « Vertus », le changement qu'on leur attribue spécialement s'explique par l'effet dont ils sont la cause. D'après saint Grégoire, ils sont chargés d'opérer les miracles; or, à la fin du monde, les miracles seront multipliés. - Selon Denys, et la place

qu'il leur assigne, ils ont une puissance qui n'est point particularisée; leur fonction doit donc avoir pour objet les causes universelles, c'est-à-dire, le mouvement des corps célestes dont l'influence s'exerce sur les êtres terrestres. Leur nom même de «Vertus des cieux » sembleraitmm. Or en ce temps en eux un changement, une cessation d'activité, puisqu'ils n'auront plus à mouvoir les corps célestes, de même que les fonctions des anges gardiens n'auront plus de raison d'être.

Solutions 1. Ce changement n'affecte en rien leur état; il se rapporte seulement aux effets produits par eux et qui peuvent changer sans qu'ils changent eux-mêmes, ou encore, à une connaissance nouvelle que n'avaient pu leur fournir leurs idées innées. Cette mobilité de pensées n'empêche pas leur béatitude; ce qui fait dire à saint Augustin que « Dieu meut la créature spirituelle dans le temps ».

2. L'étonnement a pour objet les choses qui dépassent notre condition ou nos forces. Ainsi, les Vertus des cieux s'étonneront de voir la vertu divine opérer de si grands prodiges qu'elles sont incapables d'imiter et de comprendre; c'est dans le même sens que sainte Agnès disait que « la beauté divine est un sujet d'étonnement pour le soleil et la lune ». Cela ne suppose donc pas de l'ignorance dans les anges, mais seulement une incapacité de comprendre Dieu.

QUESTION 74 : LA CONFLAGRATION DE L'UNIVERS À LA FIN DES TEMPS

Il s'agit maintenant de la conflagration de l'univers qui doit avoir lieu à la fin des temps.

On demande: 1. Le monde doit-il être purifié ? - 2. Purifié par le feu ? - 3. Par un feu de même nature que celui qui est l'un des quatre éléments ? - 4. Purifiera-t-il tous les cieux supérieurs ? - 5. Consumera-t-il les autres éléments ? - 6. Purifiera-t-il tous les éléments ? - 7. La conflagration aura-t-elle lieu avant ou après le Jugement ? - 8. Atteindra-t-elle les hommes ? - 9. Engloutira-t-elle les réprouvés ?

ARTICLE 1 : Le monde doit-il être purifié ?

Objections: 1. Seul, ce qui est impur a besoin d'être purifié. Mais les créatures de Dieu ne le sont point : « Ce que Dieu a déclaré pur, ne l'appelle pas impur ».

2. La purification opérée par la justice divine a pour objet le péché, par exemple, en purgatoire. Mais il ne saurait y avoir rien de pareil dans les éléments de l'univers.

3. Purifier une chose, c'est séparer d'elle ce qui lui est étranger et la diminuer; lui enlever ce qui l'ennoblit, ce n'est plus la purifier, mais l'amoindrir. Or, leur combinaison rend les éléments composés plus parfaits et plus nobles, puisque la forme du corps composé est supérieure à celle du corps simple. La purification de l'univers semble donc inadmissible.

Cependant: : 1. Tout renouvellement exige une certaine purification. Or, les éléments seront renouvelés : « Je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre, car le premier ciel et la première terre avaient disparu ».

2. « La figure de ce monde passe », dit saint Paul; et la Glose ajoute : « La beauté de ce monde périra dans la conflagration universelle ».

Conclusion: Puisque le monde a été fait, à certains égards, pour l'homme, il faut que, lorsque l'homme sera glorifié dans son corps, les autres êtres corporels soient améliorés, afin que l'univers devienne un séjour à la fois plus convenable et plus agréable. La glorification du corps humain exige la disparition des deux choses qui s'y opposent, à savoir, la corruption et la souillure du péché : « La corruption ne possédera point l'incorruptibilité », et tous les immondes seront « exclus » de la cité glorieuse. De même, et toute proportion gardée, faut-il que les éléments cosmiques soient purifiés des dispositions contraires avant d'être renouvelés et glorifiés.

Sans doute, le péché ne peut pas, à proprement parler, souiller les choses corporelles; il met cependant en elles une espèce de répugnance à un enrichissement spirituel. Les lieux profanés par certains crimes sont jugés impropres aux cérémonies religieuses, tant qu'ils n'ont pas été purifiés. D'après ce principe, la partie de l'univers où vivent les hommes a contracté, à cause de leurs péchés, une certaine inaptitude à être glorifiée, et donc un besoin de purification. - De même, les éléments de la partie intermédiaire, par leur contact avec les nôtres, subissent des influences : corruption, génération, altération, qui les dégradent et exigent qu'ils soient purifiés, eux aussi, avant d'être renouvelés et glorifiés.

Solutions: 1. Quand on dit que toute créature de Dieu est pure, il faut entendre que sa substance ne contient aucun mélange de mal, au sens des Manichéens qui prétendaient que le bien et le mal sont deux substances, tantôt séparées, tantôt mêlées. Mais cela n'exclut pas la possibilité d'un alliage, par lequel une chose, bonne en elle-même, déprécie cependant celle à laquelle elle s'allie. Cela n'exclut pas non plus la possibilité du mal pour une créature, mais toujours comme un accident, et jamais comme une partie essentielle.

2. Quoique les éléments corporels ne puissent être le sujet du péché, celui-ci leur fait cependant contracter une certaine inaptitude à recevoir leur glorification.

3. Si l'on considère dans la forme du corps composé et celle du corps simple, ou élément, la perfection spécifique, le corps composé est plus excellent; si l'on y considère la permanence dans l'être, le corps simple est meilleur; car, s'il peut subir l'action d'une cause étrangère à lui, il n'a pas en lui-même, comme le corps composé, ce mélange d'éléments contraires qui est un principe de dissolution. Il peut donc être atteint dans l'une de ses parties, mais il est incorruptible comme un tout, ce qu'on ne peut pas dire du corps composé. Il est donc plus près de l'état glorieux, dont l'un des attributs est l'incorruption, que ce dernier, à moins que celui-ci n'ait en lui-même un principe d'incorruption, comme, par exemple, le corps humain dont la forme (l'âme humaine) est incorruptible. Quoique le corps composé soit, d'une certaine manière, plus excellent - Le corps simple, étant un corps, a des parties quantitatives homogènes; étant un corps simple, il forme un tout indivisible, puisqu'il n'est pas composé de plusieurs parties essentielles.mmm

que le corps simple, ce dernier est meilleur en lui-même que comme partie du corps composé car en celui-ci il est, pour ainsi dire, en puissance, tandis que, en lui-même, il possède son ultime perfection.

ARTICLE 2 : Cette purification se fera-t-elle par le feu ?

Objections : 1. Le feu, étant une partie de l'univers, a besoin, autant que les autres, d'être purifié; mais il ne peut pas l'être par lui-même.

2. Aussi bien que le feu, l'eau sert à purifier, et certaines purifications lui étaient réservées dans l'ancienne Loi. La purification de l'univers, du moins dans sa totalité, ne se fera donc pas par le feu.

3. Elle semble devoir consister à désagréger les parties qui composent l'univers afin de les rendre plus pures. Mais « cette oeuvre de distinction », à l'origine du monde, eut pour cause la seule puissance divine; Anaxagore dit qu'elle est un acte de l'intelligence qui meut toutes choses. La purification finale sera donc faite par Dieu lui-même, et non par le feu.

Cependant : 1. La réponse affirmative est suggérée par un texte des Psaumes qui parle en ces termes de la fin du monde et du Jugement « Devant lui est un feu dévorant, autour de lui se déchaîne la tempête... Il appelle les cieux en haut, et la terre, pour juger son peuple ».

2. Saint Pierre dit aussi : « Les cieux enflammés se dissoudront, et les éléments embrasés se fondront ».

Conclusion: La purification de l'univers est destinée à enlever la souillure résultant du péché, l'impureté consécutive au mélange des éléments, et à préparer l'état glorieux. Le feu convient très parfaitement à ce triple effet. Il est le plus noble des éléments, celui dont les propriétés naturelles, par exemple et surtout la lumière, ressemblent le plus à celles de la gloire.

2° L'énergie de son activité rend un alliage avec lui plus difficile qu'avec tout autre élément. - 3° La sphère ignée est éloignée du globe terrestre, demeure des hommes, et ceux-ci emploient le feu moins communément que la terre, l'eau ou l'air; il est donc par là même moins contaminé. - Pour ces motifs, il possède une grande efficacité pour purifier et diviser jusqu'aux parties les plus subtiles.

Solutions : 1. C'est uni à une matière étrangère que le feu est employé par l'homme; uni à la seule matière qui lui est propre, il n'est pas à notre portée, et c'est en cet état de pureté originelle qu'il pourra purifier et comme raffiner le feu que nous employons.

2. Le déluge purifia le monde de la seule souillure du péché, et surtout du péché de convoitise auquel l'eau convenait bien comme élément purificateur. La purification finale ayant pour objet et la souillure du péché et l'impureté provenant du mélange des éléments, le feu paraît lui convenir mieux que l'eau. Celle-ci est plus apte à amalgamer qu'à désagréger, et donc moins capable de séparer les éléments pour les purifier. D'autre part, à la fin du monde, devenu vieux, pour ainsi dire, le grand péché, ce sera la tiédeur : « La charité d'un grand nombre se refroidira ». Il convient donc qu'il soit purifié par le feu.

Il n'y a rien qui ne puisse être purifié par le feu. Cependant, certaines choses ne peuvent l'être sans être consumées, par exemple, les linges, ustensiles en bois, etc., dont l'ancienne Loi ordonnait la purification par l'eau. Mais, à la fin du monde, toutes ces choses doivent être détruites par le feu.

3. Par l'oeuvre de distinction les choses ont reçu, à l'origine, les formes diverses qui les distinguent les unes des autres; ce qui ne pouvait être fait que par l'Auteur de la nature. Mais la purification finale doit ramener les choses à la pureté de leur création; et, en cela, une créature peut servir d'instrument au Créateur, d'autant mieux que ce sera pour elle un honneur.

ARTICLE 3 : Ce feu sera-t-il de même nature que celui qui est l'un des quatre éléments ?

Objections : 1. Aucune chose ne se consume elle-même. Or, la Glose affirme que « ce feu consumera les quatre éléments ».

2. L'opération manifeste la puissance, et celle-ci, la nature. Or, le feu qui doit purifier l'univers sera autrement puissant que le nôtre, qui en est incapable. Il sera donc aussi d'une nature différente.

3. Les choses corporelles de même espèce ont même mouvement. Or, le feu purificateur ne se mouvra pas dans un sens unique, comme le nôtre, mais dans tous les sens, afin d'envelopper et de purifier toutes choses.

Cependant : 1. Saint Augustin dit : « La figure de ce monde périra par la conflagration des feux de l'univers ».

2. La dernière purification de l'univers par le feu correspond à la première, à celle du déluge, qui s'accomplit par l'eau, qui était de même nature que la nôtre. Il en sera donc de même du feu purificateur.

CONCLUSION : Cette question a reçu trois réponses. Certains ont prétendu que le feu des cendra de la sphère ignée, en se multipliant. Le feu, en effet, s'accroît dans la mesure où il rencontre des matières inflammables. Il en sera ainsi, surtout à la fin du monde, où sa puissance triomphera de tous les autres éléments.

Cependant, il semble que, à la fin du monde, le feu ne doive pas seulement descendre, mais encore monter, « et atteindre la hauteur des eaux du déluge », dit la Glose. Il semble donc qu'il prendra naissance dans le lieu intermédiaire.

On a donc dit encore que ce feu serait allumé, non loin de la terre, par la concentration des rayons émanés des corps célestes qui se réfléchiront dans les concavités des nuages comme dans un miroir ardent.

Cette opinion a contre elle que, les effets des corps célestes dépendant de leur position et de leur aspect, les astronomes pourraient donc prévoir et prédire le temps de la conflagration finale, ce qui est contraire aux Ecritures.

C'est pourquoi, on a dit enfin, avec saint Augustin, que, « de même que le déluge a été produit par l'inondation des eaux de l'univers, c'est aussi par la conflagration des feux de l'univers que la figure de ce monde périra ». Cette conflagration résultera de la combinaison de toutes les- causes supérieures et inférieures capables de produire le feu; combinaison qui, au lieu d'être naturelle, sera due à la puissance de Dieu et provoquera un embrasement universel qui détruira la face de ce monde.

Si l'on considère ces opinions en elles-mêmes, on voit qu'elles diffèrent quant à l'origine du feu purificateur, mais qu'elles s'accordent sur sa nature. En effet, le feu engendré par le soleil ou par quelque agent terrestre ne diffère du feu à l'état pur, tel qu'il est dans sa sphère, que par un mélange d'éléments étrangers. Il faudra bien qu'il en soit ainsi, à la fin du monde, puisque le feu ne saurait purifier une chose sans se l'incorporer en quelque façon. Il faut donc admettre purement et simplement que le feu purificateur sera de même nature que le nôtre.

Solutions: 1. Ce feu sera spécifiquement le même que le nôtre, mais il en différera numériquement. Or, nous voyons que de deux feux de même espèce, le plus violent supprime l'autre, en consumant la matière qui alimentait ce dernier. Ainsi en sera-t-il à la fin du monde.

2. Une puissance se manifeste par l'opération qu'elle produit, comme elle-même manifeste l'essence ou nature issue des principes constitutifs d'un être. Au contraire, une opération qui n'est pas produite par une puissance inhérente à l'être qui agit ne saurait manifester cette puissance, comme on le voit dans les êtres qui servent d'instruments. En effet, l'action de l'instrument manifeste surtout la puissance de celui qui l'emploie, puisqu'elle la manifeste comme premier principe de l'opération, tandis qu'elle ne montre, dans l'instrument, que la faculté de recevoir l'influence motrice. De même, une puissance qui ne procède pas des principes constitutifs d'un être ne manifeste, de la nature de cet être, que la réceptivité; par exemple, le pouvoir qu'a l'eau chaude de chauffer montre seulement qu'elle peut recevoir la chaleur; ce qui n'empêche donc pas l'eau chaude d'être de même nature que l'eau froide. De même, rien n'empêche que le feu qui aura la puissance de purifier l'univers soit de même nature que le nôtre, puisque cette puissance ne viendra pas de ses principes essentiels, mais de l'action divine; peu importe, d'ailleurs, qu'elle soit en lui une qualité absolue, comme la chaleur dans l'eau chaude, ou une simple influence transitoire, comme c'est le cas pour un instrument. Cette dernière explication semble plus probable, puisque le feu purificateur n'agira que comme instrument de la puissance divine.

3. Par sa nature propre, le feu tend seulement à monter; mais, attaché à la matière combustible qui lui est nécessaire pour exister en dehors de sa sphère, il occupe le lieu qu'elle occupe elle-même. On comprend qu'il puisse ainsi tourner ou descendre, surtout comme instrument de la puissance divine.

ARTICLE 4 : Ce feu purifiera-t-il aussi les cieux supérieurs ?

Objections 1. Ils font partie de la création : « Les cieux, dit le Psalmiste s'adressant au Seigneur, sont l'ouvrage de vos mains. Ils périront, mais vous, vous demeurez ». Ils doivent donc être atteints par la conflagration universelle.

2. « Les cieux enflammés se dissoudront, dit saint Pierre, et les éléments embrasés se fondront ». Mais les cieux qui se distinguent des éléments sont les cieux supérieurs auxquels sont fixés les astres. Ils doivent donc, eux aussi, être purifiés par le feu.

3. Le feu doit éliminer des êtres corporels tout obstacle à leur glorification. Or, dans le ciel supérieur se rencontre un double obstacle. L'un vient du péché, puisque c'est là que le démon a péché. L'autre vient de leur nature même; ces paroles de saint Paul : « Nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière gémit et souffre des douleurs de l'enfantement », sont ainsi commentées par la Glose : « Tous les éléments rem plissent leur fonction avec effort; ce n'est pas sans effort que le soleil et la lune agissent dans les espaces qui leur sont assignés ». Leur purification s'impose donc.

Cependant : 1. C'est un principe aristotélicien que « les corps célestes ne sont pas susceptibles d'une impression venue du dehors ».

2. A propos de ces paroles de saint Paul : « Jésus viendra au milieu d'une flamme de feu pour faire justice, etc. » la Glose dit: « Ce feu, qui précédera sa venue, s'élèvera dans les airs à la hauteur des eaux du déluge ». Mais ces eaux n'ont point atteint les cieux supérieurs; elles ont seulement dépassé de quinze coudées le sommet des montagnes.

Conclusion: La purification finale doit éliminer des êtres corporels ce qui y est contraire à l'état glorieux, qui sera comme l'apothéose de l'univers. En tous il se rencontre un obstacle, mais pas le même en tous. Dans les corps inférieurs, c'est quelque chose d'inhérent à leur substance : car, en se mélangeant les uns avec les autres, ils ont perdu leur pureté native. Dans les corps célestes, ce n'est autre chose que le mouvement, qui est un acheminement à la perfection, et encore, le seul mouvement local, qui n'affecte ni leur substance, quantité ou qualité, mais leur localisation, c'est-à-dire, quelque chose d'extérieur à leur être. Le ciel supérieur n'a donc pas besoin qu'on lui enlève rien de substantiel, mais seulement qu'on arrête son mouvement; pas besoin qu'une action dissolvante s'exerce sur lui, mais seulement que celui qui le meut cesse d'agir. La purification des corps célestes ne se fera donc ni par le feu ni par quelque autre créature, mais par un arrêt de leur mouvement, causé par la seule volonté divine

Solutions : 1. Saint Augustin remarque qu'il s'agit ici des « cieux aériens », qui doivent être purifiés par le feu. - Si on veut appliquer ce texte aux cieux supérieurs, il faut répondre qu'ils périront en ce sens que le mouvement qui les anime aujourd'hui cessera.

2. Saint Pierre parle, comme il s'en explique lui-même, « des cieux et de la terre qui furent atteints par le déluge, et que la même parole de Dieu tient en réserve et garde pour le feu, au jour du Jugement ». il s'agit donc seulement des cieux aériens.

3. Cet effort, cette contrainte, que saint Ambroise attribue aux corps célestes, n'est autre chose que la variation du mouvement, qui les soumet au temps, et le défaut de la perfection finale qui doit être un jour la leur. Le péché des mauvais anges n'a pas non plus souillé le ciel empyrée dont ils furent immédiatement chassés.

ARTICLE 5 : Ce feu doit-il consumer les autres éléments ?

Objections : 1. « Les quatre éléments dont se compose l'univers, dit Bède, seront la proie du grand feu. Il ne les consumera pas tous jusqu'à les réduire à néant, mais deux seulement; les deux autres seront transformés et rendus plus parfaits ». Ainsi donc, deux éléments au moins seront entièrement détruits.

2. « Le premier ciel et la première terre avaient disparu, et il n'y avait plus de mer ». Par ciel, il faut entendre l'air, selon saint Augustin. Quant à la mer, ce mot désigne « l'ensemble des eaux ». Ce n'est donc plus seulement deux, mais trois éléments, dont la destruction sera complète.

3. Le feu ne purifie une chose, que si elle devient sa matière. Il faudra donc que les autres éléments deviennent du feu, c'est-à-dire, qu'ils perdent leur propre nature.

4. La forme (substantielle) du feu est la plus noble que puisse recevoir la matière élémentaire. Donc, la purification finale, qui doit être une oeuvre de perfection, devra changer en feu tous les éléments, et totalement.

Cependant : 1. A cette parole de saint Paul : « La figure de ce monde passe », la Glose ajoute: «C'est sa beauté qui passe, mais non point son être ». Or, l'être même des éléments est nécessaire à la perfection de l'univers. Il ne sera donc pas détruit par le feu.

2. La purification finale par le feu ressemblera à celle dont l'eau fut autrefois l'instrument, et qui n'atteignit pas les éléments dans leur être même.

Conclusion: Il y a plusieurs opinions à ce sujet. Certains admettent, pour les quatre éléments, la permanence de leur matière en même temps que la disparition de ce qu'il peut y avoir en eux d'imparfait; mais ils ajoutent que l'air et la terre conserveront leur forme substantielle, tandis que le feu et l'eau prendront celle du ciel ils en porteront le nom, ainsi que l'air que, sous la forme qu'il possède actuellement et qu'il gardera, nous appelons le ciel. C'est pour cette raison que l'Apocalypse ne mentionne que le ciel et la terre : « Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle ».

Cette opinion est tout à fait déraisonnable. Elle est antiphilosophique : car on ne saurait admettre que les corps terrestres sont en puissance à la forme des corps célestes, puisqu'ils n'ont avec ceux-ci ni matière commune ni qualités contraires. Elle est antithéologique : car elle enlève à l'univers deux de ses éléments et par là même son intégrité et sa perfection. Dans le texte précité, il faut entendre par « ciel » un cinquième corps, et par « terre » les quatre éléments, comme il est dit dans le psaume : « De la terre louez le Seigneur,... feu et grêle, neige et glace », etc.

C'est pourquoi d'autres disent que les éléments garderont leur substance, mais perdront leurs qualités actives et passives. Ils admettent aussi que, dans le corps composé, les éléments conservent leur forme substantielle, sans avoir cependant leurs qualités propres, qui sont réduites à une moyenne et, par le fait même, ne sont plus ce qu'elles étaient. Saint Augustin semble avoir dit quelque chose d'analogue : « Les qualités des éléments corruptibles, qui étaient en rapport avec nos corps sujets à la corruption, seront entièrement détruites par cette conflagration du monde, et leur substance jouira de ces qualités qui, par un merveilleux changement, conviennent à des corps immortels ».

Cependant, les qualités propres des éléments étant causées par leur forme substantielle, il paraît improbable que, si celle-ci demeure,celles-là puissent être modifiées, sinon par une action violente et passagère; comme nous voyons l'eau chaude reprendre naturellement sa température normale que l'action du feu lui avait fait perdre, pourvu que cette action n'ait point altéré sa nature. - De plus ces qualités sont une perfection secondaire pour les éléments dont elles sont les attributs caractéristiques, et il n'est pas probable que la transformation finale enlève aux éléments quelque chose de leur perfection naturelle.

Il faut donc dire que les éléments conserveront leur substance et leurs qualités propres, mais seront purifiés des souillures qu'ils ont contractées par les péchés des hommes, et de l'impureté consécutive à leurs actions et réactions mutuelles, car celles-ci deviendront impossibles par l'arrêt du premier mobile. C'est ce que saint Augustin appelle « les qualités des éléments corruptibles », c'est-à-dire, des manières d'être qui ne leur sont pas naturelles et qui les rapprochent de la corruption.

Solutions : 1. Ce feu consumera les quatre éléments en ce sens qu'il les purifiera. «Deux seront totalement consumés », ne veut pas dire qu'ils seront détruits jusqu'à leur substance même, mais que leur activité sera réduite davantage. Suivant certains auteurs, il s'agit du feu et de l'eau qui attaquent le plus violemment les autres corps par le chaud et le froid, mais qui n'agiront plus ainsi dans le nouvel état du monde, et sembleront donc d'autant plus différents de ce qu'ils étaient. - Selon d'autres, il s'agit de l'air et de l'eau, à cause des mouvements variés que leur imprime l'influence des corps célestes. Comme ces perturbations, marées, vents, etc., n'existeront plus, ces deux éléments sembleront avoir subi une modification plus profonde.

2. « Il n'y avait plus de mer». Selon saint Augustin, on peut entendre par là le siècle présent, comme dans cette autre parole de saint Jean : « La mer rendit ses morts ». - Si l'on prend le mot « mer » au sens littéral, il faut dire que la mer subsistera quant à la substance de ses eaux, mais celles-ci ne seront plus ni salées, ni agitées, mmm

3. Ce feu sera l'instrument de la Providence et de la puissance divine. Il agira donc sur les autres éléments, non pour les détruire, mais pour les purifier. Il n'est pas nécessaire que ce qui devient la matière du feu perde sa nature propre; le fer incandescent, retiré de la fournaise, revient naturellement à son premier état. Il en sera ainsi des éléments purifiés par le feu.

4. Dans les parties d'un tout, il ne faut pas considérer seulement ce qui convient à chacune isolément, mais encore ce qui leur convient par rapport à l'ensemble. L'eau, la terre et l'air acquerraient une

forme plus excellente, s'ils devenaient feu; mais l'univers perdrait de son excellence, si toute la matière des éléments se transformait en feu.

ARTICLE 6 : Tous les éléments seront-ils purifiés par ce feu ?

Objections 1. Il ne doit atteindre que la hauteur des eaux du déluge, qui ne s'élevèrent point jusqu'à la sphère du feu. Cet élément ne sera donc pas purifié.

2 Il n'est pas certain non plus que l'eau sera mmm « Il est hors de doute que l'air et la terre seront transformés par le feu. Il n'en va pas de même pour l'eau, car on peut croire qu'elle porte la purification en elle-même ».

3. Le lieu de l'éternelle souillure ne sera jamais purifié, c'est-à-dire l'enfer, qui fait partie de l'uni vers. Celui-ci ne sera donc pas purifié en entier.

4. Même difficulté pour le paradis terrestre qui ne sera pas touché par le feu, pas plus qu'il ne le fut par le déluge, selon ce que dit Bède.

Cependant : La Glose déjà citée dit que le grand feu consumera les quatre éléments ».

Conclusion : On a prétendu que ce feu s'élèvera jusqu'au sommet de l'espace qui contient les quatre éléments, de telle sorte que ceux-ci seront totalement purifiés et de la souillure du péché qui est montée jusque-là, par exemple la fumée des sacrifices idolâtriques, et aussi de la corruption qui leur est naturelle, puisqu'ils sont corruptibles dans toutes leurs parties. Cette opinion est contraire à l'Ecriture. Saint Pierre déclare que les cieux qui furent purifiés par l'eau « sont réservés au feu ». Saint Augustin dit aussi que « le même univers qui périt par le déluge, est destiné au feu ». Or, en fait, les eaux du déluge n'ont pas atteint le sommet de l'espace qui contient les éléments, mais dépassèrent de quinze coudées seulement le sommet des montagnes. Il est non moins évident que jamais vapeur ou fumée n'est capable de traverser de part en part la sphère du feu, qui n'a donc pu être totalement souillée par le péché. Ce feu ne purifiera pas non plus les éléments de leur corruptibilité en leur enlevant quelque chose d'eux-mêmes, niais en consumant les impuretés qu'ils ont contractées par leurs mélanges, principalement sur la terre et jusqu'à la région moyenne de l'air. C'est d'ailleurs la hauteur probable des eaux du déluge, à en juger par les quinze coudées dont elles dépassèrent le sommet des montagnes.

Solutions 1. Elle vient d'être donnée.

2. L'eau possède sans doute une vertu purificatrice, mais insuffisante pour préparer à l'état glorieux.

3. Cette purification aura surtout pour but d'éloigner toute imperfection de la demeure des élus. Toutes les souillures seront dirigées vers la demeure des damnés; l'enfer ne sera donc pas purifié; il sera, au contraire, comme le cloaque des immondices de l'univers.

4. Quoique le premier péché y ait été commis, le paradis terrestre ne fut pas la demeure des pécheurs, pas plus que le ciel empyrée, puisque, de l'un et de l'autre, l'homme et le démon furent aussitôt chassés. Une purification n'est donc pas nécessaire

ARTICLE 7 : La dernière conflagration suivra- t-elle le Jugement ?

Objections : 1. Saint Augustin le dit : « Quels sont les signes qui doivent arriver à ce Jugement, ou non loin de là ? Les voici l'arrivée d'Elie de Thesbé, la conversion des Juifs, la persécution de l'Antéchrist, le jugement du Christ, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants, l'embrasement du monde et son renouvellement ».

2. Il le répète : « Après que les impies auront été jugés et jetés au feu éternel, alors la figure de ce monde périra dans une conflagration Universelle ».

3. Quand le Seigneur viendra pour juger, il y aura encore des vivants, auquel saint Paul fait dire « Alors, nous, laissés pour l'avènement du Seigneur, etc. ». Mais cela suppose que le feu n'a pas encore passé, car tous auraient péri.

4. Il est écrit que le Seigneur jugera l'univers par le feu. La dernière conflagration sera ainsi l'exécution du Jugement, qu'elle doit donc nécessairement suivre.

Cependant : 1. Le Psalmiste a dit « Le feu le précédera ».

2. « Tout oeil verra » le Christ-Juge. La résurrection doit donc précéder le Jugement. Mais elle-même doit être précédée par le feu. En effet, après la résurrection, les corps des saints seront spirituels et impassibles, incapables donc d'être purifiés par le feu, qui cependant, saint Augustin le dit, doit purifier tout ce qui doit l'être.

Conclusion : La conflagration du monde, quant à son premier effet, précédera certainement le Jugement. La résurrection doit elle même le précéder, puisque même « les fidèles qui sont morts seront emportés sur les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs ». Or, c'est en même temps que tous les hommes ressusciteront, que les saints seront glorifiés dans leur corps « semé dans l'ignominie et qui ressuscite glorieux », et que la création tout entière sera renouvelée, « affranchie de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu ». La conflagration, qui doit préparer cette rénovation, aura donc son premier effet, la purification de l'univers, avant le Jugement. C'est ensuite seule ment qu'elle aura son second effet, l'engloutisse ment des méchants dans l'enfer.

SOLUTIONS: 1. Saint Augustin ne prétend donner ici que son opinion personnelle. Il ajoute, en effet « Croyons que tout cela doit arriver; mais comment ? Dans quel ordre ? C'est ce qu'apprendra l'expérience mieux que la raison humaine. Je pense cependant que tous ces événements arriveront dans l'ordre que j'ai exposé ».

2. Même réponse.

3. Tous les hommes mourront et ressusciteront. Saint Paul appelle vivants ceux qui le seront à l'époque de la dernière conflagration.

4. Le feu ne suivra la sentence du Juge que pour ce qui regarde la punition des méchants.

ARTICLE 8 : Ce feu produira-t-il sur les hommes les effets indiqués par le Maître des Sentences ?

Objections : 1. Ces effets sont les suivants : consumer les méchants, purifier les imparfaits, épargner les parfaits. Consumer, c'est réduire à néant. Mais le feu n'aura point cet effet sur les corps des méchants qui doivent endurer un supplice éternel.

2. Dira-t-on que consumer, c'est seulement réduire en cendres ? Mais il en sera ainsi pour les bons aussi bien que pour les méchants, puisque le Christ seul a ce privilège que « sa chair ne connaisse pas la corruption ».

3. La souillure du péché imprègne les éléments qui font partie du corps humain, même chez les bons, héritiers, comme les autres, du péché originel, plus que les éléments étrangers. Or ceux-ci doivent être purifiés par le feu. A plus forte raison, les corps de tous les hommes, bons ou méchants.

. Tant que dure cette vie, les éléments agissent indifféremment sur les hommes, qu'ils soient bons ou méchants. Donc, à la fin du monde, le feu agira également sur tous les vivants, sans distinction.

5. Cette conflagration sera l'oeuvre d'un instant. Mais il semble bien que beaucoup d'hommes auront besoin d'une purification prolongée.

Conclusion : Dans son action préliminaire au Jugement, le feu de la conflagration universelle agira à la fois conformément à sa nature propre et comme instrument de la justice divine. Comme feu, il produira les mêmes effets sur tous les hommes, bons ou méchants, qu'il trouvera encore vivants il réduira leurs corps en cendres. Comme instrument, il produira des effets sensibles différents. Les

méchants en subiront toutes les rigueurs. Les parfaits, qui n'auront rien à purifier, n'en ressentiront aucune douleur, par un miracle semblable à celui des trois enfants dans la fournaise, bien que, à la différence de ceux-ci, leurs corps deviennent la proie des flammes. Les bons, qui auront besoin d'être purifiés, le seront par les souffrances qu'il leur infligera, plus ou moins vives selon qu'ils l'auront mérité. - Après le Jugement, ce feu n'agira que sur les réprouvés; car tous les élus auront des corps impassibles.

Solutions 1. Consumer ne signifie pas ici réduire à néant, mais réduire en cendres.

2. Les corps des bons seront réduits en cendres, mais ils n'en ressentiront aucune douleur, pas plus que les trois enfants dans la fournaise.

3. Les éléments seront purifiés dans le corps des parfaits, mais sans douleur.

4. Ce feu n'agira pas seulement par sa vertu naturelle, mais comme instrument de la justice divine.

5. Il y a trois raisons pour lesquelles les hommes que le feu trouvera vivants pourront être purifiés en un instant. Les terreurs et les persécutions des derniers temps auront effacé déjà en grande partie leurs souillures. - Ils subiront leur peine volontairement et en ce monde où la douleur acceptée est beaucoup plus efficace que les châtiments d'outre-tombe; comme saint Augustin le dit des martyrs, chez qui «le tranchant de leurs supplices a enlevé ce qu'il y avait à émonder ». - Enfin, ce feu gagnera en intensité ce qu'il perdra en durée.

ARTICLE 9 : Ce feu engloutira-t-il les réprouvés ?

Objections : 1. La Glose dit « Il est écrit qu'il y aura deux feux : l'un qui purifiera les élus et précédera le Jugement; l'autre qui tourmentera les réprouvés ». Le premier, le feu de la conflagration universelle, n'est donc pas le même que le second, qui est celui de l'enfer, et ce n'est pas lui qui engloutira les réprouvés.

2. Ce feu sera l'instrument de Dieu pour purifier le monde. Il doit donc avoir part à la même récompense que les autres éléments, d'autant plus qu'il est le plus excellent de tous, et ne pas être enfoui dans l'enfer pour y faire souffrir les damnés.

3. Le feu qui doit engloutir les méchants, c'est le feu de l'enfer. Mais ce feu leur a été préparé dès l'origine du monde : « Allez, maudits, au feu éternel, qui a été préparé pour le diable ». Ces paroles d'Isaïe: «Dès hier Tophet a été préparé, préparé par le Roi », sont ainsi interprétées par la Glose « Dès hier, c'est-à-dire, depuis le commencement; Tophet, c'est-à-dire, la vallée de la Géhenne ». Au contraire le feu de la dernière conflagration s'allumera par le concours de tous les feux de l'univers. Ce n'est donc pas le même.

Cependant : 1. Il est écrit au livre des Psaumes : « (Le feu s'avance devant lui, et) dévore à l'entour ses adversaires ».

2. A ces paroles de Daniel : «Un fleuve de feu coulait, sortant de devant lui », la Glose ajoute : « afin d'engloutir les pécheurs dans l'enfer». Il s'agit bien du feu dont nous parlons, car il doit « purifier les bons et punir les méchants ».

Conclusion: La purification et la rénovation de l'univers ont pour but celles de l'humanité et doivent leur correspondre. Or, la purification de l'humanité se fera par la séparation des bons d'avec les méchants: « Sa main tient le van, et il nettoiera son aire; il amassera le froment dans son grenier, et il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteint point ». Il en sera de même clans la purification du monde. Les matières viles et souillées seront rejetées dans l'enfer avec les réprouvés; tout ce qu'il y aura de noble et de beau sera réservé pour le glorieux séjour des élus. Le feu purificateur lui-même subira une séparation analogue. « Ses matières grossières et brûlantes, dit saint Basile, descendront en enfer pour le supplice des damnés; ses parties pures et lumineuses serviront à la gloire des élus dans les régions supérieures de la création ».

Solutions : 1. Le même feu purifiera les élus et l'univers, quoique quelques-uns disent le contraire. Il convient, en effet, que ce soit le même feu qui purifie l'univers et l'homme qui en fait partie. On peut dédoubler ce feu quant à sa fonction, puisqu'il purifiera les bons et tourmentera les méchants, et même quant à sa substance, puisque ce n'est pas dans sa totalité que celle-ci sera refoulée en enfer.

2. Ce feu sera récompensé par la séparation qui sera faite de ses éléments.

3. Après le Jugement, la gloire des élus et la peine des réprouvés seront toutes les deux plus grandes. La partie supérieure du monde brillera d'un plus vif éclat pour augmenter la gloire des élus, et tout ce qu'il y a de vil et de grossier dans les créatures sera rejeté en enfer pour y accroître la misère des damnés. On peut donc admettre qu'un nouveau feu vienne s'ajouter au feu préparé dès le commencement du monde.

LA RÉSURRECTION DE LA CHAIR

QUESTION 75 : LA RÉSURRECTION

Nous avons à considérer maintenant la résurrection et les circonstances qui doivent l'accompagner. Nous étudierons le fait de la résurrection; - la cause; - le temps et la manière; - le point de départ; - l'état des ressuscités.

La première question suggère les demandes suivantes 1. La résurrection des corps doit-elle avoir lieu ? - 2. Sera-t-elle universelle ? - 3. Naturelle ou miraculeuse ?

ARTICLE 1 : La résurrection des corps doit-elle avoir lieu ?

Objections 1. Job déclare : « L'homme se couche et ne se réveillera pas tant que subsistera le ciel. » Mais le ciel subsistera toujours, puisque « la terre » elle-même, au dire de l'Ecclésiaste, « subsiste toujours ». Il n'y a donc pas de résurrection après la mort.

2. Notre-Seigneur prouve la résurrection par ces paroles de Dieu même : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, » et ajoute : « Or Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » Mais, lorsqu'il parlait ainsi, Abraham, Isaac et Jacob ne vivaient plus que par leurs âmes. Ce ne sont donc pas les corps qui ressusciteront, mais seulement les âmes.

3. Saint Paul semble prouver la résurrection par la récompense due aux saints pour leurs labeurs

d'ici-bas « Si nous n'avons d'espérance que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes. » Mais une récompense accordée à l'âme seule peut suffire le corps n'est que son instrument, et l'instrument ne doit pas être récompensé comme celui qui s'en est servi. La preuve en est que l'âme seule est punie en purgatoire où pourtant chacune reçoit « ce qu'elle a mérité étant dans son corps. » Il n'est donc pas nécessaire d'admettre une résurrection des corps, mais seulement des âmes, ce qui veut dire leur passage de la mort du péché et de la souffrance à la vie de la grâce et de la gloire.

4. Le terme dernier d'un être marque son apogée; c'est alors qu'il atteint sa fin. Mais l'état le plus parfait pour l'âme, c'est d'être séparée du corps elle est plus semblable à Dieu et aux anges; plus pure aussi, étant dégagée de tout ce qui n'est pas elle-même. L'état de séparation d'avec le corps est donc dernier pour l'âme. Elle ne reprendra donc pas son corps, pas plus que l'homme fait ne redevient enfant.

5. La mort corporelle est le châtement du péché originel, de même que la mort, séparation de l'âme d'avec Dieu, est le châtement du péché mortel. Mais, après la sentence de damnation, le retour à la vie spirituelle est impossible. Il n'y a donc pas non plus de retour à la vie corporelle, de résurrection.

Cependant : 1. « Je sais, dit Job, que mon Rédempteur est vivant et qu'au dernier jour, je me relèverai de la terre et de nouveau je serai recouvert de ma peau. » il y aura donc une résurrection des corps.

2. Le don du Christ surpasse le péché d'Adam. Or, c'est par ce péché que la mort a été introduite; car, sans lui, il n'y aurait pas eu de mort. Le don du Christ doit donc le réparer en rappelant à la vie.

3. Il doit y avoir conformité entre les membres et la tête. Mais le Christ qui est la tête, vit et vivra éternellement dans son corps et dans son âme, car « ressuscité des morts, il ne meurt plus. » Donc, les hommes, qui sont ses membres, vivront aussi dans leur corps et dans leur âme. Il faut donc qu'il y ait une résurrection des corps.

Conclusion : On affirme ou l'on nie la résurrection selon que l'on définit différemment la fin dernière de l'homme. Cette fin dernière, que tous désirent naturellement, c'est le bonheur. Certains ont pensé qu'il était possible d'en jouir en cette vie; dès lors, point n'était besoin pour eux d'en admettre une autre dans laquelle l'homme atteindrait sa perfection dernière : ils niaient donc la résurrection.

Mais cette opinion ne tient guère devant la variété des conditions humaines, la fragilité de notre organisme, l'imperfection et l'instabilité de la science et de la vertu, toutes choses qui empêchent le bonheur d'être parfait, comme saint Augustin le développe aux derniers chapitres de la Cité de Dieu.

Une seconde opinion admet donc une survie, mais pour l'âme seule, ce qui semble suffisant à satisfaire le désir du bonheur naturel à l'homme.

saint Augustin cite cette parole de Porphyre : « L'âme ne peut être heureuse qu'en fuyant toute espèce de corps. » Donc il n'y aura pas de résurrection.

Cette opinion n'était pas, chez tous ses tenants, la conclusion des mêmes principes. Certains hérétiques prétendaient que tous les êtres corporels venaient d'un principe mauvais, tous les êtres spirituels, d'un principe bon. Le seul moyen, pour l'âme, d'atteindre sa perfection suprême, c'était donc de quitter définitivement son corps, afin de pouvoir s'unir à son principe et y trouver sa béatitude. C'est pourquoi toutes les sectes hérétiques qui professent que c'est le diable qui a créé ou formé les êtres corporels nient la résurrection des corps. La fausseté de cette doctrine des deux principes a été établie au commencement du second livre des Sentences.

D'autres ont prétendu que l'âme, à elle seule, constitue toute la nature humaine, et qu'elle se sert du corps comme d'un instrument ou qu'elle est en lui comme le pilote dans le navire. Ainsi, du moment que l'âme seule est béatifiée, le désir du bonheur, naturel à l'homme, est satisfait, sans qu'il soit besoin d'admettre la résurrection des corps. Aristote a suffisamment réfuté cette théorie en démontrant que l'âme est unie au corps comme la forme l'est à la matière.

Il est donc de toute évidence que, puisque l'homme ne peut trouver le bonheur en cette vie, il est nécessaire d'affirmer la résurrection.

Solutions 1. Le ciel ne cessera jamais de subsister quant à sa substance, mais seulement quant à l'influence qu'il exerce sur les transformations des êtres terrestres; c'est ce sens qu'il faut donner à la parole de saint Paul « La figure de ce monde passe. »

2. A proprement parler, l'âme d'Abraham n'est pas Abraham, mais seulement une partie de lui-même; et ainsi des autres. La vie de son âme ne suffirait donc pas pour qu'Abraham soit vivant, ou pour que le Dieu d'Abraham soit le Dieu d'un vivant; il y faut la vie du composé tout entier, de l'âme et du corps. Cette vie n'existait pas, à l'état de réalisation, au moment où Dieu prononçait ces paroles; elle existait cependant dans la réunion prévue de l'âme et du corps par la résurrection. Ces paroles de Notre-Seigneur sont donc un argument très ingénieux, non moins qu'efficace, en faveur de la résurrection.

3. L'âme est unie au corps, non seulement comme l'agent à l'instrument, mais comme la forme à la matière; c'est pourquoi l'opération est du composé, et non de l'âme seule. Or, comme la récompense de l'œuvre est due à l'ouvrier, c'est l'homme lui-même, composé d'âme et de corps, qui doit recevoir la récompense de ce qu'il a fait. Les péchés véniels sont appelés péchés, moins parce qu'ils ont

absolument la nature du péché que parce qu'ils y prédisposent; de même, les peines du purgatoire sont moins une punition qu'une purification; le corps et l'âme sont purifiés séparément le corps par la mort et la dissolution, l'âme par le feu.

4. Toutes choses égales d'ailleurs, l'état de l'âme unie au corps est plus parfait, parce qu'elle est une partie d'un tout et qu'une partie intégrale est faite pour le tout. Ce qui ne l'empêche pas d'être plus semblable à Dieu, à un certain point de vue. En effet, absolument parlant, un être ressemble le plus à Dieu, quand il a tout ce qu'exige sa nature, parce qu'alors il reflète le mieux la divine perfection. L'organe, qu'on appelle le cœur, est plus semblable à Dieu, qui est immuable, quand il est en mouvement que lorsqu'il s'arrête, car son mouvement, c'est sa perfection, son arrêt, c'est sa mort.

5. La mort corporelle est la conséquence du péché d'Adam qui fut effacé par la mort du Christ : elle doit donc disparaître, elle aussi; tandis que la mort spirituelle est la conséquence d'un péché dont on ne s'est pas repenti, et dont on ne pourra plus jamais se repentir : elle est donc éternelle.

ARTICLE 2 : Tous les hommes ressusciteront-ils ?

Objections : 1. La résurrection n'aura lieu qu'à l'heure du Jugement. Mais il est dit dans les Psaumes « Les impies ne ressusciteront pas au Jugement. » Tous les hommes ne ressusciteront donc pas.

2. La même conclusion négative semble ressortir de ce texte de Daniel qui contient une certaine restriction : « Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront. »

3. La résurrection rendra les hommes semblables au Christ ressuscité; c'est pourquoi l'Apôtre conclut que, puisque le Christ est ressuscité, nous aussi nous ressusciterons. Mais ceux-là seulement doivent devenir semblables au Christ ressuscité, qui « ont porté son image, » c'est-à-dire les bons.

4. La remise de la peine exige la disparition de la faute. Or, la mort corporelle est la peine du péché originel, qui n'est pas effacé chez tous les hommes. Tous ne ressusciteront donc pas.

5. C'est par la grâce du Christ que nous renaissions, et par elle aussi que nous ressusciterons. Mais les enfants qui meurent dans le sein maternel sont incapables de naître, donc de ressusciter.

Cependant : 1. Saint Jean écrit : «Tous ceux qui sont dans le tombeau entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront. »

2. De même, saint Paul : « Nous ressusciterons tous, etc. »

3. La résurrection est nécessaire pour que les ressuscités reçoivent la peine ou la récompense qu'ils ont méritée. Or tous en sont là : les adultes par leur action personnelle, les enfants, par l'action d'autrui. Tous doivent donc ressusciter.

Conclusion: Ce qui a sa raison d'être dans la nature même d'une espèce doit se retrouver également en tous ceux qui en font partie. Telle est la résurrection : sa raison d'être, c'est que l'âme séparée du corps est incapable de réaliser la perfection dernière de l'espèce humaine. Aucune âme ne restera donc éternellement séparée de son corps. Il est donc nécessaire que tous les hommes ressuscitent, aussi bien qu'un seul.

Solutions 1. Il s'agit ici de la résurrection spirituelle, qui ne sera pas le partage des impies, lorsque les consciences seront examinées au Jugement. - On pourrait dire encore qu'il s'agit des impies tout à fait infidèles, qui ne ressusciteront pas pour être jugés, puisqu' « ils sont déjà jugés ».

2 « Beaucoup, c'est-à-dire, tous, » comme l'explique saint Augustin. Cette manière de parler se rencontre souvent dans l'Écriture. - Si on l'entend dans un sens restreint, la restriction pourrait s'appliquer aux enfants morts sans baptême, qui ressusciteront comme les autres, mais sans « se réveiller ». au sens propre du mot, puisqu'ils ne doivent ressentir ni la peine de l'enfer, ni le bonheur du ciel; se réveiller, c'est « reprendre ses sens ».

3. En cette vie, les méchants comme les bons sont conformes au Christ par l'humanité, mais non par la grâce. Tous aussi lui seront conformés par la vie naturelle qui sera rendue à tous; mais les bons seuls lui ressembleront par la gloire.

4. Ceux qui sont morts avec le péché originel en ont subi la peine en mourant. Quoiqu'ils aient encore le péché originel, ils peuvent néanmoins ressusciter, car la peine de ce péché, c'est de mourir plutôt que de rester mort.

5. Nous renaissons par la grâce du Christ qui nous est donnée; nous ressuscitons par la grâce qui lui a fait prendre notre nature et notre ressemblance. Ceux qui meurent dans le sein maternel, quoique la grâce du Christ ne leur ait pas infusé la vie surnaturelle, ressusciteront cependant, puisqu'ils ont la même nature humaine que le Christ, du fait qu'ils possèdent tous les éléments essentiels de cette nature.

ARTICLE 3 : La résurrection est-elle naturelle ?

Objections : 1.« L'universalité, dit saint Damascène, est le caractère de ce qui est naturel dans les individus qui ont la même nature. » Or, la résurrection doit être universelle; elle est donc naturelle.

2. « Ceux qui ne veulent pas croire docilement à la résurrection, dit saint Grégoire, devraient en être convaincus par leur raison. L'univers ne nous montre-t-il pas partout et tous les jours des images de notre résurrection ? » Et il cite la lumière, dont la disparition est comme une mort, et le retour, comme une résurrection; les arbres, qui ne perdent leur verdure que pour la voir renaître; les graines qui pourrissent et meurent, mais ensuite germent et revivent. Or, la raison ne peut apprendre des phénomènes naturels rien que de naturel. La résurrection l'est donc aussi.

3. Ce qui n'est pas naturel est l'effet d'une certaine violence, et ne dure pas. Or, ce que la résurrection aura refait durera éternellement Elle est donc naturelle.

4. L'unique fin à laquelle tend la nature est ce qu'il y a de plus naturel. Mais cette fin, c'est la résurrection et la glorification des saints, comme le dit saint Paul.

5. La résurrection est un mouvement dont le terme est la perpétuelle union de l'âme et du corps, et un mouvement est naturel, quand son terme l'est aussi. Or, la perpétuelle union de l'âme et du corps est naturelle : l'âme étant faite pour le corps, il est naturel à celui-ci d'être toujours vivant par l'âme, comme à l'âme de vivre toujours en lui. La résurrection sera donc naturelle.

Cependant : 1. « De la privation à la possession il n'y a pas de retour naturel. » Or, la mort est la privation de la vie. Donc, la résurrection, ou retour à la vie, n'est pas naturelle.

2. Les êtres d'une même espèce ont leur origine selon un mode unique et déterminé; c'est pourquoi les animaux qui sortent de la pourriture et ceux qui viennent d'un germe appartiennent toujours à des espèces différentes. Or, le mode naturel à l'homme, c'est d'être engendré par un autre homme. La résurrection ne sera donc point naturelle, puisque le procédé sera tout différent.

Conclusion : On peut considérer trois espèces de mouvement ou action dans un être par rapport à sa nature. Le mouvement ou action, dont la nature n'est ni le principe ni le terme, et qui peut provenir soit d'un principe surnaturel, comme dans la glorification du corps, soit d'un principe quelconque, comme dans la pierre lancée en l'air par un mouvement violent et ayant pour terme un repos qui ne l'est pas moins. - Le mouvement, dont le principe et le terme sont tous les deux naturels, telle la pierre qui descend de son propre poids. - Le mouvement, dont le terme est naturel, quoique le principe ne le soit pas; ce principe est tantôt supérieur à la nature: par exemple, dans la vue miraculeusement recouvrée, le terme est naturel, mais le miracle ne l'est pas; tantôt simplement extérieur, comme dans le forçage des fleurs et des fruits. En aucun cas, le principe ne saurait être naturel sans que le terme le soit aussi, parce que les principes naturels sont déterminés à certains effets, au delà desquels ils sont inopérants.

Le mouvement ou action de la première espèce ne peut en aucune façon être dit naturel; mais miraculeux ou violent. - Celui de la seconde est absolument naturel. - Celui de la troisième ne l'est que relativement au terme naturel auquel il aboutit; par ailleurs, il est miraculeux, artificiel, ou violent. Est « naturel », à proprement parler, « ce qui est selon la nature », c'est-à-dire, l'être qui possède cette nature et les propriétés qui en découlent. Donc, à moins d'une restriction, un mouvement ne peut être dit naturel, s'il n'a pas la nature pour principe.

Quoique le terme de la résurrection soit naturel, il est impossible que son principe le soit. La nature, en effet, est «principe de mouvement dans l'être où elle est »; principe actif, comme dans le déplacement des corps lourds ou légers, les changements naturels des corps vivants; principe passif, comme dans la génération des corps simples. Le principe passif d'une génération naturelle est une puissance passive naturelle, à laquelle correspond toujours une puissance active naturelle aussi, peu importe d'ailleurs, quant à la question présente, que ce principe actif ait pour objet la perfection dernière, c'est-à-dire, la forme, ou seulement une prédisposition nécessaire, comme pour l'âme humaine, selon la doctrine catholique, ou même pour toutes les formes, selon l'opinion de Platon et d'Averroès. mmm

01., il n'existe aucun principe actif naturel de la résurrection, ni pour unir le corps et l'âme, ni pour préparer cette union, puisque la seule prédisposition qui soit naturelle, c'est l'évolution du germe humain. Donc, même en admettant qu'il y ait dans le corps une certaine puissance passive, une inclination quelconque à sa réunion avec l'âme, elle serait hors de toute proportion avec ce qu'exige un mouvement pour être naturel. Dès lors, absolument parlant, la résurrection est un miracle; on ne peut l'appeler naturelle que relativement à son terme, ainsi qu'on l'a expliqué.

Solutions : 1. Saint Damascène parle des caractères communs à tous les individus et qui ont leur nature pour principe. En effet, si, par miracle, tous les hommes devenaient blancs, ou se trouvaient réunis dans le même lieu comme au temps du déluge, cela ne ferait ni de la blancheur, ni de cette localisation, des caractères naturels de l'homme.

2. Les phénomènes naturels ne peuvent aller jusqu'à démontrer ce qui n'est pas naturel, mais ils peuvent servir à en persuader; car la nature est comme un symbole du surnaturel, par exemple, l'union du corps avec l'âme représente l'union de l'âme béatifiée avec Dieu. De même, les exemples allégués par saint Paul et saint Grégoire servent à nous persuader de la résurrection qui est un article de foi.

3. Il s'agit ici d'un mouvement dont le terme est contraire à la nature. Or, il n'en sera point ainsi dans la résurrection. L'argument ne porte donc pas.

4. L'action de la nature tout entière est subordonnée à celle de Dieu. Or, de même qu'un art inférieur tend toujours à une fin que peut seul réaliser l'art supérieur qui achève l'oeuvre ou se sert de l'oeuvre déjà achevée, de même, la nature, à elle seule, est impuissante à réaliser la fin dernière à laquelle elle aspire. La réalisation de cette fin ne peut donc pas être naturelle.

5. S'il ne peut y avoir de mouvement naturel qui ait pour terme un repos violent, il peut cependant y avoir un mouvement qui ne soit pas naturel et qui ait pour terme un repos naturel.

QUESTION 76 : LA CAUSE DE LA RÉSURRECTION.

Trois demandes 1. La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre ? - 2. La voix de la trompette ? - 3. Les anges ?

ARTICLE 1 : La résurrection du Christ est-elle la cause de la nôtre ?

Objections 1. « Poser la cause, c'est poser l'effet. » Mais la résurrection du Christ n'a pas été aussitôt suivie de celle des autres hommes. Elle n'est donc pas la cause de notre résurrection.

2. Un effet exige la préexistence de sa cause. Or, la résurrection aurait eu lieu même si le Christ n'était pas ressuscité, car Dieu aurait pu sauver les hommes d'une autre manière. La résurrection du Christ n'est donc pas la cause de la nôtre.

3. Un même phénomène, commun à tous les êtres d'une même espèce, a une seule et même cause. Or, la résurrection est commune à tous les hommes. Donc, comme celle du Christ n'est pas la cause d'elle-même, elle ne l'est pas non plus de la résurrection des autres hommes.

4. L'effet doit avoir une certaine ressemblance avec sa cause. Mais la résurrection des méchants ne ressemblera en rien à celle du Christ. Elle ne l'aura donc point pour cause.

Cependant : 1. « Dans un genre quelconque, ce qui est premier est cause de tout le reste. » Or, la résurrection corporelle du Christ le fait appeler « les prémices de ceux qui dorment »; « le premier-né d'entre les morts ». Sa résurrection sera donc la cause de celle des autres hommes.

2. La résurrection du Christ a plus de rapport avec notre résurrection corporelle qu'avec notre résurrection spirituelle ou justification. Or, la résurrection du Christ est la cause de celle-ci

« Il est ressuscité pour notre justification. » Donc elle est la cause de celle-là.

Conclusion : Le Christ est appelé le Médiateur entre Dieu et les hommes, en vertu de sa nature humaine; aussi est-ce par l'entremise de celle-ci que les dons de Dieu parviennent aux hommes. L'unique remède à la mort spirituelle, c'est la grâce donnée par Dieu; l'unique remède à la mort corporelle, c'est la résurrection opérée par Dieu. Ainsi, de même que le Christ a reçu de Dieu les prémices de la grâce, et que sa grâce est cause de la nôtre: « C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu, et grâce sur grâce »; de même, le Christ est le premier ressuscité et sa résurrection est cause de la nôtre. Comme Dieu, il en est la cause, pour ainsi dire, équivoque; comme Dieu-homme ressuscité, il en est la cause prochaine et, en quelque sorte, univoque.

La cause efficiente univoque produit un effet dont la forme est semblable à la sienne. Mais il faut distinguer. En certains cas, la forme même, par laquelle l'effet ressemble à sa cause, est le principe direct de l'action productrice de l'effet telle la chaleur du feu. En d'autres, ce n'est pas cette forme elle-même, mais les principes dont elle est issue : par exemple, si un homme blanc engendre un homme blanc, la blancheur n'est pas le principe actif, mais on peut dire néanmoins qu'elle est la cause de ce caractère, parce que c'est en vertu des principes par lesquels il est blanc que le père engendre un fils qui l'est aussi.

C'est de cette manière que la résurrection du Christ est cause de la nôtre. Ce qui a ressuscité le Christ, cause efficiente univoque de notre résurrection, nous ressuscitera également, et c'est la puissance divine qu'il partage avec son Père « Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels. »

La résurrection même du Christ, Homme- Dieu, est pour ainsi dire, la cause instrumentale de la nôtre. En effet, le Christ agissait divinement en usant de son corps comme d'un instrument saint Damascène en donne comme exemple le lépreux que Jésus guérit en le touchant.

SOLUTIONS : 1. Une cause suffisante produit aussitôt son effet direct et immédiat; mais il en va autrement de l'effet dont un intermédiaire la sépare : par exemple, la chaleur, si intense soit-elle, ne se communique pas tout d'un coup, mais peu à peu, en faisant passer l'objet du froid au chaud, parce que son moyen d'action, c'est le mouvement. La résurrection du Christ ne cause pas la nôtre directement, mais moyennant le principe qui l'a causée elle-même, c'est-à-dire, la puissance divine, qui nous ressuscitera comme elle a ressuscité le Christ. La puissance divine elle-même agit toujours par le moyen de la volonté divine, qui est en rapport immédiat avec l'effet à produire. La résurrection des hommes ne devait donc pas suivre sans délai celle du Christ, mais elle la suivra à l'heure marquée par la volonté de Dieu.

2. La puissance divine ne dépend pas de telles ou telles causes secondes au point de ne pouvoir produire leurs effets sans elles ou au moyen d'autres causes. Elle pourrait, par exemple, entretenir la vie sur la terre indépendamment des influences célestes, qui, cependant, selon l'ordre providentiel, eu

sont la cause normale. De même, la divine Providence a voulu que, dans le plan choisi par elle pour l'humanité, la résurrection du Christ fût la cause de la nôtre. Elle aurait pu choisir un autre plan, et alors, la cause de notre résurrection eût été celle que Dieu lui aurait assignée.

3. Cet argument suppose des êtres de même espèce, ayant tous le même rapport avec la cause première de tel effet auquel l'espèce tout entière doit participer. Il n'en est pas de même ici. L'humanité du Christ est plus proche que la nôtre de la divinité dont la puissance est la cause première de la vie. La résurrection du Christ a donc pour cause immédiate la divinité, qui n'est cause de la nôtre que par l'intermédiaire du Christ ressuscité.

4. La résurrection de tous, les hommes aura une certaine ressemblance avec celle du Christ par la vie naturelle, que tous partageront avec lui et que tous retrouveront pour ne plus la perdre. Mais les saints, qui ressembleront au Christ par la grâce, lui ressembleront aussi par la gloire.

ARTICLE 2 : La voix de la trompette sera-t-elle la cause de notre résurrection ?

Objections : 1. « Croyez, dit saint Damascène, que la résurrection aura pour causes la volonté, la puissance, un signe divins. » Ces causes étant suffisantes, il n'y a pas lieu d'en ajouter une autre.

2. A quoi bon la voix de la trompette, puisque les morts sont incapables de l'entendre ?

3. Si une voix est cause de la résurrection, ce ne peut être qu'en raison d'une puissance qu'elle a reçue de Dieu. « Il donnera à sa voix la puissance », dit le Psaume; et la Glose ajoute « de ressusciter les morts. » Mais lorsqu'une puissance est donnée à un être, même par miracle, l'acte qui s'ensuit n'en est pas moins naturel; par exemple, la vision de l'aveugle-né est naturelle, quoiqu'il ait recouvré la vue par un miracle. La résurrection serait donc naturelle; ce qui est faux.

Cependant : 1. « Au son de la trompette divine, écrit saint Paul, le Seigneur lui-même descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord. »

2. « Ceux qui sont dans les tombeaux, dit saint Jean, entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront. » Or, cette voix, le Maître des Sentences l'appelle une trompette.

Conclusion : La cause doit être, d'une manière ou d'une autre, jointe à son effet le moteur et le mobile, l'ouvrier et l'oeuvre, sont ensemble, dit Aristote. Or, le Christ ressuscité est la cause univoque de notre résurrection, il faut donc qu'il l'opère par quelque signe sensible.

Certains disent que ce signe sera la voix même du Christ commandant la résurrection, comme « il commanda à la mer et calma la tempête. »

D'autres disent que ce sera l'apparition du Fils de Dieu dans le monde : « Comme l'éclair part de l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme. » Ils s'appuient sur l'autorité de saint Grégoire, d'après lequel le son de la trompette signifie simplement la manifestation du Fils de Dieu comme Juge. Cette apparition est appelée sa « voix, » en tant qu'elle aura la puissance d'un commandement; car aussitôt la nature entière s'empressera de refaire les corps des hommes. Aussi l'Apôtre, quand il décrit l'avènement du Christ, parle-t-il d'un « ordre donné ».

Cette voix, quelle qu'elle soit d'ailleurs, est appelée parfois « un cri », comme celui du héraut qui cite à comparaître. - Ailleurs elle est appelée le son de « la trompette », soit à cause de son éclat, soit par comparaison avec ce qui se passa sous l'Ancien Testament: la trompette annonçait l'assemblée, excitait au combat, conviait aux fêtes; de même, les ressuscités seront convoqués au grand conseil du Jugement, au combat que « l'univers livrera aux insensés », à la célébration de la fête éternelle.

SOLUTIONS : 1. Saint Damascène mentionne trois choses : la volonté divine qui commande, la puissance qui exécute, la facilité de l'exécution qu'il exprime par le mot « signe », par une comparaison empruntée aux actions humaines. Une chose semble facile, quand une parole suffit pour qu'elle soit faite; mais, combien plus, lorsque, sans même ouvrir la bouche, au premier signe de notre volonté, celle-ci est exécutée par ceux qui en sont chargés. Le signe fait par nous est cause de l'exécution, parce que c'est l'expression de notre volonté. Le signe fait par Dieu, dont l'exécution sera

la résurrection, sera le signal donné par lui, auquel toute la nature obéira en ressuscitant les morts. Ce signal est identique à « la voix de la trompette », comme on le voit par ce qui a été dit.

2. Il en sera de cette voix, quelle qu'elle soit, comme des paroles qui sont la forme des sacrements et qui ont le pouvoir de sanctifier, non parce qu'elles sont entendues, mais parce qu'elles sont proférées; de même encore, la voix réveille le dormeur par le mouvement de l'air dont elle frappe son oreille et non par la connaissance qu'il en a, puisque celle-ci suit le réveil et n'en est donc pas la cause.

3. Cet argument porterait si la puissance donnée à cette voix était un être achevé, car alors ce qui viendrait d'elle aurait pour principe une puissance devenue naturelle. Mais il n'en sera pas ainsi, et la puissance qu'elle aura sera semblable à celle des paroles sacramentelles.

ARTICLE 3 : Les anges coopéreront-ils à la résurrection ?

Objections : 1. La résurrection est l'oeuvre d'une puissance plus grande que la génération. Or, en celle-ci, l'âme est unie au corps sans le ministère des anges. Il en sera donc de même pour la résurrection.

2. Si certains anges devaient y coopérer, ce seraient les Vertus, qui ont pour fonction d'opérer les miracles. Or, mention est faite des Archanges. C'est donc qu'aucune coopération ne sera requise.

Cependant : « Le Seigneur descendra du ciel à la voix de l'Archange, et les morts ressusciteront. »

Conclusion : « De même, dit saint Augustin, que les corps plus grossiers et inférieurs sont régis, d'après certaines lois, par ceux qui sont plus subtils et plus puissants, de même Dieu gouverne tous les corps par les esprits doués de la vie raisonnable. » saint Grégoire dit aussi quelque chose de semblable. D'où il suit que Dieu se sert du ministère des anges pour tout ce qui regarde le monde matériel. Or, la résurrection comporte quelque chose de matériel, à savoir, la collection des cendres destinées à la reconstruction des corps humains. Dieu en chargera ses anges. Mais c'est sans leur ministère qu'il réunira à leurs corps les âmes que lui seul aussi a créées, et qu'il glorifiera les corps comme lui seul glorifie les âmes. - C'est à ce ministère angélique que certains appliquent le mot « voix », d'après le Maître des Sentences

Solutions : 1. Elle vient d'être donnée.

2. C'est surtout l'archange saint Michel qui remplira ce ministère, lui qui est le prince de l'Église; après l'avoir été de la Synagogue, comme le dit Daniel. Mais il agira sous l'influence des Vertus et des Ordres angéliques supérieurs. De même, les anges gardiens coopéreront à la résurrection de ceux qui leur étaient confiés. Cette voix peut donc être dite celle d'un ange ou de plusieurs.

QUESTION 77 : LE TEMPS ET LE MODE DE LA RÉSURRECTION

Il s'agit maintenant du temps et du mode de la résurrection.

Quatre demandes 1. La résurrection doit-elle être différée jusqu'à la fin du monde ? - 2. Le temps en est-il caché ? - 3. Aura-t-elle lieu pendant la nuit ? - 4. En un instant ?

ARTICLE 1 : La résurrection doit-elle être di jusqu'à la fin du monde, pour que tous les hommes ressuscitent ensemble ?

Objections 1. Il y a une plus grande harmonie entre la cause et les effets qu'entre les effets eux-mêmes, comme aussi entre la tête et les membres qu'entre les membres eux-mêmes. Or, le Christ, tête de l'humanité, n'a pas différé sa résurrection jusqu'à la fin du monde. Donc les saints qui meurent avant cette date doivent faire de même.

2. La résurrection du Christ est la cause de la nôtre. Or, certains membres, plus unis au chef, sont ressuscités sans délai; on croit que ce privilège fut accordé à la Sainte Vierge. On peut donc croire aussi que la promptitude de la résurrection dépend de la conformité au Christ par la grâce et le mérite.

3. L'état du Nouveau Testament est plus parfait, représente mieux l'image du Christ, que celui de l'Ancien Testament. Or, plusieurs saints, morts avant le Christ, sont ressuscités en même temps que lui « Plusieurs saints, qui dormaient dans leurs tombeaux, ressuscitèrent. » A plus forte raison, les saints du Nouveau Testament doivent donc ressusciter sans attendre la fin du Monde,

4. Après la fin du monde, il n'y aura plus d'années. Mais il doit y en avoir un grand nombre entre la résurrection des premiers ressuscités et celle des autres : « Je vis les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus et de la parole de Dieu... ils eurent la vie et régnèrent avec le Christ pendant mille ans; mais les autres morts n'eurent point la vie, jusqu'à ce que les mille ans furent écoulés. » Tous les morts n'attendront donc pas la fin du monde pour ressusciter ensemble.

Cependant : 1. « L'homme, dit Job, ne se réveillera pas tant que subsistera le ciel, on ne le fera pas sortir de son sommeil. » Or, le ciel doit subsister jusqu'à la fin du monde.

2. « Tous les saints que leur foi a rendus recommandables n'ont pas obtenu l'objet de la foi », c'est-à-dire, la béatitude complète de l'âme et du corps parce que Dieu nous a fait une condition meilleure pour qu'ils n'obtinssent pas sans nous la perfection du bonheur », qui consistera, ajoute la Glose, « dans l'accroissement de la joie de chacun des élus par celle de tous les autres ». Mais la glorification du corps aura lieu en même temps que leur résurrection : c'est alors que le Christ « transformera notre corps si misérable, en le rendant semblable à son corps glorieux »; c'est alors que « les fils de la résurrection seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » Tous les hommes doivent donc ressusciter ensemble, à la fin du monde.

Conclusion : « Les corps plus grossiers et inférieurs, dit saint Augustin, sont régis, d'après certaines lois, par les corps plus subtils et plus puissants. » Toute la matière des corps terrestres est donc soumise, dans ses transformations, à l'action des corps célestes; aussi, son passage à l'état d'incorruptibilité, pendant que les cieux exercent encore leur action, serait une dérogation à l'ordre providentiel. Dès lors, puisque la foi catholique nous enseigne que la résurrection a pour terme la vie éternelle, la conformité au Christ qui « ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus », il faut donc qu'elle soit différée jusqu'à la fin du monde et coïncide avec l'arrêt des corps célestes. C'est pour cette raison que certains philosophes, partisans de l'éternité du mouvement du ciel, affirmaient le retour des âmes humaines à des corps mortels, comme les nôtres; soit de la même âme au même corps, à la fin de « la grande année », comme Empédocle, soit « de n'importe quelle âme à n'importe quel corps », Comme Pythagore.

Solutions 1. Entre la tête et les membres, une plus grande harmonie qu'entre les membres eux-mêmes est nécessaire pour qu'elle agisse sur eux; par contre, la causalité qu'elle exerce sur les membres, qui ne l'exercent pas les uns sur les autres, rend ceux-ci différents de la tête et ressemblants entre eux. D'où il suit que la résurrection du Christ, et on ne peut le dire d'aucune autre, est comme le type de notre résurrection; et la foi au Christ ressuscité nous donne l'espoir de ressusciter nous-mêmes. Sa résurrection devait donc précéder celle des autres hommes, qui ressusciteront ensemble à la fin du monde.

2. Certains membres du Christ peuvent être plus dignes, plus conformes à celui qui est la tête, mais sans partager ni son titre ni son influence. Leur conformité au Christ ne leur donne donc aucun droit à une résurrection anticipée et typique. Si ce privilège a été accordé à quelques-uns, c'est seulement par une grâce toute spéciale.

3. Saint Jérôme hésite, à ce sujet, entre une résurrection temporaire, comme celle de Lazare, destinée simplement à leur permettre de rendre témoignage au Christ ressuscité, et une résurrection définitive, suivie d'une « ascension en corps et en âme à la suite du Christ montant aux cieux. » Cette seconde alternative paraît plus probable. Une vraie résurrection semble mieux en harmonie avec un vrai témoignage au Christ vraiment ressuscité. D'ailleurs, ce n'est point à cause d'eux-mêmes que leur résurrection fut aussi prompte, mais afin de témoigner de celle du Christ et fonder ainsi la foi du

Nouveau Testament. Il convenait donc mieux aussi que ces ressuscités fussent des Justes de l'Ancien Testament.

Il faut ajouter que si l'Evangile mentionne leur résurrection avant celle du Christ, c'est par une anticipation dont les historiens sont coutumiers. De fait, personne n'est définitivement ressuscité avant le Christ, « prémices de ceux qui dorment du dernier sommeil »; quoiqu'il y ait eu des résurrections temporaires comme celle de Lazare.

4. Comme saint Augustin le rapporte, certains hérétiques prirent occasion de ces paroles pour admettre que certains doivent ressusciter avant les autres et régner mille ans sur la terre avec le Christ : de là, leur nom de Chiliastes ou Millénaires. Il montre donc qu'il faut les interpréter autrement et les entendre de la résurrection spirituelle par laquelle les pécheurs recouvrent la vie de la grâce. La seconde résurrection sera celle des corps. « Le royaume du Christ », c'est l'Eglise, dans laquelle règnent avec lui non seulement les martyrs, mais tous les élus, « une partie étant prise ici pour le tout ». - Ou encore, s'il s'agit du royaume glorieux du Christ, les martyrs sont spécialement nommés, « parce que ceux-là sur tout règnent après leur mort qui ont combattu jusqu'à la mort pour la vérité ».

Le mot « millénaire » ne signifie point un nombre déterminé, mais désigne tout le temps qui s'écoule maintenant, et pendant lequel, maintenant, les saints règnent avec le Christ. Le nombre mille désigne l'universalité mieux que le nombre cent : cent, c'est le carré de dix; mais mille, c'est un nombre achevé, le produit de dix multiplié deux fois par lui-même, dix fois dix dizaines. Les Psaumes emploient ce mot dans le même sens « La parole que Dieu a affirmée pour mille générations », c'est-à-dire, pour toutes.

ARTICLE 2 : Le temps de la résurrection est-il caché ?

Objections : 1. Si le commencement d'une chose est connu avec précision, sa fin peut l'être aussi, « puisque toutes choses ont leur mesure temporelle. » Or, il en est ainsi du commencement de l'univers, donc de sa fin et, par conséquent, de la résurrection et du Jugement qui doivent l'accompagner.

2. Il est dit, dans l'Apocalypse, de « la femme », symbole de l'Eglise, que « Dieu lui avait préparé une retraite, afin qu'elle y fût nourrie pendant 1260 jours ». Daniel, lui aussi, assigne un nombre déterminé de jours qui semblent bien être des années, comme dans Ezéchiel : « Je t'ai compté un jour pour un an. » L'Ecriture nous fait donc connaître exactement l'époque de la fin du monde et de la résurrection.

3. L'Ancien Testament est la figure du Nouveau, et nous en connaissons exactement la durée. Nous connaissons donc, par là même, celle du Nouveau Testament et, du même coup, l'époque de la fin du monde et de la résurrection, puisqu'il doit durer jusque-là : « Voici, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. »

Cependant : 1. Ce qui est ignoré des anges l'est aussi, et à plus forte raison, des hommes; car ce que ceux-ci peuvent découvrir par leur raison, les anges en ont une connaissance naturelle beaucoup plus nette et certaine. D'autre part, s'il s'agit de révélations, elles sont faites aux hommes par le ministère des anges. Or, « quant aux temps, nul ne les connaît, pas même les anges du ciel ».

2. Plus que tous les autres, les Apôtres furent mis dans les secrets de Dieu, eux qui, selon saint Paul, « eurent les prémices de l'Esprit », c'est-à-dire, explique la Glose, qu'ils l'eurent « avant les autres et en plus grande abondance ». Cependant, à leur question Jésus fit cette réponse : « Ce n'est pas à vous de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. »

Conclusion : « Le dernier âge de l'humanité, dit saint Augustin, qui s'étend de l'avènement du Seigneur jusqu'à la fin du monde, comprendra un nombre de générations qu'on ne saurait déterminer »; de même que le dernier âge de l'homme, la vieillesse, n'a point de limites aussi fixes que les autres, mais parfois, à lui seul, dure autant que tous les autres ensemble ».

Il n'y a, en effet, que deux moyens de connaître l'avenir : la raison ou la révélation. Or, la raison est impuissante à supputer le temps qui doit s'écouler jusqu'à la résurrection, celle-ci devant coïncider avec l'arrêt du mouvement du ciel. C'est par le mouvement que la raison peut calculer et aussi prévoir,

pour un temps déterminé, ce qui doit arriver. Or, le mouvement du ciel ne permet pas d'en connaître le terme; car, il est circulaire, et donc de telle nature qu'il puisse durer toujours.

D'autre part, aucune révélation n'est faite à ce sujet, afin que tous les hommes se tiennent toujours prêts à paraître devant le Souverain Juge. Aux Apôtres qui l'interrogeaient Jésus répondit « Ce n'est pas à vous de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. » « Par cette parole, dit saint Augustin, il coupe, pour ainsi dire, les doigts à tous les calculateurs et leur ordonne de se tenir tranquilles, » Ce qu'il a refusé de révéler à ses Apôtres qui le lui demandaient, il ne le révélera à personne.

C'est pourquoi tous ceux qui jusqu'ici ont voulu calculer se sont trompés. « Les uns, dit saint Augustin, parlent de quatre cents, d'autres de cinq cents, et même de mille ans, à partir de l'Ascension du Seigneur jusqu'à son dernier avènement. » Leur erreur est flagrante; telle sera toujours celle de leurs imitateurs.

Solutions : 1. Pour connaître la fin des choses dont nous connaissons le commencement, il est nécessaire d'en connaître aussi la mesure. C'est pourquoi, si nous connaissons le commencement d'une chose dont la durée est mesurée par le mouvement du ciel, nous pouvons en connaître la fin, parce que le mouvement du ciel nous est connu. Mais la durée même du mouvement du ciel a pour unique mesure la volonté divine qui nous est cachée. Dès lors, nous avons beau en connaître le commencement, il nous est impossible d'en connaître la fin.

2. Les 1260 jours dont parle l'Apocalypse représentent la vie de l'Église dans sa totalité plutôt qu'un nombre déterminé d'années. La raison en est que la prédication du Christ, sur laquelle est fondée l'Église, a duré trois ans et demi, c'est-à-dire, un nombre de jours sensiblement égal au précédent. Le nombre cité par Daniel ne se rapporte pas aux années qui doivent s'écouler jusqu'à la fin du monde ou à la prédication de l'Antéchrist, mais à la durée de sa prédication même et de sa persécution.

3. L'Ancien Testament est la figure du Nouveau, d'une manière générale et sans correspondance nécessaire des détails, d'autant plus que le Christ en a réalisé tous les symboles. C'est pourquoi saint Augustin répond à ceux qui voulaient compter les persécutions de l'Église en se basant sur les plaies d'Égypte : « A mon avis, ce qui se passe en Égypte ne figurait point prophétiquement ces persécutions. Il est vrai que les partisans de cette opinion font à ce sujet des rapprochements d'une ingénieuse habileté, mais ils ne sont point appuyés sur l'esprit prophétique, et, si l'esprit de l'homme parvient quelquefois à la vérité, quelquefois aussi il se trompe. » - Ce mélange de vérités et d'erreurs se retrouve dans les prophéties de l'abbé Joachim.

ARTICLE 3 : La résurrection aura-t-elle lieu pendant la nuit ?

Objections : 1. Elle n'aura pas lieu « tant que subsistera le ciel, » c'est-à-dire, tant que son mouvement continuera. Mais lorsqu'il cessera, il n'y aura plus ni temps, ni jour, ni nuit.

k . La fin de toute chose doit être l'apogée de sa perfection. Mais ce sera alors la fin du temps, puisqu'ensuite « il n'y aura plus de temps ». Le temps sera donc à son apogée, qui est le plein jour.

3. La qualité du temps doit correspondre à ce qui s'y passe saint Jean mentionne qu'il faisait nuit quand Judas se sépara de la Lumière. Or, à la fin du monde, aura lieu la manifestation la plus éclatante de tous les secrets; quand le Seigneur viendra, « il mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres et manifestera les desseins des cœurs ». Ce sera donc le jour.

Cependant : 1. La résurrection du Christ est le modèle de la nôtre. Or elle eut lieu la nuit, comme le dit saint Grégoire.

2. Le Seigneur viendra comme un voleur. Mais c'est pendant la nuit que celui-ci s'introduit dans les maisons. C'est donc aussi la nuit que le Christ viendra et qu'aura lieu la résurrection.

Conclusion: L'heure exacte de la résurrection ne peut pas être définie avec certitude. On peut cependant regarder comme assez probable l'opinion de ceux qui disent qu'elle aura lieu à l'aube,

lorsque le soleil est à l'orient et la lune à l'occident; car n croit que c'est dans cette position qu'ils furent créés, et ainsi leur cycle serait complet par leur arrêt à leur point de départ. C'est à cette heure même que le Christ est ressuscité, comme le dit l'Evangile.

Solutions : 1. Quand aura lieu la résurrection, il n'y aura plus de temps, mais ce sera la fin du temps, car elle coïncidera avec l'arrêt du mouvement du ciel. Mais, en ce moment même, les astres seront dans une position déterminée à laquelle correspond actuellement une heure déterminée. C'est en ce sens que l'on dit que la résurrection aura lieu à telle ou telle heure.

2. Le temps est à son apogée à midi, à cause de la clarté du soleil. Mais alors « la cité de Dieu n'aura besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illuminera ». Peu importe donc, à ce point de vue que la résurrection ait lieu le jour ou la nuit.

3. Ce temps sera celui d'une manifestation, c'est vrai; mais lui-même est indéterminé et caché : le jour ou la nuit conviennent donc également à la résurrection.

ARTICLE 4 : La résurrection sera-t-elle instantanée ?

Objections 1. Le prophète Ezéchiel la décrit ainsi « Les os se rapprochèrent les uns des autres; et je vis : et voici que des muscles et de la chair avaient crû au-dessus d'eux, et qu'une peau les recouvrait, mais il n'y avait point d'esprit en eux. » La résurrection ne sera donc point instantanée, puisque les corps

devront être refaits avant que les âmes leur soient réunies.

2. Ce qui exige plusieurs actions successives ne peut être instantané. Or, la résurrection en exige trois : la collection des cendres, la reconstruction du corps, l'infusion de l'âme.

3. Le son est toujours mesuré par le temps. Or, le son de la trompette sera cause de la résurrection.

4. Aucun mouvement local n'est instantané. La collection des cendres ne peut donc pas l'être, et pas davantage la résurrection.

Cependant: 1. « Nous ressusciterons tous, écrit saint Paul, en un instant, en un clin d'oeil. »

2. L'action d'une puissance infinie est instantanée. Or, « croyez, dit saint Damascène, que la résurrection sera l'oeuvre de la puissance divine », qui est infinie.

Conclusion: Dans la résurrection, certaines choses seront confiées au ministère des anges; d'autres seront réservées à la toute-puissance divine. Les premières ne seront pas faites en un instant, au sens philosophique du mot, un temps indivisible, mais en un temps imperceptible. Les secondes seront instantanées, c'est-à-dire, accomplies par Dieu à l'instant même où les anges auront achevé leur oeuvre l'activité inférieure reçoit, en effet, de l'activité supérieure sa dernière perfection.

Solutions: 1. Ezéchiel s'adressait à un peuple grossier; aussi a-t-il décrit l'une après l'autre les phases de la résurrection, quoique tout doive être instantané; tout comme Moïse, pour se rendre intelligible au même peuple, avait divisé en six jours la création du monde, que saint Augustin nous dit avoir été faite en une seule fois. Les opérations sont successives si l'on regarde leur nature, mais elles ne le sont pas au point de vue du temps : soit qu'elles aient lieu au même instant, soit que, à l'instant même où l'une s'achève, l'autre soit faite.

3. Il en est ici comme des paroles sacramentelles c'est au dernier instant que l'effet se produit.

4. La collection des cendres, qui exige le mouvement local, sera faite par les anges, mais en un temps imperceptible, à cause de la facilité d'action qui est leur privilège.

QUESTION 78 : LE POINT DE DÉPART DE LA RESURRECTION

Il s'agit maintenant du point de départ de la résurrection.

Trois demandes : 1. La mort sera-t-elle pour tous les hommes le point de départ de la résurrection ? - 2. Tous ressusciteront-ils de leurs cendres ou de leur poussière ? - 3. Celles-ci ont-elles une inclination naturelle pour leur âme ?

ARTICLE 1 : La mort sera-t-elle pour tous les hommes le point de d de la résurrection ?⁵

Objections : 1. Certains seront revêtus d'immortalité « comme d'un vêtement surajouté », selon le mot de saint Paul. Le Symbole dit, en effet, que le Christ « viendra juger les vivants et les morts ». Or, au Jugement tous seront vivants. La distinction doit donc signifier que certains hommes comparaîtront au Jugement sans avoir passé par la mort.

2. Un désir naturel et universel doit être réalisé au moins en quelques individus. Or, ce que nous voulons tous, c'est « de n'être pas dépouillés, mais revêtus ». Quelques hommes au moins seront donc revêtus de gloire par la résurrection, sans que la mort les ait dépouillés de leur corps.

3. Selon saint Augustin, les quatre dernières demandes de l'Oraison dominicale se rapportent à la vie présente, et, par l'une d'elles, l'Église demande, « pour cette vie, la remise de toutes ses dettes ». Prière qui ne saurait être vaine : « Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous l'accordera. » Or, une de ces dettes, contractée par le péché d'Adam, c'est de naître avec le péché originel. Donc, Dieu remettra un jour cette dette, ainsi que la mort qui en est la peine, et les hommes naîtront alors purs et immortels.

4. Le sage, et Dieu est infiniment sage, choisit toujours les voies les plus simples.

Or, il est plus simple de conférer aux hommes alors vivants les privilèges de l'état de résurrection, que de les faire mourir d'abord, ressusciter ensuite, et obtenir enfin ces mêmes privilèges.

Cependant : 1. Saint Paul dit expressément, dans une comparaison qu'il fait au sujet de la résurrection : « *Ce que tu sèmes ne reprend pas vie, s'il ne meurt d'abord.* »

2. Il dit encore : « Comme tous meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ. »

Conclusion : Les Pères se sont partagés sur cette question; mais l'opinion la plus commune et la plus sûre, c'est que tous les hommes mourront et ressusciteront après être morts. 1. Elle est plus conforme à la justice de Dieu, qui a condamné la nature humaine tout entière, en punition du péché d'Adam dont tous les descendants contractent la souillure du péché originel, et, en conséquence, doivent subir la mort. - 2. Elle est plus conforme à la sainte Écriture qui enseigne la résurrection universelle. Or, ressusciter ne se dit proprement que « d'un corps tombé en dissolution », comme le déclare saint Damascène. - 3. Elle est plus conforme aux lois naturelles qui nous montrent que les choses viciées et corrompues ne peuvent être régénérées qu'en passant par la mort : le vinaigre ne peut devenir vin qu'en cessant d'être pour se retrouver liqueur de vigne. Dès lors, puisque la nature humaine a subi une altération entraînant la nécessité de mourir, la mort est pour elle le moyen nécessaire de parvenir à l'immortalité. - Une seconde conformité à ces mêmes lois consiste en ce que « le mouvement du ciel est comme la vie de la nature tout entière », de même que le mouvement du cœur est comme la vie de l'organisme tout entier. Si le cœur s'arrête, c'est la mort pour tous les membres; si le mouvement du ciel cesse, c'est aussi la mort pour tous les êtres auxquels son influence con servait la vie, et, en particulier, la vie humaine sur la terre. Les hommes encore vivants à l'heure où le ciel s'arrêtera devront donc perdre la vie.

Solutions : 1. Cette distinction entre les vivants et les morts ne se rapporte pas à l'heure même du Jugement; ni à tout le temps qui l'aura précédé, en ce sens que tous les hommes auront été d'abord des vivants et ensuite des morts; mais aux jours qui doivent le précéder immédiatement, alors que les signes précurseurs commenceront à paraître.

⁵ Article périmé. Une nouvelle traduction de la Vulgate montre que saint Paul affirme explicitement « qu'à la fin du monde, certains ne mourront pas. »

2. Le désir des saints ne peut être vain, s'il est absolu; mais il peut l'être, s'il n'est que conditionnel. Tel est le désir «de n'être pas dépouillés, mais revêtus; » il sous-entend cette condition si c'est possible. C'est à un désir de cette nature que certains donnent le nom de « velléité ».

3. C'est une erreur d'affirmer que quelqu'un, le Christ excepté, soit conçu sans le péché originel. Car, s'il en était ainsi, ce privilégié n'aurait nul besoin d'être racheté par le Christ, qui ne serait donc pas le Rédempteur universel. Cette exemption du péché originel et du besoin d'être racheté ne saurait être attribuée à une grâce de guérison de la nature corrompue, accordée aux parents ou à l'enfant. Il faut admettre, en effet, que tout homme a besoin d'être racheté par le Christ, en raison de sa personnalité, et non pas seulement en raison de la nature humaine.

- La délivrance d'un mal, la remise d'une dette », ne sont possibles que si l'on souffre de ce mal, que si l'on a contracté cette dette. Pour éprouver en soi-même tous les bienfaits de l'Oraison dominicale, il faut donc être né débiteur et malheureux. « La remise des dettes, la délivrance du mal », ne peuvent donc signifier que l'on puisse naître sans dette à payer ou sans mal à subir; mais que les dettes apportées en naissant sont remises ensuite par la grâce du Christ. - Si l'on peut affirmer sans erreur que quelqu'un peut ne pas mourir, il ne s'ensuit pas que l'on puisse affirmer qu'il peut naître sans le péché originel. La miséricorde divine peut, en effet, remettre une peine qui est la conséquence d'une faute, comme le Christ pardonna à la femme adultère. Elle peut tout aussi bien exempter de la mort ceux que le péché originel condamne à mourir. « S'ils ne meurent pas, c'est qu'ils sont nés sans le péché originel, » est donc un illogisme.

4. Les voies les plus simples sont les meilleures, quand elles conduisent à la fin, ou mieux ou également bien; ce qui n'est point ici le cas.

ARTICLE 2 : Tous les hommes ressusciteront- ils de leurs cendres ?

Objections 1. La résurrection du Christ est le modèle de la nôtre. Or, il ne ressuscite point de ses cendres, lui « dont la chair n'a point connu la corruption. »

2. Le corps humain n'est pas toujours brûlé, ce qui est pourtant le seul moyen de le réduire en cendres.

3. Le corps humain n'est pas réduit en cendres aussitôt après la mort. Mais ceux que la fin du monde trouvera vivants, et qui mourront alors, ressusciteront aussitôt.

4. Le point de départ correspond au point d'arrivée. Mais celui-ci, dans la résurrection, n'est pas le même pour les bons et pour les méchants: « Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés. » Si donc les méchants ressuscitent de leurs cendres, les bons n'en ressusciteront pas.

Cependant : 1. « C'est contre tous ceux qui naissent avec le péché originel qu'a été portée la sentence : Tu es poussière et tu retourneras en poussière. » Or, tous ceux qui doivent ressusciter au dernier jour, sont nés, nés vivants ou mort-nés, avec le péché originel. Tous doivent donc ressusciter de leurs cendres.

2. Le corps humain contient de nombreux éléments étrangers à la vraie nature humaine. Or, tous ces éléments doivent disparaître. Il faudra donc que tous les corps soient réduits en cendres.

Conclusion: Les mêmes raisons qui démontrent que tous les hommes doivent mourir avant de ressusciter, démontrent aussi que tous ressusciteront de leurs cendres; à moins que Dieu n'ait accordé à quelques-uns le privilège d'une résurrection anticipée et -différente.

La sainte Ecriture, qui enseigne la résurrection des corps, enseigne aussi « leur reformation ». Or, de même que tous les hommes doivent mourir afin de pouvoir vraiment ressusciter, de même tous les corps doivent être dissous afin de pouvoir être refaits. De plus, la justice divine n'a pas seulement infligé à l'homme la peine de mort, mais encore la dissolution de son corps : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière. » - De son côté, l'ordre naturel exige non seulement la séparation de l'âme et du corps, mais encore la dissociation des éléments dont celui-ci est composé : le vinaigre ne peut redevenir vin qu'après une décomposition radicale. De plus, l'union des éléments dans les corps

composés dépend, pour son existence et sa conservation, du mouvement du ciel; quand celui-ci s'arrêtera, tous les corps composés se résoudront en leurs éléments.

Solutions : 1. La résurrection du Christ est le modèle de la nôtre quant au point d'arrivée, mais non quant au point de départ.

2. On donne le nom de « cendres » à tout ce qui reste du corps humain après sa dissolution, pour deux raisons. - 1° C'était une coutume générale, chez les anciens, de brûler les cadavres et d'en conserver les cendres; d'où l'emploi de ce mot pour désigner les restes mortels. - 2° Ce qui rend nécessaire cette dissolution, c'est le foyer de convoitise dont le corps humain est infecté tout entier et qui exige une purification non moins radicale; puisque celle-ci est due à un foyer, le nom de cendres convient donc bien à son résidu, à ce qui reste du corps humain après sa décomposition.

3. Le feu purificateur sera capable de brûler en un instant et de réduire en cendres les corps des hommes qu'il trouvera vivants, comme aussi de réduire en leurs éléments les corps composés

4. Le mouvement n'est pas spécifié par son point de départ, mais par son point d'arrivée. C'est donc celui-ci seul qui différenciera la résurrection des saints, qui sera glorieuse, de celle des impies, qui ne le sera pas. A un même point de départ correspondent souvent des points d'arrivée différents un objet qui était noir peut devenir blanc ou gris.

ARTICLE 3 : Les cendres avec lesquelles le corps sera refait ont-elles une inclination naturelle pour l'âme qui leur sera réunie ?

Objections : . Si elles n'en avaient point, elles seraient vis-à-vis de cette âme comme toutes les autres. Il serait donc indifférent que le corps fût refait avec elles ou avec d'autres : ce qui est faux.

2. Le corps dépend plus de l'âme que celle-ci ne dépend du corps. Or, l'âme séparée n'est pas totalement indépendante de son corps, puisque « le désir qu'elle en a, dit saint Augustin, retarde l'élan qui l'emporte vers Dieu. » A plus forte raison, le corps conserve-t-il une inclination naturelle pour l'âme dont il est séparé.

3. « Ses os seront remplis des iniquités de sa jeunesse; elles dormiront avec lui dans la poussière. » Mais les iniquités sont dans l'âme. Une inclination naturelle pour celle-ci persiste donc dans le corps même réduit en poussière.

Cependant : 1. Le corps humain peut être décomposé en ses éléments ou devenir la chair d'autres animaux. Or, les éléments sont homogènes; la chair du lion et de tout animal l'est aussi. Puisque, ni dans celle-ci, ni dans ceux-là, il n'y a d'inclination naturelle à une âme déterminée, il n'y en a donc pas non plus dans ce qui reste du corps après sa dissolution. « Le corps humain, dit saint Augustin, en quelque substance d'autre corps ou en quelque élément qu'il se soit changé; en quelque nourriture ou en quelque chair d'animaux et même d'hommes il ait été converti; en un instant, ce corps se réunira à l'âme par laquelle il a été animé pour devenir homme, naître et se développer. »

2. A toute inclination naturelle correspond un agent naturel, autrement, « la nature ferait défaut dans une chose nécessaire ». Or, il n'existe aucune puissance naturelle capable de réunir des cendres à l'âme qui les animait. Donc, il n'y a pas en elles d'inclination naturelle pour cette âme.

Conclusion : Trois opinions à ce sujet. 1° La première prétend que le corps humain ne sera jamais réduit à ses premiers éléments; et qu'ainsi il reste toujours dans les cendres une certaine force de cohésion qui leur donne une inclination naturelle pour l'âme qui fut la leur. Cette opinion est contraire à l'autorité de saint Augustin, citée plus haut, aux sens et à la raison : tout composé d'éléments contraires est susceptible d'être réduit à ces éléments. - 2° La seconde prétend que les éléments résultant de la décomposition du corps humain, ayant été unis à une âme humaine, en gardent plus de lumière et, par conséquent une certaine inclination à lui être réunis. Mais cette raison est imaginaire; en fait, les principes élémentaires n'ont tous qu'une seule et même nature, et ont autant de lumière et d'obscurité les uns que les autres. - 3° La troisième, et la vraie, n'admet, dans les cendres humaines,

aucune inclination naturelle à ressusciter, mais seulement une loi providentielle en vertu de laquelle elles seront réunies à l'âme, de préférence à d'autres éléments.

Solutions : 1. Elle vient d'être donnée.

2. L'âme séparée du corps conserve la même nature; il n'en va pas de même du corps l'argument ne porte donc pas.

3. Ces paroles ne signifient pas que les iniquités subsistent dans les cendres des défunts; mais que celles-ci, de par la justice divine, sont destinées à réintégrer un corps qui sera éternellement puni pour les iniquités auxquelles il a pris part.

QUESTION 79 : L'ÉTAT DES RESSUSCITÉS ET D'ABORD LEUR IDENTITÉ

Il s'agit maintenant de l'état des ressuscités des caractères communs aux bons et aux méchants, et de ceux qui sont propres aux uns et aux autres.

Trois caractères sont communs : l'identité, l'intégrité, la qualité.

Au sujet du premier, on demande : 1. L'âme reprendra-t-elle le même corps ? - 2. L'homme ressuscité sera-t-il le même qu'avant la résurrection ? - 3. Les cendres reprendront-elles dans le corps la place qu'elles y occupaient ?

ARTICLE 1 : L'âme reprendra-t-elle le même corps ?

DIFFICULTÉS 1. Saint Paul semble nier cette identité dans la comparaison qu'il emploie à ce sujet : « Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui sera un jour, c'est un simple grain. »

2. Toute forme exige une matière, et tout agent, un instrument, en harmonie avec leur condition; le corps est, par rapport à l'âme, matière et instrument. Or, après la résurrection, l'âme ne sera plus la même, mais ou toute céleste ou toute animale, selon la vie qu'elle aura menée ici-bas. Elle devra donc reprendre un corps, qui, comme elle, ne soit plus le même.

3. La mort résout le corps humain en ses éléments, qui, dès lors, n'ont plus rien de commun avec lui que leur caractère de matière première, caractère qu'ils partagent avec tous les autres principes matériels. Le corps humain refait avec les éléments qui lui ont appartenu n'est donc pas plus identique à lui-même que s'il était refait avec des éléments quelconques.

4. Il est impossible qu'une chose soit la même, quand ses parties essentielles ne sont plus les mêmes. Or, la forme du composé humain ne peut pas se retrouver la même. Donc le corps humain ne sera plus le même. - La mineure se prouve ainsi. Ce qui tombe dans le néant ne peut en sortir identique à lui-même; en effet, il en va de l'existence, qui est l'acte de l'être, comme de tout autre acte : s'il est interrompu, c'est un acte nouveau et différent qui lui succède. Or, la forme du composé humain, étant corporelle, est réduite à néant par la mort, comme aussi les qualités contraires qui entrent en composition. La forme qui reparaît n'est donc pas identique à la première.

Cependant : 1. « Dans ma chair je verrai Dieu, mon Sauveur. » Ainsi s'exprime Job; et il parle de la vision qui suivra la résurrection : « Au dernier jour, je me relèverai de terre. » C'est donc bien le même corps qui ressuscitera

2. « La résurrection, c'est le relèvement de ce qui est tombé, » dit saint Damascène. Or, ce qui tombe par la mort, c'est le corps que nous avons maintenant. C'est donc bien lui aussi, le même, qui ressuscitera.

Conclusion : Certains philosophes admettaient la réunion de l'âme et du corps, mais ils commettaient deux erreurs. La première portait sur le mode de réunion qui, d'après quelques-uns, n'était autre que la voie ordinaire de génération. La seconde portait sur le corps repris par l'âme et qu'ils prétendaient

n'être pas le même, mais un autre soit d'une espèce différente, corps de l'animal, chien, lion, etc., auquel l'âme avait ressemblé par ses moeurs bestiales; soit de la même espèce, un corps humain, auquel, après avoir vécu moralement ici-bas et après des siècles de félicité posthume, l'âme désirerait être réunie et le serait.

Cette opinion suppose deux principes également faux. 1° L'âme n'est pas unie au corps essentiellement, comme la forme l'est à la matière, mais accidentellement, comme le moteur l'est au mobile, ou l'homme au vêtement. Dès lors, on peut regarder l'âme comme préexistant au corps, avant que la génération ait rendu possible son union avec lui; comme capable aussi de s'unir à différents corps. - 2° Il n'y a entre l'intelligence et la sensibilité qu'une différence de degré : le privilège de l'intelligence attribué à l'homme signifie simplement une sensibilité plus excellente résultant d'un organisme parfait. Une âme humaine pourrait donc passer dans le corps d'un animal, surtout si elle en a vécu la vie. - Mais Aristote, dans son traité de l'âme, a montré la fausseté de ces deux principes, et, par conséquent, de l'opinion qui repose sur eux.

Certains hérétiques ont partagé les mêmes erreurs philosophiques et sont donc réfutés, eux aussi. - D'autres, parmi lesquels un évêque de Constantinople cité par saint Grégoire, ont prétendu que les âmes seraient unies à des corps célestes ou à des corps subtils comme l'air. - D'ailleurs, toutes les affirmations de ces hérétiques sont erronées parce qu'elles sont incompatibles avec une vraie résurrection telle que l'Écriture l'enseigne. Il ne peut y avoir résurrection que si l'âme reprend le même corps : ressusciter, c'est se relever; c'est celui-là même qui est tombé qui doit se relever. La résurrection concerne donc le corps qui tombe par la mort plutôt que l'âme qui continue de vivre. Dès lors, si l'âme ne reprend pas le même corps, il ne s'agit plus de résurrection, mais de son union avec un nouveau corps.

Solutions : 1. Une comparaison est toujours imparfaite. Le grain qui sort de terre n'est pas le même que celui qui y fut jeté; il ne lui est pas non plus semblable, puisqu'il a des feuilles que l'autre n'avait point. Le corps ressuscité sera bien le même corps, mais transformé; non plus mortel, mais devenu immortel.

2. Après la résurrection, l'âme ne sera pas essentiellement différente de ce qu'elle était ici-bas; elle sera glorieuse ou malheureuse, ce qui ne constitue qu'une différence accidentelle. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle soit unie à un corps nouveau; il suffit qu'elle soit réunie au même corps, mais transformé, de façon qu'il s'harmonise avec l'âme.

3. Ce que nous concevons comme inhérent à la matière, avant son union avec la forme, demeure en elle après que cette union a été rompue : perdre ce qui a suivi n'empêche pas de conserver ce qui précédait. Or, la matière des êtres corruptibles nous paraît posséder des dimensions indéterminées qui permettent qu'elle soit divisée et répartie entre diverses formes.

Ainsi, la matière, considérée avec ces dimensions et quelque forme qu'elle prenne, est en relations plus étroites d'identité avec l'être qu'elle contribue à produire, que toute autre portion de matière unie à toute autre forme. La même matière qui servit à faire un corps humain servira donc aussi à le refaire.

4. De même que la qualité simple n'est pas la forme substantielle de l'élément ou corps simple, mais sa propriété et la disposition qui rend la matière apte à telle forme, de même, la forme qui résulte de l'équilibre des qualités simples n'est pas la forme substantielle du corps composé, mais une propriété et une disposition à la forme substantielle. Celle-ci, pour le corps humain, est l'âme raisonnable elle-même. En effet, si l'on admettait une forme substantielle préalable, elle donnerait au corps humain son être substantiel, en ferait une substance; et l'âme ne jouerait plus vis-à-vis de lui que le rôle d'une forme artificielle et son union avec lui ne serait plus qu'accidentelle, ce qui est l'erreur des anciens philosophes réfutée par Aristote, dans son Traité de l'Âme. Il s'ensuivrait aussi que les termes qui désignent le corps et ses divers organes, pendant et après leur union avec l'âme, ne seraient plus de purs homonymes, comme le dit cependant Aristote. Donc, du moment que l'âme raisonnable subsiste, aucune forme substantielle du corps humain ne tombe dans le néant. Quant aux formes accidentelles, elles peuvent varier sans compromettre l'identité foncière. C'est donc bien le même corps qui

ressuscitera, puisque c'est la même matière qui sera réunie à la même âme, comme la solution précédente l'a établi.

ARTICLE 2 : L'homme ressuscité sera-t-il le même homme ?

Objections : 1. « Dans une nature corruptible sujette au changement, ce n'est jamais le même individu qui reparaît », dit Aristote. Or, telle est la condition présente de l'homme. Donc, après le changement apporté par la mort, ce n'est pas le même homme qui revivra.

2. Avec deux humanités différentes, il est impossible d'avoir le même homme. Socrate et Platon ne sont pas un seul et même homme, mais deux hommes, parce que leur humanité est différente. Or, l'humanité de l'homme vivant et celle de l'homme ressuscité sont différentes. Donc ce n'est pas le même homme. - Deux arguments prouvent la mineure. 1° L'humanité, forme du composé humain, n'est pas, comme l'âme, une forme substantielle; elle tombe donc dans le néant, et c'est une autre qui lui succédera. - 2° L'humanité résulte de l'union des parties qui composent l'homme. Or, cette union sera nouvelle, ce sera une seconde union, donc pas la même, ni la même humanité, ni le même homme.

3. Pour que l'homme soit le même, il faut que l'animal, en lui, soit le même, et, pour cela, il faut que la sensibilité soit la même, puisque l'animal se définit par la sensibilité tactile. Or, les sens ne demeurent pas dans l'âme séparée; ce ne sera donc pas la même sensibilité qui reparaitra, ni le même animal, ni le même homme.

4. La matière de la statue est plus importante dans la statue que celle de l'homme dans l'homme, puisque les êtres artificiels sont substance par leur matière, tandis que les êtres naturels le sont par leur forme. Mais, si une statue est refaite avec le même airain, ce n'est plus la même statue. Donc, à plus forte raison, quoique l'homme soit refait avec les mêmes cendres, ce ne sera plus le même homme.

Cependant : 1. Job, parlant de la vision qui suivra la résurrection, dit « Moi-même je le verrai, moi-même et non un autre. » L'homme ressuscité sera donc bien le même.

2. « Ressusciter, dit saint Augustin, ce n'est pas autre chose que revivre. » Mais, si ce n'était pas le même homme qui était mort et qui revient à la vie, on ne pourrait pas dire qu'il revit. Il n'y aurait donc pas de résurrection ce qui est contraire à la foi.

Conclusion : La résurrection est nécessaire pour que l'homme atteigne sa fin dernière, qu'il ne peut atteindre ni en cette vie ni par la survivance de l'âme seule. En effet, l'homme aurait été créé en vain, s'il lui était impossible d'atteindre la fin pour laquelle il a été créé. La même raison exige que ce soit le même homme qui atteigne la fin pour laquelle il a été fait. Il faut donc que l'homme ressuscité soit le même, et il sera le même par la réunion de la même âme au même corps. Il n'y aurait pas vraiment résurrection, si l'homme qui revit n'était pas le même. Nier cette identité est donc hérétique, parce que contraire à la vérité de l'Écriture qui enseigne la résurrection.

Solutions : 1. Aristote parle de la réapparition causée par un mouvement ou changement naturel. En effet, il montre la différence qui existe entre le mouvement de translation qui ramène le ciel, 'es -in r identique à son point de départ, et le mouvement de génération qui, dans les êtres corruptibles, ramène la même espèce, mais dans des individus différents : l'homme, par exemple, engendre un homme, mais différent de lui-même; ou encore, le feu engendre l'air, qui devient eau, qui devient terre, qui devient feu, mais un feu différent du premier. Cet argument est donc étranger à la question.

On pourrait dire encore que, parmi toutes les formes des êtres corruptibles, l'âme raisonnable seule subsiste par soi l'être qu'elle avait inauguré dans le corps, elle le conserve après sa séparation d'avec le corps, et y fera participer le corps à la résurrection; puisque, dans l'homme, l'âme et le corps n'ont qu'un seul être, autrement, leur union serait accidentelle. L'être substantiel de l'homme ne subit donc jamais cette interruption qui empêcherait l'identité humaine avant et après elle; tandis que l'interruption de l'être est complète dans les autres choses, dont la forme est abolie et dont la matière passe à un autre être.

Ajoutons que la génération humaine ne saurait aboutir à l'identité numérique. Le père, en effet, contribue seulement à former un nouveau corps, qui possède sa matière à lui, son âme à lui, et constitue donc un autre homme.

2. Au sujet de l'humanité, forme du composé humain, et de toute forme d'un composé quel conque, il y a deux opinions. Les uns disent que la même réalité est forme de la partie, en achevant sa matière, et forme du tout, en lui donnant sa nature spécifique. D'après cette opinion, la réalité qui correspond à l'humanité, c'est l'âme raisonnable elle-même; et, comme l'homme ressuscité aura la même âme, il aura donc aussi la même humanité. - L'opinion d'Avicenne est différente et semble plus vraie. D'après lui, la forme du composé ne peut être ni celle d'une

seule partie, ni une forme qui ne soit pas celle d'une partie; mais c'est un tout, résultant de l'union de la forme avec la matière et comprenant l'une et l'autre. Dès lors, puisque le ressuscité aura la même âme et le même corps, il aura donc la même humanité. - L'argument supposait que l'humanité était une forme nouvelle, surajoutée à la forme et à la matière : ce qui est faux.

La seconde preuve de la mineure n'est pas plus concluante. L'union (de l'âme et du corps) désigne une action ou passion; mais le fait que celle-ci n'est pas la même n'empêche pas que l'humanité ne le soit. En effet, cette action ou passion ne fait pas partie de l'essence de l'humanité qui résulte d'elle. La génération et la résurrection ne sont évidemment pas un seul et même mouvement, ce qui n'empêche pas le ressuscité d'être le même. Verra-t-on dans l'union la relation même entre le corps et l'âme ? Mais cette relation ne constitue pas l'humanité, elle l'accompagne. L'humanité, en effet, n'est pas la forme d'un être artificiel, qui consiste simplement dans l'assemblage et l'ordonnance, lesquels, en se renouvelant, font un être nouveau, par exemple, une nouvelle maison.

3. Cet argument est décisif contre ceux qui admettent que, dans l'homme, l'âme sensitive et l'âme raisonnable sont deux âmes distinctes; car ainsi l'âme sensitive serait corruptible dans l'homme comme dans les autres animaux. A la résurrection, on n'aurait donc ni la même âme sensitive, ni le même animal, ni le même homme.

- Si l'on admet, au contraire, que, dans l'homme, la même âme est à la fois, raisonnable et sensitive, la difficulté s'évanouit. - L'âme sensitive, qui est la forme essentielle de l'animal, en est aussi la définition; la puissance sensitive, qui est une forme accidentelle, « de toute première importance pour pénétrer jusqu'à l'essence », sert à faire connaître cette définition. Après la mort, l'âme sensitive humaine demeure donc substantiellement, comme l'âme raisonnable elle-même. Certains n'admettent pas que les puissances sensibles demeurent. Mais, puisqu'elles ne sont que des propriétés accidentelles, leur défaut d'identité ne porte aucun préjudice à l'identité de l'animal considéré dans son ensemble ni même à celle de ses parties organiques les puissances, en effet, ne sont des perfections ou actes des organes que comme principes d'action, comme la chaleur dans le feu.

4. Une statue peut être considérée à deux points de vue, comme substance et comme oeuvre d'art. Elle est substance par la matière dont elle est faite, et donc, à ce point de vue, la statue refaite avec la même matière est la même. Ce qui en fait une oeuvre d'art, c'est sa forme, qui est quelque chose d'accidentel, et qui disparaît, quand la statue est détruite. Si cette forme reparaît, ce n'est donc plus la même, ni la même statue. Mais l'âme humaine est une forme qui demeure après la dissolution du corps : le cas est donc tout différent.

ARTICLE 3 : Les cendres reprendront-elles, dans le corps humain ressuscité la place qu'elles y occupaient ?

Objections : 1. « Ce que toute l'âme est pour tout le corps, chaque partie de l'âme l'est pour chaque partie du corps », par exemple, la vue pour la pupille de l'oeil. Or, à la résurrection, le corps sera repris par la même âme; ses parties devront donc redevenir les membres qu'étaient, afin d'être reprises et animées par les mêmes parties de l'âme.

2. Avec une matière différente, il est impossible d'avoir le même être. Or, si les cendres ne redeviennent pas ce qu'elles étaient, les parties du corps auront une matière différente de celle qu'elles

avaient. Elles ne seront donc plus les mêmes; le tout, dont elles sont comme la matière, ne sera plus le même; l'homme ne sera plus le même; et il n'y aura pas de véritable résurrection.

3. La résurrection est nécessaire pour qu'il soit rendu à chacun selon ses oeuvres. Mais les différentes parties du corps concourent aux oeuvres bonnes ou mauvaises, Il faut donc que chacune se retrouve ce qu'elle était pour recevoir ce qui lui est dû.

Cependant: 1. Les choses artificielles dépendent plus de leur matière que les choses naturelles. Or, quand une oeuvre d'art est refaite avec la même matière, peu importe que les différentes parties de celle-ci reprennent la place qu'elles occupaient.

2. Une variation accidentelle n'empêche pas l'identité de l'être où elle se produit. Or, la place occupée par les parties dans un tout est quelque chose d'accidentel. Elle peut donc varier, et l'homme rester le même.

CONCLUSION : Quand on parle d'identité, il faut distinguer la question de nécessité et celle de convenance. Quant à la première, à ce qu'exige l'identité, il faut considérer dans le corps humain deux espèces de parties : les unes sont homogènes ou de même nature, par exemple, des parties de chair ou des parties d'os ; les autres sont hétérogènes ou de nature différente, par exemple, de la chair et de l'os. Si une partie en remplace une autre de même espèce, le changement est purement local, et ne constitue pas une différence spécifique dans un tout homogène et n'empêche donc pas l'identité de ce tout. Il en est ainsi dans l'exemple cité par le Maître des Sentences une statue refaite avec les mêmes éléments n'est plus la même quant à la forme; mais elle est la même quant à la matière qui lui donne d'être une substance déterminée; et c'est par sa matière qu'elle est homogène, et non par sa forme artificielle.

Si la matière d'une partie en refait une autre d'espèce différente, elle ne change plus seulement de place, mais d'espèce : elle n'est plus la même, à condition toutefois que toute la matière de la première, ou tout ce qui, en elle, appartenait vraiment à la nature humaine, passe dans la seconde. Or, si les parties ne sont plus les mêmes, les parties essentielles, bien entendu, le tout, lui aussi, n'est plus le même; il en va autrement, s'il s'agit de parties accidentelles, comme les cheveux et les ongles, auxquels saint Augustin semble faire allusion. - On voit par là à quelles conditions un tout peut rester le même, quand ses éléments matériels changent de place.

La question de convenance rend plus probable le retour des mêmes parties matérielles à la place qu'elles occupaient, au moins quant aux parties essentielles et organiques; quoiqu'il puisse en être autrement pour les parties accidentelles, comme les cheveux et les ongles.

SOLUTIONS : 1. Il s'agit ici de parties organiques et non plus seulement de parties homogènes.

2. Un changement de matière empêche l'identité, mais un Changement de place des mêmes éléments matériels ne l'empêche pas.

3. C'est le tout, et non pas la partie, qui est, à proprement parler, le principe de l'opération. C'est donc à lui, et non pas à elle, que la récompense est due.

QUESTION 80 : L'INTÉGRITÉ DU CORPS RESSUSCITÉ

Nous avons à étudier maintenant l'intégrité du corps ressuscité.

On se demande: 1. Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils ? - 2. Les cheveux et les ongles ? - 3. Les humeurs ? - 4. Tout ce qui, dans le corps, fut vraiment humain ? - 5. Tout ce qui en fut un élément matériel ?

ARTICLE 1 : Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils ?

Objections : 1. La disparition de la fin entraîne celle du moyen. Or, la fin des membres, c'est leur acte. Dès lors, certains actes n'ayant plus à être produits, les membres qui leur correspondent ne ressusciteront donc pas, puisque la providence ne fait rien d'inutile.

2. Les intestins devront être pleins ou vides. Mais l'une et l'autre de ces deux hypothèses semblent inadmissibles.

3. Le corps doit ressusciter afin d'être récompensé ou puni pour le bien ou le mal que l'âme accomplit par lui. Mais, la main coupée à un voleur, repentant ensuite et sauvé, ne peut être ni récompensée du bien auquel elle n'a pas coopéré, ni punie du mal qu'elle a fait et dont la punition atteindrait l'homme lui-même. Tous les membres ne ressusciteront donc pas.

Cependant : 1. Les autres membres sont plus vraiment humains que les cheveux et les ongles. Or, ceux-ci ressusciteront, comme le dit le Maître des Sentences.

2. « Les oeuvres de Dieu sont parfaites. » Or la résurrection sera l'oeuvre de Dieu. L'homme en sortira donc parfait en tous ses membres.

Conclusion : L'âme, dans ses relations avec le corps, n'est pas seulement cause formelle et finale, mais encore cause efficiente. Il y a donc entre elle et lui les mêmes rapports qu'entre l'art et l'oeuvre d'art : tout ce que celle-ci manifeste et développe, celui-là le contient en germe et en est le principe. De même, tout ce qui se révèle dans les parties du corps a son origine dans l'âme, qui le possède, pour ainsi dire, implicitement. L'oeuvre d'art serait imparfaite, s'il lui manquait quelque détail que l'art avait prévu; l'homme, lui aussi, ne saurait être parfait, si toute la virtualité de l'âme ne s'épanouissait pas dans le corps, s'il n'y avait pas pleine correspondance entre l'un et l'autre. Dès lors, comme la résurrection doit établir ce parfait accord, le corps ne devant ressusciter que parce qu'il est fait pour l'âme raisonnable, il faut donc que rien ne manque à l'homme ressuscité et qui ressuscite pour atteindre sa perfection suprême; il faut donc que tous les membres qu'il possède actuellement ressuscitent avec lui.

Solutions 1. Les membres peuvent être considérés comme la matière dont l'âme est la forme, ou comme l'instrument dont elle se sert; la comparaison est, en effet, la même entre le corps tout entier et l'âme tout entière qu'entre les parties de l'un et celles de l'autre. Considéré comme matière, la fin d'un membre n'est pas l'opération, mais plutôt la perfection spécifique, que la résurrection doit respecter. Considéré comme instrument, sa fin, c'est l'opération. Mais, même alors, quand l'opération cesse, il ne s'ensuit pas que l'instrument perde toute utilité; car il peut servir à manifester, sinon l'action, du moins la puissance d'agir. Ainsi en sera-t-il pour les puissances de l'âme dont l'énergie, sinon l'activité, se manifestera par les organes corporels, comme une louange à la Sagesse du Créateur.

2. Les intestins ressusciteront comme les autres membres, mais leur plénitude n'aura rien de vil.

3. A proprement parler, les actes méritoires n'appartiennent ni à la main, ni au pied, mais à l'homme tout entier; de même que l'oeuvre d'art n'est pas attribuée à la scie, mais à l'ouvrier, comme à son principe. Un membre coupé avant les bonnes oeuvres méritoires du salut n'y a pas coopéré; mais l'homme lui-même, qui s'est donné tout entier au service de Dieu, mérite d'être récompensé tout entier.

ARTICLE 2 : Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils ?

Objections 1. Ils proviennent du superflu des aliments, comme la sueur et autres déchets organiques qui ne ressusciteront pas.

2. L'élément nécessaire à la transmission de la vie ne ressuscitera pas. Cependant Aristote l'appelle « un superflu nécessaire ».

3. Rien n'est informé par l'âme raisonnable, qui ne le soit d'abord par l'âme sensitive. Or, les cheveux et les ongles ne le sont pas, puisqu'ils sont insensibles ».

Cependant : 1. « Pas un cheveu de votre tête ne se perdra. »

2. Les cheveux et les ongles sont des ornements du corps humain. Or celui-ci, surtout chez les élus, doit ressusciter avec tout ce qui peut contribuer à sa beauté.

Conclusion : L'âme est au corps comme l'art à l'œuvre d'art; et aux différentes parties du corps comme l'art aux instruments qu'il emploie c'est pourquoi le corps animé est dit « organique ». Or, certains instruments sont destinés à l'exécution de l'œuvre elle-même l'art les exige donc d'abord et avant tout; d'autres ne sont exigés qu'en second lieu et n'ont pour but que de conserver les premiers : par exemple, l'art militaire a besoin de l'épée pour combattre, et du fourreau pour conserver l'épée. De même, certaines parties du corps, le cœur, le foie, les pieds et les mains, etc., ont pour fonction d'exécuter les opérations de l'âme; d'autres, seulement de protéger les premières, comme les feuilles servent à abriter les fruits; tels sont, dans l'homme, les cheveux et les ongles, qui sont donc des perfections, mais secondaires, Dès lors, puisque l'homme doit ressusciter avec toutes ses perfections naturelles, il ressuscitera donc avec ses cheveux et ses ongles.

Solutions 1. Il y a un superflu inutile dont la nature se débarrasse, et qui est étranger à la perfection du corps humain. Mais il en est un autre qu'elle utilise pour la formation des cheveux et des ongles, qui sont nécessaires de la manière que nous avons dite.

2. Cet élément n'est pas nécessaire à la perfection de l'individu, mais seulement à la conservation de l'espèce.

3. Les cheveux et les ongles se nourrissent et croissent, ce qui montre bien l'action du principe vital. Dès lors, puisqu'il n'y en a qu'un dans l'homme, à savoir, l'âme raisonnable, ils subissent donc son influence, quoique celle-ci n'aille pas jusqu'à leur donner la sensibilité, pas plus, d'ailleurs, qu'aux os, qui pourtant font bien partie de l'individu et ressusciteront avec lui.

ARTICLE 3 : Les humeurs du corps humain ressusciteront-elles ?

Objections 1. On parle ici de toute substance liquide ou demi-liquide qui se trouve dans un corps organisé. Saint Paul déclare : « La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. » Or, le sang est la principale des humeurs du corps humain.

2. Elles sont destinées à réparer les pertes subies par l'organisme, ce qui n'aura plus de raison d'être après la résurrection.

3. Ce qui est en voie de formation dans le corps humain n'est pas encore informé par l'âme raisonnable. Or, telles sont les humeurs, qui sont chair et os seulement en puissance. Elles ne ressusciteront donc pas.

Cependant : 1. Les parties constitutives du corps ressusciteront en lui. Or, telles sont les humeurs, selon saint Augustin : « Le corps est composé de membres fonctionnels; ceux-ci sont composés de parties entièrement semblables, qui, à leur tour sont formées par les humeurs. »

2. Le Christ est le modèle des ressuscités. Or, il est ressuscité avec son sang; autrement, la transsubstantiation du vin en son sang n'aurait pas lieu sur nos autels. Le sang ressuscitera donc, et, pareillement, les autres humeurs.

CONCLUSION : Tout ce qui concourt à l'intégrité de la nature humaine individuelle doit ressusciter dans l'individu. Or, on peut distinguer trois espèces d'humeurs.

Les premières ne font point partie de la perfection individuelle; les unes, parce qu'elles sont des résidus que la nature rejette urine, sueur, pus, etc.; les autres, parce qu'elles ont pour fin la conservation de l'espèce, soit en transmettant la vie, soit en la nourrissant dans l'enfant à la mamelle. Aucune de ces humeurs ne doit donc ressusciter.

Les secondes n'ont point encore atteint le dernier degré de perfection auquel la nature les destine dans l'individu, mais elles y sont ordonnées. On peut en distinguer de deux sortes. 1° Les unes, le sang et

les trois humeurs (bile noire, bile jaune et phlegme), ont une forme déterminée, comme les autres parties du corps, et ressusciteront donc comme elles. 2° Les autres sont en voie de transformation, en voie de devenir des membres; peu importe qu'elles soient au stade initial, alors qu'on les appelle *ras* (rosée) et qu'elles occupent les pertuis des petites veines, ou au stade plus avancé, alors qu'elles commencent à blanchir et qu'on les appelle *camblum* (échange) : en aucun de ces deux états elles ne doivent ressusciter, puisque la rénovation du corps en stabilisera toutes les parties, chacune dans sa forme parfaite.

Les troisièmes sont parvenues à la dernière perfection naturelle au corps elles sont toutes blanches et incorporées aux membres; on les appelle *gluten* (glu). Puisqu'elles sont entrées dans la substance des membres, elles ressusciteront donc avec eux.

SOLUTIONS 1. L'Apôtre entend par là les oeuvres de la chair et du sang, les oeuvres de péché, ou même les oeuvres de la vie purement naturelle. - D'après saint Augustin, ces paroles signifient la corruption qui imprègne la chair et le sang; c'est pourquoi saint Paul ajoute : « La corruption n'hériterait pas non plus l'incorruptibilité. »

2. De même que certains membres ressusciteront, non plus pour agir, mais pour concourir à l'intégrité de la nature humaine; de même, les humeurs ne seront plus réparatrices, mais seulement des éléments d'intégrité et des signes de puissance

3. Les humeurs sont par rapport aux membres ce que sont les éléments pour les corps composés dont ils sont la matière. Or, les éléments n'ont pas seulement un être changeant dans les corps composés, mais ils ont d'abord en eux-mêmes un être fixe, des formes déterminées par lesquelles ils concourent à la perfection de l'univers, comme les corps composés, sans être toutefois aussi parfaits que ceux-ci; Il en va de même pour les humeurs dans le corps humain. Toutes les parties de l'univers ont reçu de Dieu une perfection, non pas égale, mais proportionnée à chacune; les humeurs reçoivent de l'âme raisonnable une certaine perfection, moindre cependant que celle des parties du corps les plus importantes.

ARTICLE 4 : Tout ce qui, dans le corps, fut vraiment humain ressuscitera-t-il ?

Objections : 1. Les aliments, par l'assimilation, deviennent quelque chose de vraiment humain. Or, la chair du boeuf sert d'aliment. Elle devrait donc ressusciter.

2. La côte d'Adam fit vraiment partie de sa nature humaine. Or, elle ne ressuscitera pas en lui, mais en Eve qui en fut formée et qui, autre ment, ne ressusciterait pas.

3. Les mêmes éléments peuvent avoir vraiment appartenu à différents corps humains, par exemple, dans le cas d'anthropophagie. Il est cependant impossible qu'ils se retrouvent en chacun d'eux, après la résurrection.

4 et 5. Comment résoudre les deux cas vraiment étranges, et d'ailleurs purement hypothétiques, de l'enfant dont le père se serait nourri exclusivement de chair humaine, ou, qui pis est, d'embryons humains ?

Cependant: 1. Tout ce qui fut vraiment humain a été sous l'emprise de l'âme raisonnable. Or, c'est ce fait qui explique la résurrection du corps, et, par conséquent, de tout ce qui fut vraiment humain en lui.

2. S'il manquait au corps quelque chose, qui, en lui, appartenait vraiment à la nature humaine, il serait donc imparfait. Or, la résurrection doit, au contraire, remédier à toutes les imperfections, surtout dans les élus « Pas un cheveu de votre tête ne se perdra. »

Conclusion: Toute chose est vraie dans la mesure où elle est être. En effet, une chose est vraie quand elle est en elle-même, en acte, telle qu'elle est en celui qui la connaît. Ce qui a fait dire à Avicenne : « La vérité de toute chose est une propriété de son être, tel qu'il lui a été fixé. » Dès lors, une chose est vraiment humaine, appartient à la vérité de la nature humaine, quand elle appartient proprement à l'être de la nature humaine, quand elle participe à la forme de la nature humaine de l'or vrai, c'est

celui qui possède la vraie forme de l'or, qui lui donne de posséder l'être propre à l'or. - La question de savoir ce qui appartient vraiment à la nature humaine a suscité trois opinions. 1° Rien de nouveau, qui soit vraiment humain, ne vient s'ajouter à ce qui est primitif; tout ce qui appartient vraiment à la nature humaine lui a été donné dans son institution même. Ce principe se multiplie par lui-même, se transmet de père en fils, se multiplie à son tour en ce dernier, y atteint par la croissance la quantité convenable, et ainsi de suite, pour aboutir à la multiplication du genre humain tout entier. Selon cette opinion, ce qui provient des aliments n'a donc que les apparences de la chair et du sang humains, mais n'appartient pas réellement et vraiment à la nature humaine.

2° La transformation naturelle des aliments en substance corporelle ajoute quelque chose de nouveau et de vraiment humain, si l'on considère l'espèce humaine, à la conservation de laquelle la génération est ordonnée. Si l'on considère l'individu, à la conservation et perfection duquel la nutrition est ordonnée, celle-ci ne lui ajoute rien qui soit vraiment et premièrement humain, mais secondairement. Ce qui est premièrement et principalement humain, disent-ils, c'est « humide radical » duquel est formé d'abord le genre humain; la partie des aliments convertie en vraie chair et en vrai sang dans un individu, n'est que secondairement humaine pour lui, mais peut l'être premièrement pour un autre; pour celui qui naîtra de lui.

3° Quelque chose de vraiment et de premièrement humain commence d'être, même dans tel individu déterminé. On n'est nullement fondé à affirmer qu'une certaine quantité fixe de matière demeure nécessairement pendant la vie tout entière; n'importe quelle partie demeure quant à ce qu'il y a en elle de spécifique, mais est soumise à une espèce de flux et de reflux quant à ce qu'il y a en elle de matériel.

Ces trois opinions ont été étudiées plus au long dans le deuxième livre des Sentences. Il suffisait d'en rappeler ce qui intéresse notre sujet, auquel chacune apporte sa solution.

1° La nature humaine est parfaite, quant au nombre des individus et quant à la quantité convenable à chacun, indépendamment de l'action des aliments, celle-ci n'ayant d'autre but que de réparer la déperdition causée par la chaleur naturelle. Dès lors, puisque la résurrection rétablit la nature humaine dans son état de perfection; puisque, d'autre part, la chaleur naturelle ne lui enlève plus rien; ce que les aliments avaient fourni ne ressuscitera donc pas, mais seulement ce principe constitutif de l'individu humain et qui, transmis et multiplié, amène la nature humaine à sa perfection en nombre et en quantité.

2° Ce que l'homme a reçu de celui qui l'a procréé est premièrement humain et ressuscitera donc d'abord et entièrement. Les éléments qu'il doit à la nutrition ne ressusciteront pas en totalité, mais dans la mesure nécessaire à la quantité qu'il doit avoir, car cela seul est vraiment humain, et encore seulement d'une manière secondaire, puisque, d'une part, ces éléments n'ont fait que prendre la place de ceux qui avaient disparu, et que, d'autre part, cette addition constante d'éléments étrangers diminue graduellement la vérité spécifique, comme l'eau ajoutée au vin l'affaiblit de plus en plus. Tout ce qui est vraiment et premièrement humain ressuscitera donc, mais ce qui ne l'est que secondairement ne ressuscitera qu'en partie.

3° Toutes les parties de l'individu, des Chairs et des os, etc., appartiennent vraiment et également à la nature humaine; quant à leur forme spécifique, car, à ce point de vu; elles demeurent, mais non quant à leur matière, car, à ce point de vue, elles sont soumises au changement. Il en est du corps humain comme d'une cité certains citoyens, enlevés par la mort, sont remplacés par d'autres, de telle sorte que les individus changent matériellement, mais demeurent formellement, en ce sens que les mêmes fonctions et les mêmes places, laissées vides par les uns, sont occupées par d'autres, et la société conserve son unité et son identité. De même, des parties semblables se substituent à d'autres dans le corps humain les éléments matériels changent, mais la forme spécifique demeure et l'on a donc toujours identiquement le même homme. Pour ce qui est de la résurrection, la troisième opinion répond donc comme la seconde, avec cette différence qu'elle maintient que ce qui est primitif dans l'individu, et qui doit ressusciter d'abord et tout entier, n'est pas plus vraiment humain, mais seulement plus parfaitement humain que ce qui s'y ajoute par la suite.

Solutions 1. Les êtres sont ce qu'ils sont par leur forme et non par leur matière. Quand les éléments matériels, qui furent d'abord dans le boeuf et ensuite dans l'homme, ressusciteront en celui-ci, ce ne sera pas de la chair bovine, mais de la chair humaine qui ressuscitera. On pourrait tout aussi bien conclure à la résurrection du limon dont fut formé le corps d'Adam.

2. Cette côte n'appartenait pas à la perfection individuelle d'Adam, mais elle était destinée à la multiplication de l'espèce humaine. C'est donc en Eve, qui fut formée d'elle, qu'elle doit ressusciter.

3. La première opinion répond simplement que la chair humaine ne devint jamais vraiment humaine en celui qui s'en nourrit; elle ne ressuscitera donc pas en lui, mais en l'autre. - Les deux autres opinions répondent que la résurrection des éléments matériels se fera en celui dans lequel ils ont été plus spécifiquement humains. A titre égal, c'est le droit de priorité qui l'emporte. S'il y a un surplus, par rapport à l'idéal du type humain, il pourra ressusciter dans le second. A défaut de la quantité suffisante, la puissance divine y pourvoira, comme elle le fera pour ceux qui sont morts avant l'âge parfait qui sera celui de la résurrection. Cela ne portera aucun préjudice à leur identité, pas plus que le flux et le reflux des éléments matériels dans le même individu.

4 et 5. En dehors de la portion de matière qui a servi à former l'enfant et qui ressuscitera avec lui, il en restera une quantité suffisante aussi bien pour le père lui-même que pour ceux dont il s'est nourri.

ARTICLE 5 : Tous les éléments matériels qui ont fait partie du corps ressusciteront-ils ?

Objections 1. La résurrection des autres membres semble plus nécessaire que celle des cheveux. Or, selon S Augustin, toute la matière des cheveux ressuscitera, sinon en eux-mêmes, du moins en quelque autre partie du corps.

2. Ce qui a été partie matérielle du corps a été actualisé par l'âme, aussi bien que ce qui en a été partie spécifique, et doit donc ressusciter.

3. C'est la matière disposée par la quantité qui donne au corps sa divisibilité comme aussi sa totalité. Si toutes les parties matérielles ne ressuscitent pas, le corps ne ressuscitera donc pas non plus dans sa totalité.

Cependant : 1. Les éléments matériels ne demeurent pas dans le corps, mais passent et repassent. S'ils devaient tous ressusciter, le corps serait donc d'une densité ou d'une taille absolument excessives.

2. Le cas d'anthropophagie nous amènerait à conclure que, si tous les éléments matériels qui ont appartenu à un corps doivent ressusciter en lui, ce qui a été vraiment humain dans un homme doit ressusciter dans un autre, ce qui est inadmissible.

Conclusion : Les éléments matériels du corps humain n'ont droit à la résurrection que pour autant qu'ils sont vraiment humains et, par là même, en relations avec l'âme raisonnable. Tous sont vraiment humains quant à ce qu'il y a en eux de spécifique, mais non quant à ce qu'il y a en eux de matériel; car, pris dans leur ensemble, pendant toute une vie, ils dépasseraient la quantité exigée par l'espèce. Telle est la teneur de la troisième opinion, qui me paraît la plus probable. Tout ce qu'il y a dans l'homme ressuscitera donc, à considérer non pas la totalité matérielle, mais la totalité spécifique, caractérisée par la quantité, la figure, la place et l'ordre des parties.

La première et la seconde opinion n'utilisent pas la distinction précédente, mais une autre entre des parties qui sont à la fois spécifiques et matérielles. Elles admettent, l'une et l'autre, que ce qui est primitif dans l'individu, et transmis par voie de génération, ressuscitera en totalité même matérielle. Quant à ce qui s'y ajoute par voie de nutrition, rien n'en ressuscitera, d'après la première; une partie seulement, d'après la seconde.

Solutions : 1. La totalité spécifique, et non la totalité matérielle, règlera la résurrection des cheveux comme des autres parties du corps. Or, en celles-ci, la nutrition produit deux effets l'accroissement, la formation d'une partie humaine nouvelle, qui prend, dans le corps, sa place et sa position à elle; la

restauration, le renouvellement d'une partie usée, où il n'y donc de nouveau que la matière. Saint Augustin parle des cheveux selon le premier effet leur matière ressuscitera donc, mais en quantité convenable; le reste sera distribué dans le corps, au gré de la divine Providence, ou employé à une suppléance, s'il en était besoin.

2. La troisième opinion admet l'identité des parties spécifiques et des parties matérielles. Aristote, en effet, n'entend point, par cette distinction, des parties différentes, mais seulement différents points de vue applicables aux mêmes parties, selon que l'on considère ce qu'il y a en elles de formel et de spécifique ou de matériel. Or, il est évident que la matière qui compose la chair, par exemple, n'est en relations avec l'âme que parce qu'elle est sous cette forme déterminée; et c'est aussi par là qu'elle a droit à la résurrection. - Les deux autres opinions admettent que ces parties sont différentes, et aussi que l'âme actue les parties matérielles par les parties spécifiques; elles n'ont donc pas toutes un droit égal à la résurrection.

3. Quand on parle des dimensions indéfinies de la matière des corps terrestres, on la considère dans son état antérieur à l'union avec la forme substantielle. La division selon ces dimensions appartient proprement à la matière. Mais celle-ci reçoit sa quantité complète et définie après son union avec la forme substantielle. La division selon ces dimensions définies intéresse donc l'espèce, surtout quand celle-ci donne à chaque partie sa position déterminée, comme dans le corps humain.

QUESTION 81 : LA QUALITE DU CORPS DES RESSUSCITES

Nous avons à considérer maintenant la qualité des ressuscités.

On demande : 1. Tous les ressuscités auront-ils le même âge, celui de la pleine jeunesse ? - 2. La même taille ? - 3. Le même sexe ? - 4. La vie animale ?

ARTICLE 1 : Tous les ressuscités auront-ils le même âge, celui de la pleine jeunesse ?

Objections : 1. Dieu n'enlèvera aux ressuscités, surtout aux élus, aucun élément de la perfection humaine. Or, telle est la vieillesse, qui rend l'homme vénérable.

2. L'âge se mesure au temps passé. Or, il est impossible que le temps passé ne le soit pas. Il est donc impossible que ceux qui ont atteint un âge avancé redeviennent jeunes.

3. La nature humaine semble avoir toute son activité dans l'enfant, tandis qu'elle se débilité, avec l'âge, comme le vin étendu d'eau. Si donc tous les ressuscités doivent avoir le même âge, ils seront tous des enfants.

Cependant : 1. Saint Paul écrit : « Jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'état d'homme fait, à la mesure de l'âge parfait du Christ. » Or, le Christ est ressuscité en pleine jeunesse, qui commence, dit saint Augustin, vers la trentième année. Ce sera donc l'âge des ressuscités.

2. L'homme doit ressusciter dans l'état le plus parfait de sa nature. Or, cet état, c'est celui de la pleine jeunesse.

Conclusion : La nature doit ressusciter sans défaut telle Dieu l'a faite, telle Dieu la refera. Or, la nature est sujette à un double défaut soit qu'elle n'ait pas encore atteint son plus haut degré de perfection, comme chez les enfants; soit qu'elle l'ait dépassé, comme chez les vieillards. La résurrection ramènera donc tous les hommes à la pleine jeunesse, à l'âge où finit la croissance et où commence le déclin.

Solutions : 1. Ce qui rend la vieillesse digne de respect, ce n'est pas l'état du corps, qui a perdu sa perfection, mais la sagesse de l'âme, qui est censée grandir avec les ans. Les élus auront droit à ce respect à cause de la sagesse divine dont ils seront pleins, mais sans qu'il y ait en eux rien de sénile.

2. L'âge ne signifie pas ici le nombre des années, mais l'état de l'organisme qui lui correspond. C'est ainsi qu'Adam fut créé en pleine jeunesse, car telle fut sa condition le jour même où il sortit des mains de Dieu.

3. La nature humaine peut être dite plus parfaite dans l'enfant, parce qu'elle possède en lui une plus grande puissance d'assimilation; mais, dans l'homme jeune, elle a atteint son plein épanouissement. La jeunesse sera donc l'état des ressuscités, plutôt que l'enfance, alors que la formation est encore inachevée.

ARTICLE 2 : Tous les ressuscités auront-ils la même taille ?

Objections : 1. La quantité est une mesure, comme la durée. Puisque tous les ressuscités auront le même âge, ils auront donc aussi la même taille.

2. « Dans tous les êtres naturels, il y a un terme et une raison de leur croissance et de leur grandeur. » Ce terme ne peut être assigné que par la forme, à laquelle doit s'adapter la quantité comme les autres accidents. Tous les hommes, ayant la même forme spécifique, doivent donc avoir la même quantité, la même taille. Les erreurs que la nature peut actuellement commettre sur ce point seront corrigées par la résurrection.

3. La quantité des corps ressuscités ne sera pas proportionnée à l'énergie naturelle qui les forma une première fois, mais à la puissance divine qui les reformera et qui est la même pour tous les corps, et à la matière dont Dieu dispose, c'est-à-dire les cendres, qui sont toutes également prêtes à recevoir son action.

Cependant : 1. La quantité naturelle dépend de la nature individuelle, que la résurrection ne changera pas.

2. La résurrection aura pour terme la récompense ou le châtiment, dont la quantité ne sera pas la même pour tous. La quantité naturelle des corps ne sera donc pas non plus identique.

CONCLUSION : La résurrection n'aura pas seulement en vue l'identité spécifique, mais encore l'identité numérique ou individuelle. La nature spécifique exige une quantité renfermée dans certaines limites, non pas absolues mais relatives, dont elle ne saurait se départir, par excès ou par défaut, sans se mentir à elle-même. Chaque homme, dans ces limites, a une certaine quantité correspondant à sa nature individuelle, et la croissance doit l'y amener, à moins d'une anomalie aboutissant à un excès ou à un défaut. Cette quantité dépend de l'activité organique et de la matière assimilable, qui ne sont pas les mêmes chez tous. Tous les hommes ne ressusciteront donc pas avec la même quantité; mais chacun, avec celle à laquelle l'aurait mené une croissance libre et normale. La puissance divine remédiera à l'excès ou au défaut.

Solutions : 1. Tous les hommes auront le même âge, c'est-à-dire, non pas le même nombre d'années, mais le même état de perfection naturelle, compatible avec une quantité, plus ou moins considérable.

2. La quantité individuelle ne dépend pas seulement de la forme spécifique, mais encore de la nature d'un chacun.

3. La quantité des corps ressuscités ne sera pas proportionnelle à la puissance qui les refera, et qui leur est étrangère; ni à l'état où tous furent réduits pour être à même de ressusciter; mais à la nature individuelle que chaque vivant possédait. Cependant, si la croissance naturelle eut quelque chose d'anormal, la puissance divine y remédiera, par exemple, pour les nains et les géants.

ARTICLE 3 : Tous les ressuscités auront-ils le même sexe, le sexe masculin ?

Objections : 1. « Jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'état d'hommes faits », écrit saint Paul.

2. Dans l'autre monde, « il n'y aura plus de supériorité », dit la Glose. La femme ne sera donc plus soumise à l'homme, et n'aura donc plus le sexe qui rend cette soumission naturelle.

3. Ce qui est accidentel et non voulu par la nature ne ressuscitera pas. Or, il en est ainsi du sexe féminin, selon Aristote.

Cependant : 1. Saint Augustin écrit : « Ceux qui admettent la résurrection des deux sexes semblent plus sages. »

2. Dieu refera par la résurrection ce qu'il fit par la création; les deux sexes y participeront donc.

Conclusion : Si l'on considère les exigences de leur nature individuelle, les ressuscités n'auront pas tous la même quantité, ni le même sexe. Cette diversité est également réclamée par la perfection de l'espèce. Mais la convoitise aura disparu, et, avec elle, tout sentiment de honte.

Solutions : 1. Cette expression signifie simplement la perfection de l'âme, qui sera dans tous les élus sans distinction.

2. La femme est inférieure à l'homme à cause de sa faiblesse, corporelle et spirituelle. Mais, après la résurrection, ce sont surtout les mérites qui feront la différence entre les élus, quels qu'ils soient.

3. Quoi qu'il en soit de la nature individuelle, la nature, prise dans son ensemble, requiert l'un et l'autre sexe pour la perfection de l'espèce humaine; sans que, d'ailleurs, au ciel, l'un soit inférieur à l'autre, comme on vient de le dire.

ARTICLE 4 : Les ressuscités exerceront-ils les deux principales fonctions de la vie animale ?

Objections : 1. L'Evangile rapporte que le Christ, idéal des ressuscités, mangea avec ses disciples.

2. L'homme ressuscitera avec tous ses organes: il exercera donc les fonctions auxquelles ils sont destinés.

3. L'homme tout entier doit être béatifié, dans son âme et dans son corps. Or, la béatitude consiste en une action parfaite. Chez les bienheureux, les puissances de l'âme et les organes du corps ne seront donc pas inactifs.

4. La béatitude est « un état rendu parfait par la somme totale de tous les biens »; parfait, c'est-à-dire que « rien n'y manque ». Les plaisirs du corps n'y feront donc pas défaut.

Cependant : 1. «Après la résurrection, les hommes ne prendront point de femmes, ni les femmes, de maris. »

2. Les deux principales fonctions de la vie animale ont pour but la conservation de l'espèce et de l'individu. Or, après la résurrection, le nombre des prédestinés sera complet; chaque individu aura et gardera la quantité qu'il doit avoir : « il n'y aura plus de mort. » Ces fonctions seront donc inutiles.

Conclusion : La résurrection n'est pas nécessaire pour donner à l'homme sa perfection première qui consiste à posséder tout ce qu'exige sa nature; car l'homme peut y parvenir, en cette vie, par l'action des causes naturelles. Elle est nécessaire pour donner à l'homme sa perfection dernière, pour le faire parvenir à sa fin dernière. Dès lors, tout ce qui est destiné à lui donner ou à lui conserver sa perfection première les actes de la vie animale en lui-même, manger, boire, dormir, procréer, et, en dehors de lui, l'action mutuelle des éléments, le mouvement du ciel, n'existeront plus après la résurrection.

Solutions : 1. Le Christ ressuscité n'avait nul besoin de manger; s'il le fit, c'est qu'il le voulut pour montrer à ses disciples qu'il avait la même nature humaine qu'au temps où il mangeait et buvait avec eux. A la résurrection générale, cette démonstration n'aurait aucune raison d'être, en face de l'évidence. Cet acte du Christ est donc l'effet motivé d'une dispense, au sens juridique, « d'une exception à la loi commune » qui régira les ressuscités.

2. Il ne faut pas considérer seulement les fonctions auxquelles sont destinés les organes, mais encore l'élément de perfection que leur variété apporte à la nature humaine, tant spécifique qu'individuelle.

3. Cette activité n'est pas humaine au sens propre et distinctif de ce mot. Ce n'est donc point par elle que le corps sera béatifié; il le sera par son union à l'âme bienheureuse à laquelle il sera parfaitement soumis.

4. Les plaisirs du corps sont appelés par Aristote « des remèdes », des soulagements à la fatigue et à la monotonie; mais aussi « des maladies », car l'homme est porté à en jouir avec excès, à les prendre pour les vraies joies, comme celui qui a le goût dépravé aime certaines choses que l'homme sain trouve désagréables. Ces plaisirs sont donc étrangers à la béatitude, au rebours de ce que pensent les Juifs, les Mahométans et certains hérétiques appelés Millénaristes. Leur opinion est également contraire à la doctrine d'Aristote, suivant lequel seuls les plaisirs spirituels sont délectables par eux-mêmes et désirables pour eux-mêmes, et donc seuls exigés par la béatitude.

QUESTION 82 : L'ETAT CORPOREL DES ELUS.

Nous avons à étudier maintenant l'état corporel des élus, à savoir, l'impassibilité, la subtilité, l'agilité et la clarté qui seront leurs prérogatives.

Au sujet de la première, on demande : 1. Les corps des élus seront-ils impassibles ? - 2. Le seront-ils tous également ? - 3. Cette impassibilité supprimera-t-elle les actes de la sensibilité ? - 4. Tous les sens exerceront-ils leur activité ?

ARTICLE 1 : Le corps des élus sera-t-il impassible ?

Objections : 1. Après la résurrection, l'homme conservera sa nature et sa définition « animal raisonnable mortel. » Or, qui dit mortel, dit passible.

2. Tout être en puissance à la forme d'un autre est passible par rapport à ce dernier c'est la condition de la passibilité. Or, les corps des élus seront en puissance à une autre forme. Ils seront donc passibles. - La mineure se prouve ainsi. Tous les êtres matériels sont en puissance à une forme différente de celle qui est la leur puisque la matière, du fait qu'elle est sous telle forme, ne perd point sa puissance à être sous une autre. Or, les corps des élus seront reconstitués avec leurs éléments antérieurs; ils seront donc matériels, donc passibles.

3. Les corps des élus seront composés d'éléments contraires, entre lesquels il y aura donc « l'action et la passion qui leur sont naturelles ».

4. Le sang et les humeurs se retrouveront dans les corps ressuscités, et seront donc, par leur contrariété, une source de maladies et autres malaises.

5. La passibilité n'est une imperfection qu'en puissance; moindre, par conséquent qu'une imperfection en acte. Or, celle-ci n'est pas incompatible avec l'état glorieux, puisque les martyrs, comme le Christ lui-même, porteront leurs cicatrices.

Cependant : 1. Etre passible, c'est être corruptible : « Toute passion qui s'accroît tend à détruire la nature. » Or, saint Paul dit du corps des élus : « Semé dans la corruption, il ressuscitera incorruptible », donc impassible.

2. Ce qui est plus fort ne subit pas l'action de ce qui est plus faible. Or, saint Paul dit encore: « Semé dans la faiblesse, il ressuscitera plein de force. »

Conclusion: Le mot passion peut s'entendre en deux sens. 1° Au sens large, il désigne toute modification d'un être, sympathique ou antipathique à sa nature, élément de perfection ou de corruption. Le corps des élus ne sera pas impassible en ce sens, car il ne faut lui refuser aucun élément de perfection. - 2° Au sens propre, saint Damascène définit la passion : « un mouvement étranger à la nature même de l'être où il se produit. » Le mouvement désordonné du cœur s'appelle une passion; son mouvement normal s'appelle son action. La raison en est que tout être qui pâtit est entraîné dans l'orbite de l'être qui agit sur lui et qui tend à le rendre semblable à lui : il est donc, à ce point de vue,

comme arraché à lui-même. Le corps des élus sera incapable de subir une pareille influence; il sera donc impassible.

Tout le monde n'est pas d'accord pour expliquer cette impassibilité. Les uns l'attribuent à la condition des éléments qui ne seront plus alors ce qu'ils sont aujourd'hui : ils conserveront leur substance, mais perdront leurs qualités actives et passives. - Cette explication semble controuvée. En effet, les qualités concourent à la perfection des éléments, qui seraient donc moins parfaits après la résurrection. En outre, comme elles sont des propriétés des éléments et résultent de leur matière et de leur forme, il est tout-à-fait déraisonnable de conserver la cause et de supprimer l'effet.

D'autres admettent que les qualités demeurent, mais que la puissance divine empêchera leur action, dans le but de sauvegarder le corps humain. - Cette opinion paraît également insoutenable. Le corps composé exige l'action des qualités actives et passives, la prédominance de l'une ou de l'autre lui donnant son caractère distinctif. Il doit en être ainsi dans le corps ressuscité, formé de chair, d'os et autres parties dissemblables. En outre, l'impassibilité ne serait plus alors une prérogative substantielle, h une simple préservation miraculeuse telle que Dieu pourrait l'accorder au corps humain dans sa condition présente.

D'autres invoquent la présence et l'action, inefficace aujourd'hui, mais devenue victorieuse, du cinquième élément destiné à faire régner l'harmonie entre les quatre autres et à rendre le corps humain impassible, comme le sont les corps célestes. - Opinion erronée, elle aussi. D'abord, parce que ce cinquième élément est étranger à la composition du corps humain, Ensuite, parce que cet élément, s'il y entrait, n'empêcherait pas les autres d'être ce qu'ils sont, c'est-à-dire, essentiellement passibles. Enfin, parce qu'aucune puissance naturelle n'est capable de donner au corps des élus l'impassibilité surnaturelle que l'Apôtre fait dériver de la puissance du Christ : « Tel est le céleste (Adam), tels sont aussi les célestes. » - « Il transformera notre corps misérable, en le rendant semblable à son corps glorieux, etc. »

Il faut donc répondre que tout être qui pâtit est vaincu par l'être qui agit sur lui et qui, autrement, ne pourrait le soumettre à sa domination. Ce qui suppose, de la part du premier, une diminution de l'emprise de la forme sur la matière celle-ci, en effet, ne peut être soumise en tout ou en partie à l'une des forces contraires, sans que le domaine que l'autre a sur elle ne soit supprimé ou diminué. Or, le corps des élus, avec tous ses éléments, sera parfaitement soumis à l'âme raisonnable, comme elle-même sera parfaitement soumise à Dieu. Il ne peut donc survenir en lui aucune modification contraire à la disposition parfaite qu'il recevra de l'âme. C'est ainsi qu'il sera impassible.

Solutions : 1. On peut répondre, avec saint Anselme, que « le mot mortel a été introduit dans la définition de l'homme par les philosophes qui ne croyaient pas que l'homme tout entier pût être immortel », et qui ne le considéraient que dans son état actuel de mortalité. - On peut répondre encore, d'après Aristote, que, les différences essentielles des êtres nous étant inconnues, nous employons parfois, pour les signifier, les différences accidentelles qui en sont les effets. Etre mortel ne fait pas partie de la définition de l'homme, comme appartenant à son essence, mais parce que la cause actuelle de la passibilité et de la mortalité, à savoir, être composé d'éléments contraires, appartient à son essence. La résurrection éliminera cette cause, en assurant la victoire de l'âme sur le corps.

2. On peut considérer deux états d'une puissance : l'état lié et l'état libre. Cette distinction s'applique non seulement à la puissance active, mais encore à la puissance passive car la forme lie la puissance de la matière en la dominant et eu lui imposant un caractère déterminé. Dans les êtres corruptibles, cette domination est imparfaite, et le lien n'est pas tellement serré qu'il ne se puisse introduire dans la matière une modification contraire à la forme. Mais, chez les élus, l'âme sera complètement maîtresse du corps, sans que rien puisse lui enlever Cette maîtrise, car elle-même sera soumise à Dieu d'une manière immuable, ce qui n'existait pas dans l'état d'innocence Dans le corps des élus, la matière gardera bien essentiellement la même puissance qu'aujourd'hui à une forme différente, mais cette puissance sera liée par la victoire de l'âme sur le corps, de telle sorte qu'elle sera à jamais incapable de s'exercer.

3. Les qualités élémentaires sont les instruments de l'âme; c'est elle, par exemple, qui règle la chaleur corporelle dans l'acte de nutrition. Quand l'agent principal est parfait et que l'instrument est sans défaut, celui-ci n'agit jamais qu'en harmonie complète avec celui-là. Dans le corps des élus, les qualités élémentaires ne seront donc jamais le principe d'aucune action capable de contrarier l'âme dans sa volonté de conserver son corps intact.

4. « La puissance divine, dit saint Augustin, peut à son gré, enlever aux corps visibles et tangibles certaines de leurs qualités, et leur laisser les autres. » C'est ainsi que, par miracle, le feu de la fournaise perdit le pouvoir de brûler le corps des trois enfants, tout en gardant celui de brûler le bois. De même Dieu, de la manière expliquée dans l'article, laissera aux humeurs leur nature, mais supprimera leur passibilité.

5. Pas plus que dans le Christ, les cicatrices ne seront dans les saints une imperfection, mais le symbole de l'héroïque courage avec lequel ils ont souffert et sont morts pour la justice et la foi; elles seront pour eux-mêmes et pour les autres un surcroît de bonheur. «Je ne sais comment il se fait, dit saint Augustin, que notre amour pour les bienheureux martyrs nous porte à désirer voir, sur leur corps, dans le royaume des cieux, les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour le nom du Christ, et peut-être les verrons-nous en effet. Car ce ne sera point une difformité, mais une gloire, et ce sera dans leur corps une beauté sinon du corps, du moins de la vertu. Cependant il ne s'ensuit point que les martyrs qui auront perdu quelques-uns de leurs membres en seront privés à la résurrection des morts, puisqu'il leur est dit : « Il ne périra pas un cheveu de votre tête. »

ARTICLE 2 : L'impassibilité sera-t-elle en tous les élus ?

Objections 1. La Glose dit que tous les élus auront également de ne pouvoir pâtir. Or, ils le devront à la prérogative de l'impassibilité, qui sera donc égale chez tous.

2. Les négations ne sont pas susceptibles de plus et de moins. Or, l'impassibilité, c'est la négation ou privation de passibilité.

3. Un objet est dit plus blanc, quand il est moins mêlé de noir. Mais, il n'y aura, dans le corps des élus, aucun mélange de passibilité. Ils seront donc tous également impassibles.

Cependant : 1. La récompense doit être proportionnelle au mérite. Mais le mérite de certains élus est plus grand. L'impassibilité, qui est une certaine récompense, sera donc, en eux, plus grande aussi.

2. L'impassibilité est une prérogative du corps des élus, comme la clarté. Comme celle-ci, elle ne sera donc pas égale chez tous.

Conclusion : Si l'on considère l'impassibilité en elle-même, celle-ci n'est pas autre chose qu'une négation ou privation, et, n'étant pas susceptible de plus et de moins, elle est égale chez tous les élus. Si on la considère dans sa cause, il n'en va plus de même. Elle provient, en effet, du domaine de l'âme sur le corps; ce domaine, à son tour, provient de l'union indissoluble avec Dieu. Plus parfaite sera cette union, plus puissante sera la cause de l'impassibilité.

Solutions 1. Il s'agit ici de l'impassibilité considérée en elle-même.

2. Considérées en elles-mêmes, les négations et privations ne sont pas susceptibles de plus et de moins; mais elles peuvent l'être, considérées dans leurs causes on peut appeler plus ténébreux un lieu où la lumière rencontre de plus nombreux et de plus grands obstacles.

3. Une qualité peut croître en intensité non seulement par son éloignement de la qualité contraire, mais par son rapprochement avec son terme c'est ainsi que la lumière devient plus intense. C'est également de cette façon que l'impassibilité sera plus grande chez certains élus, quoique chez tous il n'y ait plus aucune passibilité.

ARTICLE 3 : L'impassibilité empêchera-t-elle l'activité des sens ?

Objections : 1. Selon Aristote, « la sensation en acte est une espèce de passion »; elle est donc incompatible avec l'impassibilité.

2. Une sensation ou impression sensible pré suppose une impression physique, une passion, dont le corps impassible des élus ne sera pas susceptible.

2. Des sensations nouvelles supposent des jugements nouveaux. Or, de pareils jugements seront impossibles aux élus, dont « les pensées ne seront plus mouvantes », dit saint Augustin.

3. L'intensité de l'acte d'une puissance de l'âme diminue celui d'une autre puissance. Or, l'âme des élus sera absorbée tout entière par l'acte intellectuel de la vision de Dieu. Elle sera donc incapable de tout acte sensible.

Cependant : 1. Il est dit dans l'Apocalypse « Tout oeil le verra (le Seigneur qui vient sur les nuées). »

2. Selon Aristote, « ce qui caractérise un être vivant, c'est le mouvement et la sensation ». Or, le corps des élus sera doué de mouvement, « ils courront comme des étincelles à travers le chaume ». Il sera donc aussi doué de sensation.

Conclusion : Tout le monde admet une certaine activité des sens dans le corps des élus.

S'il en était autrement, leur vie ressemblerait plutôt à un sommeil; ce qui s'accorde mal avec leur état de perfection : car, pendant le sommeil, qu'Aristote appelle « une moitié de vie », la vie sensible n'a pas toute sa plénitude. Toutefois, les opinions sont partagées sur la manière dont s'exerce cette activité.

Les uns disent que le corps des élus étant impassible, et donc « incapable de recevoir une impression venue du dehors », les sens exerceront leur activité non pas par réception, mais plutôt par émission. - Il ne saurait en être ainsi. La nature humaine ressuscitée sera ce qu'elle était, dans l'homme tout entier et chacune de ses parties. Le sens est essentiellement une puissance passive et l'opinion susdite en fait une puissance active. Or, une puissance passive ne peut pas devenir active, pas plus que la matière ne peut devenir forme.

D'autres disent que les sens entreront en activité sous l'action, non pas des réalités extérieures, mais des facultés supérieures, qui, alors, leur donneront, au lieu de recevoir d'elles, comme aujourd'hui. - Cela ne suffit pas pour qu'il y ait vraiment une sensation. Toute puissance passive, selon son espèce, a pour corrélatif un être actif déterminé, par rapport auquel elle se définit. Or, ce qui est fait pour agir sur le sens externe, ce sont les réalités extérieures, et non pas seulement leur image ou leur idée. Si celles-ci étaient les seuls excitants de l'organe sensoriel, il n'y aurait pas vraiment sensation. C'est pourquoi l'on ne dit pas que les hallucinés et autres malades du cerveau, chez lesquels la prédominance de l'imagination provoque une excitation des organes sensitifs, ont de véritables sensations, mais seulement qu'ils se figurent en avoir.

D'autres disent, et il faut dire avec eux, que, dans le corps des élus, les sens réagiront sous l'impression des réalités extérieures. Mais à condition de distinguer deux sortes d'impression. Une impression naturelle, lorsque l'organe reçoit la même qualité naturelle dont la réalité est elle-même affectée, lorsque, par exemple, la main devient chaude et brûlante au contact d'un objet chaud, ou odorante au contact d'un objet par fumé. Une impression immatérielle, lorsque l'organe reçoit une qualité sensible selon son être immatériel, c'est-à-dire l'espèce ou représentation de cette qualité, mais à part de cette qualité elle-même, comme la rétine reçoit l'espèce de la blancheur, sans devenir elle-même blanche. L'impression naturelle n'est pas, à proprement parler, la cause de la sensation, car « le sens est réceptif des espèces » qui sont dans la matière « sans la matière », sans l'être matériel qu'elles possèdent en dehors de l'âme. Pareille impression modifie la nature de l'organe qui la reçoit, car elle y est reçue avec son être matériel, Il faut donc la refuser au corps des élus, et admettre seulement l'impression immatérielle, qui provoque l'activité des sens mais sans modifier leur nature.

Solutions : 1. Si l'on entend la passion que comporte la sensation comme nous venons de la définir, elle n'entraîne aucune modification matérielle, mais ajoute une perfection immatérielle.

2. Tout être passif reçoit, à sa manière, l'influence de l'être qui agit sur lui. S'il est de nature à recevoir une impression à la fois matérielle et immatérielle, la première précède la seconde, comme l'être naturel précède l'être intentionnel ou représentatif. Mais s'il est de nature à recevoir seulement la seconde, la première n'est pas nécessaire: l'air ne reçoit que l'impression immatérielle de la couleur; au contraire, les corps inanimés ne peuvent recevoir des qualités sensibles que l'impression matérielle. Le corps des élus ne sera pas susceptible de celle-ci, mais seulement de celle-là.

3. Cette activité des sens provoquera de nouveaux jugements du sens commun, mais pas de l'intelligence; il en arrive ainsi quand nous voyons une chose que nous connaissions déjà. Or, saint Augustin parle ici de la faculté intellectuelle.

4. Quand, de deux choses, l'une est la raison de l'autre, l'attention à l'une ne distrait pas de l'autre; par exemple, chez le médecin qui étudie la couleur d'un liquide pour juger de l'état du malade. Or, Dieu est la raison de tout ce que connaissent les élus et de tout ce qu'ils font. Aussi, l'exercice de leurs facultés sensibles ou intellectuelles n'empêche aucunement leur contemplation de Dieu, pas plus qu'il n'est empêché par elle. - On peut répondre encore qu'une puissance est contrariée par l'intense activité d'une autre, parce que celle-ci exige alors un surcroît de vitalité qu'elle emprunte à l'âme ou au corps. Or, toutes les puissances des élus seront absolument parfaites; chacune pourra donc agir avec la plus grande intensité, sans mettre obstacle à l'activité des autres; il en fut ainsi dans le Christ.

ARTICLE 4 : Tous les sens des élus exerceront-ils leurs fonctions ?

Objections 1. Le sens du toucher exige, pour s'exercer, d'être modifié par quelque qualité active ou passive prédominante dans un corps extérieur. Or, toute modification sera devenue impossible.

2. Le sens du goût sert à la nutrition, désormais inutile.

3. La création tout entière sera comme revêtue d'incorruptibilité. Mais les corps, pour être perçus par l'odorat, doivent dégager leurs particules odorantes par une émanation ou évaporation, qui est une espèce de corruption.

4. « L'ouïe sert à recevoir l'enseignement », dit Aristote. Mais tout enseignement par des moyens sensibles sera inutile aux élus que la vision de Dieu remplira de sagesse.

5. Pour voir, il est nécessaire que l'espèce de la chose vue soit reçue dans l'oeil : ce qui sera impossible chez les élus dont le corps tout entier, y compris l'oeil lui-même, aura le privilège de la clarté. En effet, ce qui est lumineux ne peut recevoir une espèce visible un miroir exposé directement aux rayons solaires ne reflète pas le corps placé devant lui.

6. C'est une loi de la perspective que toute vision a lieu sous un certain angle proportionné à la distance de l'objet, d'autant plus aigu que celui-ci est plus lointain, et qui peut le devenir à tel point que l'objet en devient lui-même invisible. La vue des élus, si elle s'exerçait, aurait donc une portée aussi restreinte que la nôtre, ce qui est inadmissible.

Cependant : Une puissance est plus parfaite quand elle est en acte. Les sens le seront donc chez les élus dont la perfection sera suprême.

2. Les puissances sensibles sont plus rapprochées de l'âme que le corps. Or, celui-ci sera récompensé ou puni selon que l'âme l'aura mérité. Tous les sens le seront donc aussi ils jouiront chez les élus, ils souffriront chez les damnés.

Conclusion : Certains prétendent que, chez les élus, deux sens seulement seront en exercice: la vue et le toucher. Les trois autres existeront et contribueront à l'intégrité de la nature humaine, mais l'absence de milieu et d'objet ne leur permettra pas d'agir. - Cette opinion ne semble pas justifiée. Le milieu est le même pour ces trois sens que pour les deux autres : l'air, qui est celui de la vue, est aussi celui de l'ouïe et de l'odorat; le goût, comme le toucher dont il est une certaine espèce, a un milieu qui lui est uni. D'autre part, l'odorat ne sera pas sans objet : l'Église chante le très suave parfum

qu'exhalera le corps des élus. La louange vocale remplira le ciel : « les coeurs et les langues », dit saint Augustin, ne cesseront de célébrer les grandeurs de Dieu.

Il faut donc répondre que l'odorat et l'ouïe exerceront leurs fonctions vis-à-vis de leur objet. Le goût exercera la sienne, sans être impressionné cependant par l'action des aliments devenus inutiles; mais peut-être y aura-t-il une certaine humidité délicieuse de la langue.

SOLUTIONS : 1. Les qualités perçues par le toucher sont celles-là mêmes qui constituent le corps doué de sensibilité : ce sens exige donc, dans notre condition présente, une double impression, matérielle et immatérielle; aussi dit-on qu'il est le plus matériel de tous les sens, à cause de la prédominance de la première, qui, cependant, est accidentelle à la sensation tactile dont l'impression immatérielle est la cause propre. Celle-ci existera donc seule dans le corps des élus dont la première, comme on l'a dit, doit être exclue.

2. Si l'on entend par goût le sens des aliments, il n'agira pas; comme sens des saveurs, peut-être agira-t-il de la manière que nous avons dite.

3. Certains ont pensé que l'odeur n'est pas autre chose qu'une espèce d'émanation ou d'évaporation. Mais ce n'est guère croyable, puisque les vautours accourent de si grandes distances autour d'un cadavre, que celui-ci tout entier ne suffirait pas aux émanations nécessaires pour J atteindre aussi loin, en rayonnant dans toutes les directions. Il y a donc des cas où l'odeur ne produit dans le milieu et dans l'organe qu'une impression immatérielle, sans émanation qui les atteigne. Celle-ci, en effet, est requise parce que, dans les corps, l'odeur est imprégnée d'humidité et exige un certain dégagement pour être perceptible. Mais, l'odeur émise par les corps glorieux sera à son dernier état de perfection et produira une impression purement immatérielle. D'autre part, le sens de l'odorat n'aura alors aucun empêchement physiologique et percevra les odeurs jusque dans leurs nuances les plus subtiles.

4. Quoiqu'on l'ait nié, il faut affirmer que la louange vocale existera au ciel, mais ne fera sur l'ouïe qu'une impression immatérielle. Ce sens ne servira plus à l'enseignement, mais il s'exercera pour sa propre perfection et pour la joie des élus.

5. La lumière, si intense soit-elle, n'empêche pas l'impression immatérielle de l'espèce colorée, pourvu qu'elle demeure dans un milieu transparent : l'air, aussi lumineux qu'il soit, peut servir de milieu à la vue; plus il l'est, mieux l'objet est vu, à moins d'une faiblesse de l'organe. Dans le miroir exposé au soleil, ce n'est pas l'impression de l'objet qui fait défaut, mais sa réverbération par quelque chose d'obscur. Celle-ci est nécessaire pour que l'image y apparaisse; c'est pour cela que, dans un miroir, l'une des faces de la plaque de verre est enduite de tain. Les rayons solaires, tombant directement sur le miroir, dissipent cette obscurité et l'image reste invisible. - Puisque la gloire ne détruit pas la nature, la clarté dont jouiront les corps glorieux n'enlèvera pas à la prunelle sa transparence; au contraire, plus elle sera grande, plus la vue sera perçante.

6. Plus un sens est parfait, moindre est l'impression nécessaire à la perception de son objet. L'impression visuelle diminue avec l'angle de vision, qui devient d'autant plus petit que la distance est plus grande; celui qui a meilleure vue est donc capable d'apercevoir les objets sous un angle plus petit et à une distance plus grande. Les élus auront la vue tellement parfaite qu'une très légère impression lui suffira pour s'exercer; ils pourront donc voir sous un angle très petit et de très loin.

QUESTION 83 : LA SUBTILITÉ DU CORPS DES ÉLUS

Il s'agit maintenant de la subtilité des corps des élus.

On demande 1. La subtilité est-elle une propriété du corps glorieux ? - 2. Lui permet-elle d'être dans un lieu occupé déjà par un corps non glorieux ? - 3. Deux corps peuvent-ils, par miracle, occuper le même lieu ? - 4. Deux corps glorieux le peuvent-ils ? - 5. Le corps glorieux exige-t-il un lieu égal à lui-même ? - 6. Est-il palpable ?

ARTICLE 1 : La subtilité est-elle une propriété du corps glorieux ?

Objections : 1. Les propriétés de la gloire dépassent celles de la nature, autant que sa clarté dépasse celle du soleil. Si le corps glorieux était subtil, il le serait donc plus que les corps les plus subtils; « il serait plus subtil que le vent et l'air », ce qui est une hérésie condamnée à Constantinople par saint Grégoire, comme il le raconte lui-même.

2. La subtilité est une qualité des corps simples ou éléments, comme la chaleur et le froid. Mais ces deux qualités et les autres dans le corps glorieux, resteront ce qu'elles sont aujourd'hui, ou même seront ramenées à de plus justes proportions. Il en sera donc ainsi de la subtilité.

3. La subtilité vient de la raréfaction on appelle subtils les corps qui, à volume égal, ont moins de matière que d'autres, le feu moins que l'air, l'air moins que l'eau, l'eau moins que la terre. Or, le corps glorieux aura autant de matière et le même volume qu'aujourd'hui. Il ne sera donc pas plus subtil.

Cependant : 1. « Semé corps animal, dit saint Paul, il ressuscite corps spirituel. »

2. Plus un corps est subtil, plus il est noble. Or, le corps glorieux sera noble entre tous.

Conclusion : La subtilité d'un corps signifie premièrement son pouvoir de pénétration, « d'occuper un espace à cause de la petitesse et ténuité de ses éléments ». Ce pouvoir dépend de l'une ou l'autre de ces deux conditions : le peu de quantité, surtout en largeur et en épaisseur; la longueur n'y fait rien, puisque la pénétration, en ce cas, a lieu dans le sens de la longueur; - le peu de densité : on appelle subtiles les choses où la matière est raréfiée. Or, comme, dans ces choses, la forme domine plus complètement la matière, on a donc appelé subtils les corps les plus soumis à la forme et les plus perfectionnés par elle : par exemple; les corps célestes, ou encore, l'or, ou tout autre métal, quand il possède au plus haut point l'être et la vertu de son espèce. - Les êtres incorporels n'ayant ni quantité ni matière, on leur attribue la subtilité, non seulement à raison de leur substance, mais encore de leur puissance : un esprit subtil est celui qui pénètre jusqu'aux principes intimes et aux qualités cachées des choses; une vue subtile est celle qui aperçoit un objet très petit; et ainsi des autres sens.

Il n'est donc pas étonnant que la subtilité du corps glorieux ait été diversement comprise. Certains hérétiques, au dire de saint Augustin, lui ont attribué la subtilité dans le sens où elle convient aux purs esprits et ont prétendu que, à la résurrection, le corps deviendrait esprit, selon le mot de saint Paul entendu littéralement. - C'est impossible. D'abord, parce que le corps ne peut devenir esprit, puisqu'il n'y a pas de matière commune à l'un et à l'autre; ensuite, parce que, s'il en était ainsi, l'homme, naturellement composé d'une âme et d'un corps, ne ressusciterait donc pas; enfin, parce que, si ç'eût été la pensée de saint Paul, il aurait aussi bien pu dire que le corps ressusciterait âme, ce qui est évidemment faux.

C'est pourquoi certains hérétiques ont prétendu que, à la résurrection, le corps, demeuré corps, serait subtil par raréfaction et semblable au vent et à l'air, comme saint Grégoire le relate. C'est également impossible. Le corps du Christ ressuscité possédait cette prérogative au plus haut degré, et cependant on pouvait le toucher. De plus, le corps humain ressuscité sera semblable à celui du Christ dont il disait lui-même : « Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Or, la chair et les os sont incompatibles avec cette prétendue raréfaction.

Il faut donc attribuer au corps glorieux une autre espèce de subtilité, celle qui résulte de la perfection achevée du corps humain. Certains font dériver cette perfection de la quintessence ' qui prédominerait alors en lui. - C'est faux; d'abord parce que cette essence n'entre pas dans la composition du corps humain. Ensuite, à supposer qu'elle y entrât, il faudrait, pour qu'elle l'emportât sur les autres éléments, ou l'introduire dans de telles proportions que l'homme n'aurait plus ses dimensions normales, ou modifier la nature des éléments et ainsi la nature du corps, ou leur attribuer par là une propriété nouvelle et naturelle qui serait cause de la subtilité, propriété surnaturelle, ce que l'on ne saurait admettre.

La seule et véritable explication, c'est que cette perfection corporelle que nous appelons la subtilité, résultera du domaine de l'âme glorifiée sur le corps dont elle est la forme, domaine tel que le corps

glorieux pourra être dit spirituel, c'est-à-dire, entièrement soumis à l'esprit. Le corps est d'abord soumis à l'âme, comme la matière l'est à la forme, pour participer à l'être spécifique, à l'être humain; il lui est soumis ensuite, comme le mobile l'est à celui qui le meut, pour aider l'âme dans ses opérations. La spiritualité du corps glorieux a donc pour premier effet la subtilité, ensuite l'agilité et les autres prérogatives. L'Apôtre, en parlant de la « spiritualité » du corps ressuscité, a donc fait allusion à sa subtilité : tel est l'enseignement des Maîtres. Et saint Grégoire lui-même déclare que « ce qu'on appelle subtilité du corps glorieux est l'effet de la puissance spirituelle qui l'anime ».

Solutions : Elles viennent d'être données, puisque les trois difficultés procédaient de la subtilité par raréfaction, qui est hors de cause.

ARTICLE 2 : La subtilité permet-elle au corps glorieux d'être dans un lieu occupé déjà par un corps non glorieux ?

Objections : 1. « Le Christ transformera notre corps misérable, en le rendant semblable à son corps glorieux. » Or, le corps du Christ fut dans un lieu occupé déjà par un corps ordinaire, lorsque, « les portes étant fermées », il entra dans l'appartement où ses disciples étaient réunis.

2. Ce que peuvent les rayons solaires : être dans un lieu occupé déjà par un autre corps; les corps glorieux, dont l'excellence est encore plus grande puisqu'elle est suprême, le pourront aussi.

3. S'ils ne le pouvaient pas, ils ne pourraient donc pas traverser les cieux, « solides comme un miroir d'airain », dit Job, et parvenir au ciel empyrée.

4. Ils pourraient donc aussi rencontrer dans un autre corps un obstacle ou une prison.

5. Deux points, deux lignes, deux surfaces peuvent être en contact, c'est-à-dire, dans le même lieu. La nature du corps n'y répugne donc pas, et ce sera une qualité des corps glorieux.

Cependant : 1. « La différence numérique, dit Boèce, provient de la diversité des accidents. Trois hommes ne diffèrent ni par le genre, ni par l'espèce, mais par leurs accidents. Quand bien même nous ferions abstraction de tous les autres, chacun de ces trois hommes occupe un lieu différent, et il nous est impossible d'imaginer que ce lieu soit le même. » Placer deux corps dans le même lieu, ce serait donc les identifier.

2. Certains prétendent que les individus angéliques ne peuvent être distingués que par les lieux différents qu'ils occupent, et que leur création était donc impossible avant celle du monde. A plus forte raison faut-il dire qu'il est impossible à deux corps quelconques d'occuper même lieu.

Conclusion : Le corps glorieux ne pourrait avoir cette propriété que si la subtilité lui enlevait ce qui l'empêche de la posséder aujourd'hui. Certains attribuent cet empêchement à la corpulence, ou nécessité d'occuper un lieu, et prétendent que la subtilité la fera disparaître. C'est impossible pour deux raisons : 1^o la corpulence que la subtilité fera disparaître ne peut désigner qu'une imperfection, par exemple, un certain défaut de proportion et d'adaptation entre la matière et la forme. En effet, tout ce qui est requis pour l'intégrité du corps, que cela tienne à la forme ou à la matière, se retrouvera dans le corps ressuscité, et, par conséquent, la propriété d'occuper un lieu. Le plein étant le contraire du vide, la seule condition pour qu'un lieu soit vide, c'est qu'il ne soit pas occupé. Aristote définit le vide, « un lieu qui n'est pas occupé par un corps sensible », c'est-à-dire, un corps avec sa matière, sa forme, ses accidents naturels, en un mot, tout ce qui concourt à son intégrité. Or, il est évident que le corps glorieux sera un corps sensible, et même palpable; ni la matière, ni la forme, ni les accidents naturels, le chaud, le froid, etc., ne lui feront donc défaut. Sa subtilité ne l'empêchera donc pas d'occuper un lieu; car, ce serait folie d'affirmer que le lieu occupé par un corps glorieux est vide. – 2^o Empêcher un autre corps d'occuper un lieu est quelque chose de pins que de l'occuper soi-même. Supposons des dimensions séparées de la matière; elles n'occupent pas un lieu c'est pourquoi certains définissent le vide par des dimensions de ce genre indépendantes de tout corps sensible. Cependant Aristote n'admet pas la possibilité de la coexistence dans le même lieu de ces dimensions et d'un

corps sensible. - Ainsi donc, en supposant que la subtilité permît au corps glorieux de ne pas occuper un lieu, elle ne lui permettrait pas d'y coexister avec un autre corps.

Il semble donc bien que ce qui empêche le corps humain, dans son état actuel, d'être dans un lieu occupé par un autre corps, ne lui sera pas enlevé par la subtilité. Cet empêchement, c'est qu'un lieu lui est nécessaire, et un lieu distinct de tout autre : car, le seul obstacle à l'identité, c'est ce qui cause la diversité. Or, ce qui rend nécessaire que le corps ait un lieu à lui, ce n'est pas une qualité; ainsi, en faisant abstraction de toutes les qualités sensibles, la susdite nécessité demeure. Ce n'est pas non plus la matière, puisqu'elle n'exige un lieu que moyennant la quantité étendue ; ni la forme qui, à ce point de vue, dépend de la matière. En définitive, ce qui fait que deux corps doivent avoir chacun leur lieu, c'est la nature de la quantité étendue, qui se définit précisément par la propriété d'occuper un lieu. Deux lignes ou deux parties d'une même ligne doivent occuper deux lieux différents; autrement, l'addition d'une ligne à une autre ne rendrait pas celle-ci plus grande, ce qui est contre le sens commun. Il en va de même pour les surfaces et les corps mathématiques. Puisque la matière exige un lieu en raison des dimensions de sa quantité, il faut dire que, de même qu'il est impossible d'avoir deux lignes ou deux parties de ligne à moins qu'elles n'occupent deux lieux distincts, de même avoir deux matières ou deux parties de matière n'est possible qu'à cette condition. Enfin, puisque la distinction de la matière est le principe de la distinction des individus, Boèce déclare donc qu' « il nous est impossible d'imaginer deux corps dans le même lieu »; pour être plusieurs, les individus doivent différer au moins par là.

La subtilité n'enlève point au corps glorieux ses dimensions, ni, par conséquent, la nécessité d'avoir son lieu distinct de celui de tout autre corps. Elle ne lui permet donc pas d'être dans le lieu occupé déjà par un autre corps. Mais la puissance divine peut opérer ce miracle et lui accorder ce privilège comme un surcroît de gloire, de même qu'elle accorda à saint Pierre le privilège de guérir les malades par sa seule présence, en confirmation de la foi au Christ.

Solutions : 1. Ce phénomène ne fut point dû à la subtilité du corps du Christ ressuscité, mais à la puissance divine, « de même que, dans sa nativité, ce même corps sortit sans violence du sein virginal de Marie ».

2. La lumière n'est pas un corps : l'objection est donc sans portée.

3. Le corps glorieux traversera les sphères célestes, par un effet de la puissance divine, qui se prêtera à tous les désirs des élus.

4. Cette même puissance empêchera également tout ce qui pourrait être un obstacle ou un emprisonnement.

5. « Le point n'est pas dans le lieu », sinon par l'entremise du corps qu'il termine tout le lieu correspond à tout le corps, et son extrémité à celle du corps. Deux lieux peuvent avoir une extrémité commune, de même que deux lignes peuvent se terminer en un même point. Ainsi, quoique deux corps doivent occuper deux lieux différents, cependant il peut se faire que la même extrémité de ces deux lieux corresponde aux deux extrémités de ces corps. C'est ce qu'on exprime en disant que les extrémités de deux corps qui se touchent sont dans le même lieu.

ARTICLE 3 : Deux corps peuvent-ils, par miracle, occuper le même lieu ?

Objections : 1. Les contradictoires ne peuvent pas coexister, même par miracle. Deux corps ne peuvent donc être à la fois deux et un, ce qui arriverait, S'ils occupaient le même lieu, puisqu'ils auraient les mêmes dimensions, identiquement, et qu'avoir les mêmes dimensions, comme avoir la même et identique blancheur, ne saurait convenir qu'à un seul et même corps.

2. Un miracle ne peut contredire le et les premiers théorèmes géométriques, qui sont des conclusions infaillibles des principes universels et évidents. Or, si deux corps étaient dans le même lieu, il y aurait deux lignes droites entre un point et un autre; et, si ces corps étaient circulaires, ils se toucheraient non

pas en un seul point, mais en tous; ce qui est contraire aux théorèmes de la ligne droite et de la circonférence.

3. Il est impossible, même par miracle, qu'un corps n'ait qu'un lieu commun et pas son lieu propre. Or, si deux corps de différente grandeur sont dans le même lieu, le plus petit est contenu dans le plus grand qui occupe le lieu, à lui seul.

4. Il y a proportion entre le lieu et le corps qui l'occupe. Or, jamais un corps ne peut être en plusieurs lieux à la fois, même par miracle, à moins d'un certain changement, par exemple, la transsubstantiation eucharistique. Donc, jamais non plus, même par miracle, deux corps ne peuvent être dans un seul et même lieu.

Cependant: 1. La naissance de Jésus fut miraculeuse, et l'enfantement de Marie virginal.

2. Jésus entra dans le cénacle et apparut à ses disciples, les portes étant fermées.

Conclusion: A deux corps il faut deux lieux, parce que la pluralité de matière exige la pluralité de localisation. C'est pourquoi nous constatons que, lorsque deux corps fusionnent, l'être distinct de chacun est détruit et remplacé par un être nouveau, commun à tous les deux ensemble, comme il arrive pour les corps composés. Il est donc impossible que deux corps conservent leur dualité et occupent cependant le même lieu, à moins que chacun ne garde l'être distinct qui était le sien et grâce auquel il était lui-même « un être indivis en soi et divisé de tout autre ». De cet état distinct, les principes essentiels sont la cause prochaine, Dieu est la cause première. Or, celle-ci peut suppléer les causes secondes et, par exemple, faire - ce que seule peut faire, - qu'un accident existe sans sujet, comme dans l'Eucharistie. De même, la puissance divine, et elle seule, peut faire qu'un corps garde son être distinct de celui d'un autre, alors que sa matière se confond localement avec celle de cet autre. Il peut donc arriver, par miracle, que deux corps occupent le même lieu.

Solutions: 1. Cette objection est un sophisme. 1° Ou bien elle suppose à tort qu'il existe entre les surfaces opposées du lieu une dimension qui soit propre à celui-ci et avec laquelle se confondrait la dimension du corps localisé. Dès lors, les dimensions de deux corps localisés ensemble s'identifieraient en s'identifiant avec celle du lieu. Or, cela est faux. Il s'ensuivrait, en effet, que chaque fois qu'un corps change de lieu, il devrait se produire un changement dans la dimension de ce lieu ou celle de ce corps, car deux choses ne peuvent devenir une que par un changement dans l'une d'elles. Si, au contraire et en vérité, le lieu n'a pas d'autres dimensions que celles du corps localisé, l'objection ne prouve plus rien. - 2° Ou bien elle est une pétition de principe et signifie simplement que les dimensions du lieu, s'il en possédait en propre, seraient les mêmes que celles du corps localisé. Dès lors, dire que deux corps ont les dimensions d'un même lieu, c'est dire qu'ils l'occupent ensemble : ce qui est la proposition même qui est en cause.

2. La coexistence miraculeuse de deux corps dans le même lieu ne porte aucune atteinte ni aux premiers principes de la raison ni aux théorèmes de la géométrie. La quantité étendue diffère de tous les autres accidents en ce que, non seulement elle partage avec eux l'individuation et la distinction qu'elle tire, comme eux, de la matière, qui est leur commun sujet, mais encore elle possède un principe propre d'individuation et de distinction qu'elle tire de l'espace exigé par les parties qui la composent. Ainsi donc, on peut concevoir qu'une ligne est distincte d'une autre, ou parce qu'elle n'est pas dans le même sujet, ce qui ne s'applique qu'à une ligne matérielle; ou parce qu'elle n'occupe pas le même espace, ce qui s'applique aussi bien aux lignes mathématiques, qui font abstraction de la matière. Si donc on ne tient pas compte de celle-ci, deux lignes ne peuvent être distinctes que par le lieu qu'elles occupent; et il en est de même des points, des surfaces et de toutes les dimensions. Dès lors, la géométrie ne peut admettre l'addition d'une ligne à une autre, comme distincte de cette autre, qu'à la condition qu'elles n'occupent pas le même lieu. Mais, à supposer que, par miracle, il y ait pluralité de sujets et unité de lieu, on comprend qu'il puisse y avoir, occupant le même lieu, plusieurs points ou plusieurs lignes, puisqu'ils appartiennent à des sujets différents; donc aussi et par là même, deux lignes droites entre un point et un autre, ou deux circonférences tangentes en un point.

3. Dieu pourrait faire qu'un corps ne soit pas localisé. Mais, même en ce cas, un corps plus petit contenu dans le premier y aurait son lieu, déterminé par les parties de ce corps avec les quelles lui-même serait en contact.

4. Il est impossible, même par miracle, qu'un corps soit localisé en plusieurs lieux; le corps du Christ est dans l'hostie, mais sans y être localisé. Par contre, il est possible, par miracle, que deux corps soient dans le même lieu. La différence consiste en ce que être en plusieurs lieux à la fois nie « l'indivision en », qui est essentielle à l'individu : il serait, en effet, ici et là en même temps; être avec un autre corps dans le même lieu nie seulement « la division d'avec tout autre », qui n'est qu'une conséquence de l'individualité. La première affirmation serait donc une contradiction, comme serait de dire que l'homme n'est pas raisonnable; la seconde n'en est pas une. On ne saurait donc conclure de l'une à l'autre.

ARTICLE 4 : Deux corps glorieux peuvent-ils occuper le même lieu ?

Objections 1. Si un corps glorieux peut occuper le même lieu qu'un corps ordinaire, à plus forte raison le pourra-t-il, s'il s'agit d'un corps glorieux qui, à cause de sa subtilité, offre moins de résistance.

2. Les corps glorieux n'ont pas tous le même degré de subtilité. Celui qui est plus subtil peut donc occuper le même lieu qu'un autre qui l'est moins, puisqu'il peut faire de même avec un corps ordinaire.

3. Le ciel sera devenu subtil et comme glorifié. Mais le corps des élus pourra le traverser, donc occuper le même lieu, lorsque l'âme, parfaitement maîtresse de ce corps, voudra descendre vers la terre ou en remonter.

Cependant : 1. Les corps glorieux seront « spirituels », c'est-à-dire, semblables aux esprits sous certains rapports. Mais, quoiqu'un esprit et un corps puissent occuper le même lieu, deux esprits ne le peuvent pas. Donc deux corps glorieux ne le peuvent pas davantage.

2. La coexistence de deux corps dans le même lieu suppose la pénétration de l'un dans l'autre, donc, en celui-ci, une espèce d'imperfection qu'un corps glorieux ne saurait admettre.

Conclusion : . Ce n'est pas une propriété du corps glorieux de pouvoir occuper le même lieu qu'un autre corps, glorieux ou non. La puissance divine peut réaliser ce miracle. Mais il semble plus raisonnable qu'il ne se réalise pas pour deux corps glorieux : d'abord, parce que l'ordre normal exige leur distinction; ensuite, parce que l'un ne fera jamais obstacle à l'autre. Ils n'occuperont donc jamais le même lieu

Solutions 1 et 2. Ces deux objections supposent à tort que la subtilité du corps glorieux lui permet d'occuper le même lieu qu'un autre corps.

3. Les corps célestes et autres ne seront glorieux que par une certaine participation, mais nullement au sens propre où ce mot signifie les prérogatives dont jouiront les corps des élus.

ARTICLE 5 : La subtilité du corps glorieux l'affranchit-elle de la nécessité d'être dans un lieu semblable à lui-même ?

Objections 1. Le corps glorieux sera semblable à celui du Christ, qui n'est pas soumis à cette nécessité, puisqu'il est contenu tout entier dans l'hostie.

2. Si deux corps peuvent être dans le même lieu, il s'ensuit qu'un corps très grand peut occuper un lieu très petit. Or, on admet généralement qu'un corps glorieux pourra occuper le même lieu qu'un autre corps quelconque, donc, par le fait, un lieu quelconque, même très petit.

3. De même que la visibilité d'un corps dépend de sa couleur, de même, sa localisation dépend de sa quantité. Or, l'âme pourra rendre le corps glorieux visible ou invisible, à son gré, comme nous le

voyons dans le Christ ressuscité. Elle pourra donc aussi augmenter ou diminuer sa quantité et lui faire occuper un lieu plus grand ou plus petit.

Cependant : 1. Aristote déclare que tout corps qui est dans un lieu, occupe un lieu égal à lui-même. Or, le corps glorieux sera dans un lieu et occupera donc un lieu égal à lui-même.

2. Les dimensions du lieu et celles du corps qui l'occupe sont les mêmes. Si le lieu était plus grand que le corps, la même chose serait donc à la fois plus grande et plus petite qu'elle-même, ce qui est déraisonnable.

CONCLUSION : Un corps n'est en rapport avec le lieu que par les dimensions qui lui sont propres et qui sont comme épousées par le corps dans lequel il est localisé. Pour qu'un corps pût être dans un lieu plus petit que lui-même, il faudrait donc que sa quantité devînt plus petite. On ne peut concevoir cette diminution que de deux manières. 1 La matière reste la même, mais sa quantité varie. Certains l'ont admis et font dépendre cette variation, en plus ou en moins, de la volonté de l'âme qui commande à son gré au corps glorieux. C'est impossible. En effet, aucun mouvement ne peut porter sur les éléments intrinsèques d'un être, sans « une passion ou modification qui affecte sa substance même ». C'est pourquoi les corps célestes, qui sont incorruptibles, ne sont soumis qu'au mouvement local, extérieur à eux-mêmes. Un changement de quantité serait donc en contradiction avec l'impassibilité et l'incorruptibilité du corps glorieux. En outre, ce corps aurait donc une densité variable, puisque sa matière resterait la même avec un volume différent, ce qui est également inadmissible. - 20 La quantité du corps glorieux pourrait diminuer par une nouvelle disposition de ses parties qui rentreraient les unes dans les autres et pourraient se réduire à une quantité infinitésimale. Ceux qui admettent la coexistence dans le même lieu d'un corps glorieux et d'un corps ordinaire, l'attribuant à la subtilité, admettent également ce phénomène de compénétration, qui peut aller si loin, prétendent-ils, qu'un corps glorieux serait capable de passer tout entier par le pore le plus étroit d'un autre corps. C'est ainsi qu'ils expliquent la naissance du Christ et son apparition à ses disciples. Cette opinion est inadmissible. D'abord, la subtilité ne permet pas à un corps glorieux d'occuper le même lieu qu'un corps ordinaire, ni surtout qu'un autre corps glorieux, comme beaucoup le disent. De plus, pareille hypothèse est contraire à la condition normale du corps humain, qui exige que chacune de ses parties ait sa place déterminée et que toutes soient juxtaposées les unes aux autres. Un miracle même ne saurait donc la réaliser. Il faut donc conclure que le corps glorieux occupera toujours un lieu égal à lui-même.

Solutions : 1. Le corps du Christ n'est pas dans l'hostie comme dans un lieu.

2. Aristote base son argumentation sur la compénétration des éléments corporels, que nous avons déclarée contraire à la condition du corps glorieux.

3. Un corps est vu parce qu'il agit sur la vue. Etre vu, ou ne pas l'être, n'affecte donc en rien sa nature intime, et l'on peut admettre qu'il puisse être vu, ou ne pas l'être, au gré de la volonté. Mais la localisation n'est pas une action qui dépend de lui, en raison de la quantité, de la même façon que la vision dépend de lui, en raison de la couleur. Les deux cas sont donc dissemblables et l'argument ne conclut pas.

ARTICLE 6 : Lu subtilité rend-elle palpable le corps glorieux ?

Objections 1. « Ce qui est palpable est nécessairement corruptible », dit saint Grégoire. Or, le corps glorieux est incorruptible.

2. Etre palpable, c'est opposer une certaine résistance qui semble faire défaut au corps glorieux, puisque celui-ci peut être avec un autre corps dans le même lieu.

3. Etre palpable, c'est être tangible, ce qui suppose des qualités capables d'impressionner le sens du toucher, donc en excès par rapport à lui. Or, dans le corps glorieux, toutes les qualités seront ramenées à la plus parfaite égalité.

Cependant: 1. Le corps du Christ ressuscité était glorieux et en même temps palpable, comme il le disait à ses disciples, pour les convaincre qu'il n'était pas « un fantôme qui n'a ni chair ni os ».

2. Eutychès, évêque de Constantinople, se rendit coupable d'hérésie en affirmant, comme le rapporte saint Grégoire, que, « après la résurrection, le corps des élus sera impalpable ».

Conclusion: Tout corps palpable est tangible; mais la réciproque n'est pas vraie. Un corps tangible est celui qui possède des qualités capables d'impressionner le sens du toucher, tels l'air, le feu, etc.. Un corps palpable est celui qui résiste au toucher : l'air, qui n'oppose aucune résistance, mais se laisse traverser avec la plus grande facilité, est tangible mais non palpable. Pour être palpable, un corps doit donc réunir ces deux conditions : qualités sensibles et résistance. Les premières, le chaud, le froid, etc., ne se rencontrent que dans les corps lourds et légers, contraires les uns aux autres, et donc corruptibles; aussi, les corps célestes, incorruptibles par nature, sont visibles, mais ni tangibles, ni palpables. - Le corps glorieux est naturellement doué des qualités propres à impressionner le toucher; mais, parfaitement soumis à l'âme, il peut, au gré de celle-ci, agir ou ne pas agir sur ce sens. Il possède encore, et naturellement, la faculté de résister au corps qui voudrait le traverser, et donc de ne pas occuper le même lieu; comme aussi, par un miracle de la puissance divine dont l'âme dispose à son gré, il peut n'offrir aucune résistance et donc occuper le même lieu. Il est donc tout à la fois palpable par nature et impalpable par miracle. « Le Seigneur, dit saint Grégoire, se fit toucher par ses disciples lorsqu'il fut au milieu d'eux, les portes étant fermées, afin de leur montrer que, après sa résurrection, son corps était le même par la nature mais autre par la gloire ».

Solutions 1. Si l'incorruptibilité du corps glorieux venait de la nature de ses éléments, il serait corruptible du fait qu'il est palpable; mais elle vient d'ailleurs.

2. Le corps glorieux peut, par miracle, occuper le même lieu qu'un autre corps; mais il peut aussi lui résister, au gré de la volonté.

3. Les qualités tangibles, dans le corps glorieux, ne seront pas réduites à une moyenne matérielle, mais proportionnelle, c'est-à-dire, à la plus grande perfection convenable à chaque partie; ce qui rendra ce corps très agréable au toucher qui, comme toute puissance, éprouve du plaisir en ce qui lui est exactement proportionné, tandis que tout excès lui cause une souffrance.

QUESTION 84 : L'AGILITÉ DU CORPS DES ÉLUS

Il s'agit maintenant de l'agilité du corps des élus.

Trois demandes : 1. Le corps des élus sera-t-il doué d'agilité ? - 2. En useront-ils pour se mouvoir ? - 3. Leur mouvement sera-t-il instantané ?

ARTICLE 1 : Le corps des élus sera-t-il doué d'agilité ?

Objections : 1. S'il en était ainsi, les corps glorifiés n'auraient pas besoin « d'être portés sur les nuées à la rencontre du Seigneur », dit saint Paul; et portés « par les anges », ajoute la Glose.

2. L'agilité exclut l'effort. Mais l'âme imprimera au corps glorieux des mouvements contraires à celui qui lui est naturel, donc des mouvements qui exigeront un certain effort.

3. La sensibilité est plus noble et plus voisine de l'âme que le mouvement; cependant, on n'attribue au corps glorieux aucune propriété spéciale destinée à la rendre plus parfaite.

4. Dieu, par la nature ou par lui-même, donne à chaque être les organes adaptés à son mouvement, lent ou rapide. Or, les membres du corps glorieux seront semblables à ce qu'ils sont aujourd'hui. Son agilité sera donc aussi la même.

Cependant : 1. Saint Paul dit du corps des élus: « Semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force »; ce que la Glose interprète : « plein d'agilité et de vitalité. »

2. La lenteur est tout à fait opposée à la « spiritualité » que saint Paul attribue au corps glorieux.

Conclusion: Le corps glorieux sera absolument soumis à l'âme glorifiée, non seulement en ce sens qu'il n'opposera aucune résistance à sa volonté, car Adam innocent jouissait de ce privilège, mais parce que l'âme lui communiquera une certaine perfection, ou « prérogative », qui le rendra capable de cette soumission totale. Or, l'âme est unie au corps pour lui donner l'être et le mouvement. A ce double point de vue, le corps glorieux lui sera parfaitement soumis. Par la subtilité, il le sera comme à la forme dont il reçoit son être spécifique; par l'agilité, comme au principe de son mouvement par lequel il obéira docilement et promptement à toutes les impulsions et actions de l'âme.

Certains attribuent la subtilité à la quintessence; mais nous avons réfuté à plusieurs reprises cette théorie. Il est plus raisonnable de la faire dépendre de l'âme qui communique au corps la gloire dont elle jouit elle-même.

Solutions : 1. S'il en est ainsi, ce ne sera pas par impuissance, mais comme un témoignage de respect rendu au corps des élus par les anges et toutes les créatures.

2. Plus l'âme est maîtresse du corps, moins elle a de peine à lui imprimer un mouvement contraire à sa nature. C'est un fait d'expérience chez ceux dont la vigueur est plus grande ou le corps plus exercé. Ces deux conditions, d'âme et de corps, seront réalisées au plus haut degré chez les élus : le mouvement ne leur coûtera donc aucun effort; c'est ce qu'on appelle l'agilité.

3. Cette prérogative ne rend pas le corps apte seulement à se mouvoir, mais à sentir et, en général. à Servir parfaitement l'âme dans toutes ses opérations.

4. De même que la nature donne à certains animaux des organes adaptés à un mouvement plus rapide; de même, Dieu donnera au corps des élus non pas d'autres organes de locomotion, mais cette prérogative qui s'appelle l'agilité, au sens que nous avons dit.

ARTICLE 2 : Les élus feront-ils usage de leur agilité ?

Objections : 1. Le mouvement, qu'Aristote définit « l'acte d'un être imparfait », ne convient donc pas à la perfection du corps glorieux.

2. Le mouvement, ou recherche d'une fin, Suppose donc une certaine indigence. Mais le ciel, dit saint Augustin, « c'est la présence de tous les biens et l'absence de tous les maux ».

3. Il est plus excellent de participer la perfection divine sans mouvement qu'avec mouvement. Si donc il doit en être ainsi des corps célestes, à plus forte raison en sera-t-il ainsi des corps humains glorifiés.

4. « L'âme affermie en Dieu, dit saint Augustin, affermira par là même son propre corps. » Or, l'âme sera affermie en Dieu jusqu'à l'immobilité absolue.

5. L'excellence du lieu correspondra à celle du corps glorieux. Le Christ « a été élevé au-dessus des cieux », dit saint Paul: il est le premier « par le rang et par la dignité », ajoute la Glose. De même, chacun des élus occupera la place dont il est digne et qui sera un des éléments de sa gloire. Donc puisque, après la résurrection, les élus auront atteint le terme et que leur gloire demeurera invariable, chacun gardera, sans changement, la place qu'il aura méritée.

Cependant: « Ils courront, dit Isaïe, et ne se fatigueront point; ils marcheront et ne se lasseront point. » - Ils seront, dit la Sagesse, « comme des étincelles qui courent à travers le chaume ».

Conclusion: Il faut nécessairement un certain mouvement dans le corps glorieux. Celui du Christ est monté au ciel; ceux des élus y monteront aussi après la résurrection. Mais, alors qu'ils y seront, il est vraisemblable qu'ils se mouvront au gré de la volonté, aussi bien pour glorifier Dieu par l'exercice des facultés qu'ils posséderont, que pour charmer leurs regards par les magnificences de la création, miroir éclatant des perfections divines : les sens, en effet, même chez les élus, exigent la présence de leur objet. Cependant, ce mouvement ne diminuera en rien leur béatitude qui consiste dans la vision de

Dieu, dont ils jouiront partout où ils seront; il en sera d'eux comme des anges dont saint Grégoire dit: « Où qu'ils soient envoyés, c'est en Dieu qu'ils courent ».

Solutions : 1. Le mouvement local ne comporte qu'un changement extérieur, mais n'affecte en rien la constitution même d'un être. Celui-ci peut donc être parfait en lui-même; il n'est imparfait que par rapport au lieu; en ce sens que, étant dans un lieu, il est en puissance à un autre, puisqu'il ne peut être en plusieurs lieux à la fois, privilège réservé à Dieu. Ce défaut ne répugne donc pas à l'état de gloire, pas plus que d'être une créature tirée du néant.

2. Il y a deux espèces d'indigence : une indigence absolue et une indigence relative. La première a pour objet ce sans quoi l'on ne peut conserver son être ou sa perfection; elle ne s'applique donc pas au mouvement du corps glorieux; la béatitude lui suffit. La seconde a pour objet ce sans quoi l'on ne peut atteindre une fin aussi bien ou de la manière que l'on veut; elle s'applique au mouvement du corps glorieux dont les élus ont évidemment besoin pour manifester au dehors la force motrice qui est en eux. Il n'y a aucune difficulté à admettre de pareilles indigences dans le corps glorieux.

3. L'objection porterait si le mouvement était nécessaire au corps glorieux pour participer la perfection divine d'une manière de beaucoup supérieure aux corps célestes, ce qui est faux, C'est la béatitude qui leur donne cette participation. Le mouvement ne sert aux élus que pour manifester leurs énergies. Le mouvement des corps célestes, au contraire, ne pourrait manifester les leurs qu'en opérant des transformations dans les corps terrestres, ce qui serait incompatible avec l'état de l'univers après son renouvellement.

4. Le mouvement local, étant extérieur à l'être, ne diminue en rien la stabilité de l'âme établie en Dieu.

5. Le lieu plus ou moins élevé assigné aux élus est une récompense accidentelle. Cette récompense ne consiste pas à occuper ce lieu, qui n'exerce sur eux aucune influence, mais à en être dignes. Ils peuvent donc le quitter sans perdre pour cela leur bonheur.

ARTICLE 3 : Leur mouvement sera-t-il instantané ?

Objections : 1. Le mouvement de la volonté est instantané. Or, saint Augustin dit « L'âme n'aura qu'à vouloir être quelque part, et aussitôt le corps y sera. »

2. D'après Aristote, si un mouvement se produisait dans le vide, il serait instantané, puisqu'il n'éprouverait aucune résistance. Or, ainsi que nous l'avons dit, le corps glorieux n'en éprouvera aucune; son mouvement sera donc instantané.

3. L'énergie de l'âme glorifiée dépassera infiniment, peut-on dire, celle de l'âme non glorifiée. Le mouvement qu'elle imprimera à son corps devra, donc échapper au temps et être instantané.

4. Le mouvement qui parcourt, avec la même célérité, une petite ou une grande distance, est instantané. Or, tel sera celui du corps glorieux, au dire de saint Augustin, qui compare sa vélocité à celle du rayon lumineux.

5. Après la résurrection, « il n'y aura plus de temps ». Le mouvement du corps glorieux ne sera donc plus dans le temps, mais instantané.

Cependant : 1. Dans le mouvement local, l'espace, le mouvement et le temps ont la même divisibilité. Or, l'espace parcouru par le corps glorieux est divisible; donc, son mouvement l'est aussi et se mesure par un certain temps. Il ne peut donc pas être instantané, puisque l'instant est indivisible.

2. Il est impossible qu'une chose soit, en même temps, tout entière dans un lieu et partiellement dans un lieu et dans un autre; car il s'ensuivrait que l'une de ses parties occupe deux lieux à la fois, ce qui est impossible. Or, une chose qui se meut est partiellement au point de départ et partiellement au point d'arrivée, ou elle est tout entière, quand le mouvement est achevé. Elle ne saurait donc être à la fois en train de se mouvoir et au terme de son mouvement. Mais il en serait ainsi, dans l'hypothèse du mouvement instantané, qu'il faut donc refuser au corps glorieux.

Conclusion: Ce problème a reçu diverses SOLUTIONS. Certains prétendent que, semblable à la volonté, le corps glorieux passe d'un lieu à un autre sans franchir le milieu qui les sépare; son mouvement est donc instantané comme celui de la volonté. - C'est impossible. Le corps glorieux sera toujours un corps, sans jamais acquérir une nature purement spirituelle. De plus, c'est métaphoriquement que la volonté est dite se transporter d'un lieu à un autre, puisqu'elle n'y est pas contenue par elle-même; cela signifie simplement que son intention se porte vers un lieu après s'être portée vers un autre.

D'autres admettent bien que le corps glorieux, parce qu'il est corps, doit franchir le milieu et se mouvoir dans le temps mais, ajoutent-ils parce qu'il est glorieux, il peut s'en dispenser et se transporter instantanément - Cette opinion ne saurait être admise, parce qu'elle implique contradiction. Supposons un corps qui se meut de A à B. Quand il est tout entier en A, le mouvement n'est pas commencé; tout entier en B, le mouvement est terminé. Quand il se meut, puisqu'il faut bien qu'il soit quelque part, il est ou tout entier dans un lieu intermédiaire, ou partiellement dans ce lieu et l'un ou l'autre des deux extrêmes. A étant distant de B, ce corps ne peut être en partie dans A et en partie dans B, sans être dans le milieu, ce qui détruirait la continuité entre les deux parties de lui-même.

Il faut donc, s'il se meut entre A et B distants l'un de l'autre, qu'il soit successivement dans tous les lieux qui séparent A de B. Autrement, il faudrait admettre qu'il est passé de A à B sans se mouvoir, ce qui implique contradiction, puisque le mouvement local, c'est précisément le passage par tous les lieux qui séparent deux termes. Telle est la loi pour tout mouvement entre deux termes positifs. Il en va autrement, si l'un des termes est une simple privation, parce que, entre une affirmation et une négation, il n'y a pas de distance déterminée, mais celle-ci peut être plus ou moins grande selon ce qui prépare ou cause le changement; c'est pourquoi, même en ce cas, une action exercée précède le mouvement réalisé. Quant au mouvement des anges, il est étranger à la question, car ce n'est pas de la même manière qu'un ange et un corps sont dits être dans un lieu. En définitive, il faut conclure qu'il est absolument impossible qu'un corps se transporte d'un lieu dans un autre sans passer par tous les intermédiaires.

Cette conclusion est admise par d'autres qui n'en maintiennent pas moins le mouvement instantané du corps glorieux. Ils voient bien la difficulté, à savoir, que ce corps serait dans le même instant en plusieurs lieux, celui d'arrivée et tous les intermédiaires; mais ils croient pouvoir greffer sur l'identité réelle de l'instant une distinction de raison, comme pour le même point qui termine l)l lignes. - Cette distinction est factice. L'instant est la mesure réelle, et non logique, de son contenu. Une distinction logique, ou de pure raison, ne peut donc en faire la commune mesure de plusieurs choses qui ne sont pas simultanées; pas plus que, appliquée au point, elle ne peut y réduire des éléments éloignés les uns des autres.

La plus probable, c'est donc que le corps glorieux se meut dans le temps, mais un temps que sa brièveté rend imperceptible. Et cependant, un corps glorieux peut mettre moins de temps qu'un autre à franchir le même espace, car le temps, si minime qu'on le suppose, est divisible à l'infini.

SOLUTIONS : 1. «Quand il manque un rien, c'est comme si rien ne manquait », dit Aristote. Nous disons « Je le fais tout de suite », de ce que nous faisons avec un délai minime. C'est ce sens qu'il faut donner au texte de saint Augustin.

2. Cette assertion d'Aristote a été contredite. On a dit que la vitesse n'est pas proportionnée seulement à la résistance rencontrée, mais encore à l'espace parcouru. Le mouvement est plus ou moins rapide selon la force exercée par le moteur sur le mobile, même s'il n'y a pas d'autre résistance. Le mouvement d'un corps dans le vide ne serait donc pas instantané, mais, par suite de non-résistance extérieure, aucun temps ne s'ajouterait avec celui qui serait nécessaire au mobile, proportionnellement à sa force motrice. - Averroès critique et rejette cette idée, ou plutôt cette imagination, d'une addition quantitative et propose une autre explication. Il faut mettre ensemble toutes les résistances qui peuvent se rencontrer, qu'elles viennent du mobile lui-même ou de l'extérieur la lenteur sera d'autant plus grande que la force motrice sera moins capable de les vaincre. Le mobile résiste toujours à son moteur, puisque mouvoir et être mû, agir et pâtir, sont contraires. La résistance peut venir du mobile lui-même, s'il est prédisposé à un mouvement contraire à celui qu'on

lui impose, ou du moins s'il occupe un lieu contraire à celui vers lequel on l'achemine. Elle peut venir aussi d'ailleurs, c'est-à-dire, du milieu, comme dans le mouvement naturel des corps pesants. Enfin, elle peut venir à la fois de l'intérieur et de l'extérieur, comme dans les mouvements des animaux. Quand la résistance vient du seul mobile, comme dans les corps célestes, le mouvement a lieu dans le temps et dépend de la proportion entre la force motrice et le corps mù ce cas n'est pas visé par la proposition d'Aristote, puisque, même en l'absence de tout milieu, leur mouvement n'est pas instantané. Quand la résistance vient du seul milieu, c'est sur elle seule aussi que se mesure le temps : si le milieu est supprimé, tout obstacle le sera donc aussi et le mouvement sera instantané. Quand elle vient à la fois du mobile et du milieu, c'est aussi une double résistance qui influe sur le mouvement et le temps. - L'application de ces principes au corps glorieux est évidente. Ce corps n'éprouve aucune résistance de la part du milieu, puisqu'il peut occuper le même lieu qu'un autre corps et le traverser sans effort; mais lui-même, du fait qu'il est un corps et doit toujours occuper un certain lieu, oppose par lui-même une résistance à la force qui le meut; il est donc impossible que son mouvement soit instantané.

3. Quoique l'énergie de l'âme glorifiée soit incomparablement supérieure à celle de l'âme non glorifiée, elle n'est cependant pas infinie et ne saurait donc causer un mouvement instantané. Elle ne le pourrait pas non plus, alors même que son énergie serait infinie, à moins de supprimer radicalement toute résistance opposée par le mobile. Celle qui vient de l'inclination à un mouvement contraire pourrait être totalement vaincue par un moteur d'une énergie infinie; mais celle qui vient de l'espace ne saurait l'être qu'à la condition de soustraire le mobile corporel à la nécessité d'occuper un lieu et une position déterminés. En effet, de même que le blanc résiste au noir, et d'autant plus qu'il en est plus éloigné, de même, le corps résiste à un lieu du fait qu'il occupe un lieu opposé, et sa résistance est en proportion de la distance. Or, il est impossible de soustraire un corps à la nécessité d'occuper un lieu ou une position déterminés, à moins de lui enlever sa nature corporelle dont elle est la conséquence. Donc, aussi longtemps qu'il garde cette nature, son mouvement ne peut pas être instantané, quelle que soit l'énergie de son moteur; conclusion qui s'applique au corps glorieux, puisqu'il ne cessera jamais d'être un corps.

4. Saint Augustin parle d'une « égale célérité », parce que la différence sera imperceptible, comme le temps même nécessaire à ce mouvement.

5. Après la résurrection, il n'y aura plus le temps qui est le nombre du mouvement sidéral; mais il y aura toujours celui qui est le nombre de la succession essentielle à tout mouvement.

QUESTION 85 : LA CLARTÉ DU CORPS DES ÉLUS

Il s'agit maintenant de la clarté du corps des élus après la résurrection

On demande 1. Sera-t-elle une prérogative du corps des élus ? - 2. Pourra-t-elle être vue par un oeil non glorifié ? - 3. Ou, au contraire, le sera-t-elle nécessairement ?

ARTICLE 1 : La clarté est-elle une prérogative du corps glorieux ?

Objections 1. « Tout corps lumineux est composé de parties transparentes », dit Avicenne.

Or, beaucoup de parties du corps glorieux, la chair, les os, etc., ne sont pas transparentes, ni, par conséquent, lumineuses.

2. Un corps lumineux fait écran un astre en éclipse un autre; la flamme empêche de voir ce qui est derrière elle. Or, saint Grégoire dit que, « au ciel, l'épaisseur corporelle ne fera pas obstacle aux regards des élus ils pourront voir de leurs yeux la merveilleuse harmonie intérieure du corps humain ».

3. Selon Aristote, « la lumière est dans le diaphane indéterminé, tandis que la couleur est à la limite des corps ». Or, « la beauté, dont la proportion et le coloris sont les éléments », dit saint Augustin, ne saurait faire défaut au corps glorieux, qui ne peut donc pas être lumineux.

4. La clarté devrait être égale dans toutes les parties du corps glorieux, de même que toutes sont également impassibles, subtiles et agiles. Mais il semble bien que, au contraire, certaines devraient être plus éclatantes que d'autres : les yeux plus que les mains, les humeurs plus que la chair et les tendons.

Cependant: 1. « Les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père. » - « Ils brilleront, et, semblables à des étincelles etc. »

2. Le corps des élus, « semé dans l'ignominie, ressuscitera glorieux », dit saint Paul; ce qui signifie la clarté, puisqu'il vient de parler de celle des étoiles.

Conclusion: Il faut attribuer cette prérogative au corps des élus, puisque l'Écriture l'affirme, ainsi que nous venons de le dire. Certains veulent y voir un effet de la quintessence; mais nous avons, à mainte reprise, dénoncé l'absurdité de cette opinion. Il vaut donc mieux dire que la clarté aura pour cause le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps. Ce qu'un être reçoit, il le reçoit selon sa nature à lui, et non pas selon la nature de l'être qui le lui communique. La clarté, spirituelle dans l'âme, sera donc corporelle dans le corps, et, en lui comme en elle, proportionnée au mérite. La clarté du corps manifestera donc la gloire de l'âme, comme un vase de cristal reflète la couleur de l'objet qu'il renferme, dit saint Grégoire.

SOLUTIONS 1. Avicenne parle du corps dont la clarté dépend des éléments dont il est formé. Celle du corps glorieux dépend du mérite et de la vertu.

2. Saint Grégoire, commentant Job, compare le corps glorieux à l'or, à cause de son éclat, et au cristal, à cause de sa transparence. Il semble donc bien qu'il aura ces deux qualités à la fois. C'est la densité des éléments qui fait que leur éclat s'oppose à la transparence. Mais la clarté du corps glorieux n'aura pas sa cause en lui-même. Il pourra donc, comme le cristal, posséder tout ensemble densité et transparence. Certains veulent qu'il y ait ici une simple comparaison le corps glorieux laisse voir la gloire de l'âme, comme un vase de cristal laisse voir l'objet qu'il renferme. Mais la première explication convient mieux à la dignité du corps glorieux, et elle est plus conforme à ce que dit saint Grégoire.

3. La gloire du corps ne détruira pas sa nature, mais la perfectionnera. La couleur qui lui est naturelle demeurera donc, mais la gloire de l'âme y ajoutera un nouvel éclat; de même qu'on voit ici-bas la splendeur du soleil, ou toute autre cause interne ou externe, faire briller davantage les objets naturellement colorés.

4. La gloire de l'âme rejaillira sur chaque partie du corps de la manière convenable à celle-ci. Il est donc raisonnable d'admettre que chacune aura une clarté plus ou moins grande selon ses prédispositions naturelles. Il n'en va pas de même pour les autres prérogatives, car les différentes parties du corps s'y prêtent également.

ARTICLE 2 : La clarté du corps glorieux peut-elle être vue par un oeil non glorifié ?

Objections : 1. Il faut une proportion entre le sens de la vue et son objet. Or, il n'y en a pas entre l'œil humain non glorifié et la clarté de la gloire qui est d'une autre espèce que celle de la nature.

2. Le corps glorieux sera plus brillant que le soleil, qui brillera lui-même encore davantage qu'aujourd'hui. Or, l'œil humain n'est pas capable de contempler le soleil dans tout son éclat.

3. Un objet visible, placé devant un oeil sain, est nécessairement vu par lui. Or, les disciples virent le corps du Sauveur ressuscité sans en voir la clarté. C'est donc que la clarté du corps glorieux n'est pas visible pour l'œil humain.

Cependant: 1. Le Sauveur transformera notre corps misérable « en le rendant semblable à son corps glorieux », dit saint Paul; et la Glose ajoute « Nous aurons une clarté semblable à celle qu'il eut lui-même lors de sa transfiguration », clarté que ses disciples purent voir de leurs yeux.

2. Au Jugement, les impies seront torturés en voyant la gloire des justes, dont la clarté est un élément.

CONCLUSION : Certains ont nié la possibilité de cette vision à moins d'un miracle. Mais, pour admettre cette opinion, il faudrait, quand on parle du corps glorieux, donner au mot clarté un sens tout différent de celui auquel nous sommes habitués. En effet, la lumière est, par elle-même, de nature à impressionner la vue, comme la vue est, par elle-même, de nature à percevoir la lumière; les mêmes rapports existent aussi entre le vrai et l'intelligence, le bien et la volonté. Pour dire que la vue est absolument incapable de percevoir la lumière, il faudrait donc prendre le mot vue ou le mot lumière dans un sens tout nouveau. Il ne saurait en être ainsi quant à la question présente; car alors, nous dire que la clarté est une prérogative du corps glorieux ne nous apprendrait rien, pas plus que si l'on disait qu'il y a un chien dans le ciel, (en désignant la constellation ainsi nommée), à quelqu'un qui ne connaîtrait que le chien animal. Il faut donc conclure que la clarté du corps glorieux peut être vue par un oeil non glorifié.

SOLUTIONS 1. La clarté de la gloire a une autre cause que celle de la nature, mais elle n'est pas d'une autre espèce, ni donc sans proportion avec la vue.

2. Le corps glorieux ne peut agir ou pâtir que sous l'influence de l'âme. Une clarté intense qui émane de l'âme n'offense pas la vue, mais la délecte; au contraire, celle qui provient d'une cause naturelle brûle et désagrége l'organe visuel. Ainsi, la clarté du corps glorieux, quoiqu'elle dépasse celle du soleil, n'est donc pas de nature à blesser le regard, mais plutôt à le réjouir. C'est pourquoi l'Apocalypse la compare à l'éclat du jaspé.

3. C'est la volonté qui a mérité la clarté du corps. Celle-ci lui sera donc soumise, visible ou invisible à son gré : le corps glorieux pourra donc ou manifester ou dissimuler son éclat. Telle est l'opinion du Prévôtin.

ARTICLE 3 : Le corps glorieux est-il nécessairement vu par un oeil non glorifié ?

Objections : 1. Le corps glorieux sera lumineux. Or, il est de la nature de la lumière d'être vue et de faire voir.

2. Un corps qui empêche de voir ce qui est derrière lui est vu nécessairement et par le fait même. Or, il en est ainsi du corps glorieux, puisqu'il est coloré.

3. Comme la quantité, la visibilité est inhérente au corps. Donc celle-ci, pas plus que celle-là, ne dépend de la volonté.

Cependant : 1. Le corps des élus ressemblera à celui du Christ ressuscité, qui n'était pas nécessairement vu, puisque tout d'un coup les disciples d'Emmaüs ne le virent plus.

2. Le corps glorieux obéira parfaitement à l'âme il sera donc visible ou invisible au gré de celle-ci.

Conclusion: Un objet visible est vu par l'action qu'il exerce sur la vue. Mais cette action sur quelque chose d'extérieur à lui ne le change pas lui-même. Donc, sans perdre aucun des éléments de sa perfection, le corps glorieux peut être vu ou ne l'être pas. Donc, l'âme glorifiée a le pouvoir de rendre son corps visible ou invisible cette action, comme les autres, dépend d'elle. Autrement, le corps glorieux ne serait pas, vis-à-vis d'elle, l'instrument tout-à-fait obéissant qu'il doit être.

Solutions 1. Le corps glorieux sera maître de manifester ou dissimuler sa clarté.

2. La couleur d'un corps n'empêche sa transparence que si elle agit sur la vue, qui peut difficilement être impressionnée par deux couleurs à la fois de façon à voir parfaitement l'une et l'autre. Mais la couleur du corps glorieux agira ou n'agira pas sur la vue, au gré de l'âme, et pourra donc de même être opaque ou transparente.

3. La quantité est inhérente au corps glorieux, de telle sorte qu'elle ne puisse varier au gré de l'âme, sans un changement intrinsèque qui serait en contradiction avec l'impassibilité de ce corps. Il n'en va pas de même pour la visibilité. Sans doute, il ne dépend pas de l'âme que la qualité, qui en est le principe, soit ou ne soit pas; mais l'action de cette qualité, et donc le fait d'être visible ou de ne l'être pas, dépend de l'âme.

QUESTION 86 : L'ÉTAT CORPOREL DES DAMNÉS.

Il s'agit maintenant de l'état corporel des damnés.

On demande : 1. Ressusciteront-ils avec leurs difformités corporelles ? - 2. Leur corps sera-t-il corruptible ? - 3. Sera-t-il impassible ?

ARTICLE 1 : Les damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités corporelles ?

Objections : 1. La peine du péché ne peut cesser qu'avec sa rémission. Or, la mutilation est parfois un châtiment du péché, et on pourrait en dire autant de toutes les difformités corporelles. La résurrection ne les fera donc pas disparaître du corps des damnés, dont les péchés ne seront jamais remis.

2. De même que les élus auront tout ce qui peut rendre leur félicité parfaite; de même les damnés devront avoir tout ce qui peut porter leur malheur à son comble.

3. La résurrection ne remédiera pas au défaut d'agilité chez les damnés; donc, pas davantage, à leurs difformités.

Cependant : 1. « Les morts ressusciteront incorruptibles », dit saint Paul; et la Glose ajoute « tous les morts sans distinction, même les pécheurs, ressusciteront avec leurs membres au complet ».

2. La maladie émousse parfois la sensibilité et la douleur; de même la perte d'un membre ne lui permet plus de souffrir. Mais rien ne doit empêcher les damnés de souffrir dans leur corps tout entier.

Conclusion : On peut distinguer deux espèces de difformités corporelles. L'une résulte de l'absence d'un membre, d'une mutilation, qui détruit l'harmonie et la beauté du corps. Tout le monde affirme que le corps des damnés ne sera pas difforme de cette manière, puisque le corps humain, chez les méchants comme chez les bons, doit ressusciter tout entier. - L'autre résulte d'un désordre, ayant pour objet la quantité, la qualité, la disposition des membres et, en tout cas, nuisible à l'équilibre et à l'harmonie du corps tout entier. Sur cette espèce de difformités, comme les infirmités, fièvres, maladies, etc., qui en sont parfois la cause, saint Augustin n'a pas voulu se prononcer.

Certains ont été plus hardis et ont déclaré que les damnés ressusciteront avec elles, pour que rien ne manque au malheur suprême qu'ils ont mérité. - Cette opinion ne semble pas raisonnable. La réparation du corps humain vise sa perfection naturelle plus encore que son état antérieur; c'est pourquoi les enfants ressusciteront à l'âge de la pleine jeunesse. Dès lors, tout défaut corporel et toute difformité conséquente devraient disparaître à la résurrection, à moins, prétend-on, que le péché ne s'y oppose et en impose la réviviscence comme un châtiment. Mais « la peine doit correspondre à la faute »; et il pourrait donc arriver qu'un pécheur moins coupable souffrît de ces infirmités dont un autre plus coupable serait exempt : dès lors la mesure de son châtiment serait disproportionnée à celle de sa faute, et il semblerait plutôt qu'il fût puni pour des peines qu'il a déjà endurées en cette vie, ce qui est absurde.

Il est donc plus raisonnable de dire que le Créateur de la nature humaine la refera dans son intégrité. C'est-à-dire : tous les défauts et difformités corporels, fièvre, mal d'yeux, etc., ayant pour principe une corruption ou une débilité de la nature ou des principes naturels, seront éliminés par la résurrection; au contraire, les imperfections inhérentes au corps humain de par sa nature même, pesanteur, passibilité, etc., dont l'état de gloire délivrera le corps des élus, se retrouveront dans le corps des damnés.

Solutions : 1. Un tribunal ne peut infliger une peine que dans les limites de sa juridiction; c'est pourquoi les peines infligées au péché en cette vie sont temporelles comme elle et finissent avec elle. Ainsi donc, quoique le péché des damnés ne soit pas remis, il ne s'ensuit point qu'ils doivent subir les mêmes peines qu'ici-bas; la justice divine leur en réserve d'autres, plus truelles et éternelles.

2. Il n'y a point parité entre les bons et les méchants; car, quelque chose peut être absolument bon, mais rien ne peut être absolument mauvais. Le bonheur des élus exige l'absence de tout mal; mais le

malheur des damnés se saurait exiger celle de tout bien, car « le mal, s'il n'était que mal, se détruirait lui-même », comme le dit Aristote. Le malheur des damnés exige donc la présence d'un certain bien naturel, à savoir, la nature humaine, oeuvre du Créateur parfait, qui la leur rendra dans toute sa perfection spécifique.

3. L'absence d'agilité est une imperfection naturelle au corps humain; il n'en est pas ainsi d'une difformité.

ARTICLE 2 : Le corps des damnés sera-t-il incorruptible ?

Objections : 1. C'est impossible, puisqu'il sera composé d'éléments contraires, comme aujourd'hui; autrement, il ne serait plus le même, ni comme espèce, ni comme individu.

2. Son incorruptibilité viendrait ou de la nature, ou de la grâce et de, la gloire. Mais la première sera en eux la même qu'aujourd'hui, et les deux autres leur feront défaut.

3. Il ne semble pas raisonnable de soustraire ceux qui ont mérité le malheur suprême à la mort, qui est le plus grand des châtements.

Cependant : 1. Il est dit dans l'Apocalypse « En ces jours-là, les hommes chercheront la mort et ils ne la trouveront pas; ils souhaiteront la mort, et la mort fuira loin d'eux. »

2. Et dans saint Matthieu « Ceux-ci iront au supplice éternel »; ce qui suppose l'incorruptibilité corporelle de ceux qui y sont condamnés.

Conclusion : Comme tout mouvement exige une cause, un mouvement ou changement peut être supprimé si la cause fait défaut ou si quel que chose met obstacle à son action. Or, la corruption est une espèce de changement, et peut donc aussi être empêchée des deux manières qui viennent d'être dites. 1° En supprimant totalement sa cause; c'est ainsi que le corps des damnés sera incorruptible. En effet, le mouvement du ciel est la cause principale des altérations, et toutes les autres causes en dépendent; lorsqu'il aura cessé, après la résurrection, le corps humain ne subira donc plus aucune influence capable de l'altérer et finalement de le corrompre. Cette incorruptibilité corporelle des damnés servira la justice divine qui exige qu'ils vivent toujours pour être punis toujours, de même que la corruptibilité des êtres corporels en ce monde sert la Providence divine qui les renouvelle ainsi en les remplaçant les uns par les autres. - 2° En mettant obstacle à son action. C'est ainsi que le corps d'Adam était incorruptible : la grâce d'innocence empêchait en lui la lutte des éléments contraires et la dissolution qui en aurait été la conséquence. C'est ainsi que le sera, et mieux encore, le corps des élus, pleinement soumis à leur âme, et dans lequel se trouveront donc à la fois les deux modes d'incorruptibilité.

Solutions 1. Les éléments contraires dont sont formés les corps agissent sous l'influence du mouvement du ciel, et la corruption s'ensuit nécessairement, à moins qu'une énergie plus puissante n'y mette obstacle. Sans cette influence, ils ne sont plus des causes suffisantes de corruption, même dans l'ordre naturel. Les anciens philosophes ignoraient que le mouvement du ciel dût s'arrêter un jour; la corruption des corps composés d'éléments contraires était donc pour eux un principe universel et nécessaire.

2. Cette incorruptibilité sera naturelle, non par la présence d'un principe interne d'incorruption, mais par l'absence du premier principe externe de toute corruption.

3. La mort, en elle-même, est le plus grand des maux; mais, à un certain point de vue, elle peut être un remède aux maux que l'on souffre et que l'immortalité ne peut qu'aggraver. « Vivre, dit Aristote, paraît agréable à tous, parce que tout être désire être; mais à condition de l'entendre d'une vie qui ne soit ni mauvaise, ni diminuée, ni douloureuse. » De même donc que la vie en elle-même, quand elle est exempte de souffrance, est un bien, de même, la mort, qui prive de la vie, est, par elle-même, un mal et le plus grand des maux, parce qu'elle enlève le bien premier, qui est l'être, et avec lui, tous les autres; mais, quand elle met un terme à une vie misérable et tourmentée, elle est un remède aux maux que l'on endure et qui finissent avec elle. C'est ainsi que l'immortalité met le comble aux maux,

puisqu'ils ne finiront jamais. Si l'on regarde la mort comme une peine à cause de la douleur que ressentent les mourants, il n'est pas douteux que les damnés éprouveront sans répit des douleurs bien plus cruelles encore; ce sera donc, pour eux, comme une mort de tous les instants: « La mort les dévorera comme une proie », selon l'expression du Psalmiste.

ARTICLE 3 : Le corps des damnés sera-t-il impassible ?

DIFFICULTÉS : 1. « Toute passion (modification) qui s'accroît tend à détruire la nature », dit Aristote. De plus, « une destruction partielle, mais continue, d'un être fini, aboutit à sa totale corruption ». Or, on vient de prouver que le corps des damnés est incorruptible; il doit donc aussi être impassible.

2. Même conclusion tirée de la loi d'après laquelle l'agent tend à s'assimiler le patient : si le feu fait pâtir le corps des damnés, il finira par le consumer.

3. Les animaux que l'on dit capables de vivre dans le feu, comme la salamandre, n'en souffrent pas, puisque leur corps n'en subit aucune atteinte. Pour que le corps des damnés demeure incorruptible dans le feu de l'enfer, il faut donc qu'il n'en souffre pas, qu'il soit impassible.

4. Si le corps des damnés était passible, leurs souffrances surpasseraient toutes celles d'ici-bas, de même que la félicité des élus est incomparable. Mais nous voyons l'intensité de la douleur causer parfois la mort. A plus forte raison, le corps des damnés ne peut pas être à la fois passible et incorruptible.

Cependant : 1. A ces paroles de saint Paul « Nous serons transformés », la Glose ajoute « Nous seuls, les bons, serons transformés par la gloire et deviendrons immuables et impassibles ».

2. Le corps est l'auxiliaire de l'âme pour le mal comme pour le bien. Or, le corps partagera la récompense de l'âme; il doit donc partager aussi son châtiment, et, pour cela, être passible.

Conclusion : L'impassibilité dont il s'agit aura pour cause principale la justice de Dieu qui veut infliger aux damnés des peines éternelles, non sans adapter à cette fin les lois qui régissent l'action et la passion. En effet, pâtir signifie une modification éprouvée par le patient : ce qui peut avoir lieu de deux manières. Le patient peut recevoir de l'agent une forme, selon l'être matériel de celle-ci : telle, la chaleur que l'air reçoit du feu; on appelle cette manière passion naturelle. Il peut la recevoir immatériellement, selon son être intentionnel : telle, une couleur, la blancheur, par exemple, reçue dans l'air et dans l'œil ; c'est de cette manière que l'âme reçoit les similitudes des réalités, aussi l'appelle-t-on passion de l'âme. - Après la résurrection et l'arrêt du mouvement du ciel, il n'y aura plus d'altération ni donc de passion naturelle, et, en ce sens, le corps des damnés sera impassible aussi bien qu'incorruptible. Mais l'autre mode de passion demeurera : l'air sera illuminé par le soleil, et, par lui, la vue recevra l'impression des objets colorés. Le corps des damnés sera passible de cette manière : leur sensibilité s'exercera, donc ressentira la souffrance, sans pourtant que l'état naturel de leur corps soit modifié. Quant au corps des élus, quoiqu'il soit passif, en un certain sens, puisque leur sensibilité s'exercera, on ne doit cependant pas le dire passible, parce que jamais leur sensibilité n'aura pour objet quelque chose qui puisse les affliger ou les faire souffrir.

Solutions : 1. Aristote parle ici de la passion qui modifie l'état naturel du patient; le corps des damnés en sera indemne.

2. Le patient peut ressembler à l'agent ou parce que la même forme est de la même manière dans tous les deux, comme c'est la loi pour tous les agents univoques : le feu allume du feu, la chaleur cause de la chaleur; ou parce que la même forme est dans tous les deux, quoique d'une manière différente, comme c'est la loi pour tous les agents équivoques : la forme peut être spirituelle dans l'agent et matérielle dans le patient, par exemple, l'idée d'une maison et cette maison elle-même, ou, au contraire, matérielle dans l'agent et immatérielle dans le patient, par exemple, la couleur d'un mur et cette même couleur dans l'air qui la transmet et l'œil qui la reçoit. Ainsi en sera-t-il du feu et du corps

des damnés : ce qui est forme matérielle dans celui-là deviendra forme immatérielle dans celui-ci, qui sera donc assimilé sans cependant être consumé.

3 Aristote n'admet pas qu'un animal puisse vivre dans le feu. De son côté, Galien nie qu'aucun corps puisse résister au feu, quoique certains, l'ébène, par exemple, soient plus lents à subir son action. Ce que l'on allègue de la salamandre manque donc de justesse, car le feu finirait par la consumer, ce qui n'arrivera pas au corps des damnés. Il ne faudrait pas en conclure que ceux-ci ne souffrent pas; car, outre l'action naturelle, qui s'exerce sur l'organisme en bien ou en mal, il y a l'action immatérielle. Celle-ci met la sensibilité en rapport avec un objet sensible qui l'affecte agréablement ou douloureusement, selon qu'il lui est proportionné ou disproportionné, par exemple, des couleurs ou des voix, harmonieuses ou criardes.

4. La douleur ne sépare pas l'âme du corps, tant qu'elle reste dans la puissance de l'âme qui en est le sujet, mais seulement lorsqu'elle se communique au corps pour le modifier, comme nous voyons la colère l'échauffer ou la peur le glacer. Mais, après la résurrection, le corps ne sera plus soumis à des modifications de ce genre; et ainsi, quelque grande que soit la douleur, jamais elle ne séparera l'âme de son corps.

LE MONDE DES RESSUSCITÉS

QUESTION 87 : LA CONNAISSANCE QUE LES RESSUSCITÉS AURONT, AU JOUR DU JUGEMENT, DE LEURS MÉRITES ET DE LEURS DÉMÉRITES.

Nous nous proposons d'étudier maintenant ce qui suit la résurrection. Nous considérerons :

1. La connaissance qu'auront les ressuscités, au jugement dernier, de leurs mérites et de leurs démérites. - 2. Le jugement général, le temps et le lieu de sa réalisation. - 3. Les juges et ceux qui seront jugés. - 4. Sous quelle forme le juge viendra juger. - 5. L'état du monde et des ressuscités après le jugement.

Au sujet du premier point, trois questions se posent 1. Chaque homme connaîtra-t-il, au jugement, tous ses péchés ? - 2. Chacun pourra-t-il lire dans la conscience d'autrui tout ce qu'elle renferme ? - 3. Chacun pourra-t-il voir d'un seul regard tous les mérites et démérites ?

ARTICLE 1 : Chaque homme connaîtra-t-il, après la résurrection, les péchés qu'il a commis ?

DIFFICULTÉS 1. Il semble qu'après la résurrection chacun ne connaîtra pas tous les péchés qu'il a commis. Car tout ce que nous connaissons, ou bien est appréhendé nouvellement par un sens, ou bien provient du trésor de la mémoire. Mais les hommes, après la résurrection, ne pourront plus percevoir sensiblement leurs péchés, puisque ceux-ci seront du passé, alors que le sens ne saisit que le présent. D'autre part, beaucoup de péchés auront disparu de la mémoire du pécheur. Le ressuscité n'aura donc pas la connaissance de tous ses péchés.

2. Il est dit dans les Sentences : « Il y a des livres de la conscience dans lesquels on lit les mérites de chacun. » Mais on ne peut lire une chose dans un livre que si elle y est inscrite. Or il y a des inscriptions de péchés dans la conscience qui semblent consister seulement dans une culpabilité ou une tache, comme cela ressort d'un texte d'Origène sur ce passage de l'Épître aux Romains : « Le témoignage étant rendu... » Puisque la tache et la culpabilité de beaucoup de péchés auront été effacées par la grâce, il ne semble pas que quelqu'un puisse lire dans sa conscience tous les péchés qu'il a accomplis.

3. «L'effet croît avec sa cause. » La cause de la douleur des péchés dont le souvenir nous revient, c'est la charité. Puisque les saints qui ressuscitent possèdent une charité parfaite, ils devraient avoir une très vive douleur de leurs péchés, s'ils s'en souvenaient or cela ne peut être, puisqu'ils ne connaîtront plus ni douleur ni gémissement. Ils ne retrouveront donc plus le souvenir de leurs propres péchés.

4. Les ressuscités bienheureux se comporteront à l'égard des péchés commis autrefois comme les ressuscités damnés à l'égard du bien qu'ils auront fait. Or les ressuscités damnés ne semblent pas devoir connaître le bien qu'ils ont accompli autrefois, car cela allégerait beaucoup leur peine. Donc les bienheureux ne connaîtront pas non plus les péchés qu'ils auront commis.

Cependant: saint Augustin dit que « une force divine interviendra, qui rappellera à la mémoire tous les péchés. »

En outre, de même que le jugement humain s'appuie sur le témoignage extérieur, de même le jugement divin porte sur le témoignage de la conscience, selon ce verset des Rois « L'homme voit les choses qui paraissent au dehors, tandis que Dieu voit l'intérieur du cœur. » Mais on ne peut porter un jugement parfait sur quelqu'un que si les témoins ont déposé au sujet de tous les faits qui doivent être jugés. Dès lors, puisque le jugement divin est absolument parfait, il faut que la conscience garde toutes les choses sur lesquelles il doit porter. Ce jugement doit s'étendre à toutes les oeuvres, bonnes et mauvaises, s. Paul déclare : « Nous devons tous apparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun apporte toutes ses actions de la vie corporelle, bonnes ou mauvaises. » Il est donc indispensable que la conscience de chacun garde toutes les oeuvres qu'il a accomplies, bonnes ou mauvaises.

Conclusion: saint Paul dit « Au jour du jugement du Seigneur, la conscience de chacun lui rendra témoignage : ses pensées l'accuseront et le défendront. » En outre, en tout jugement, il faut que le témoin, l'accusateur et le défenseur connaissent les faits au sujet desquels on juge donc, dans ce jugement commun où seront appréciées toutes les oeuvres des hommes, il est indispensable que chacun connaisse toutes ses oeuvres. La conscience de chacun sera donc comme un livre conte nant tous ses actes, desquels résultera le jugement, de même que dans les jugements humains nous nous servons de registres.

Tels sont les livres dont parle l'Apocalypse « Les livres furent ouverts, ainsi qu'un autre livre, le Livre de Vie : et les morts furent jugés selon ce qui était écrit dans les livres, conformément à leurs actes. Saint Augustin affirme que par les livres ainsi ouverts « on désigne les livres saints du Nouveau et de l'Ancien Testament, dans lesquels Dieu expose les préceptes qu'il a ordonné d'accomplir s. Richard de Saint -Victor dit « Leurs cœurs seront comme des décrets canoniques. » Le Livre de Vie est, par contre, la conscience de chacun, livre unique puisque la force divine fait que les actions de chacun sont rappelées à sa mémoire. Cette force divine est appelée le Livre de Vie, On pourrait dire aussi que les premiers livres dont parle l'Apocalypse sont les consciences, tandis que le second serait la sentence du juge décrétée en sa sagesse.

Solutions : 1. Bien que les mérites et démérites s'échappent de la mémoire, cependant tous demeurent de quelque manière en leurs suites les mérites non détruits demeurent dans la récompense qui leur est donnée; les mérites perdus demeurent comme une faute d'ingratitude, qui vient de ce que l'homme a péché malgré la grâce reçue; les démérites non effacés par la pénitence demeurent dans l'obligation de la peine qui leur est due; les fautes effacées par la pénitence demeurent dans le souvenir de cette pénitence, qui subsiste ainsi que celui des autres mérites. Il y a donc en tout homme quelque chose qui peut rappeler à sa mémoire toutes ses oeuvres. Pourtant, comme dit saint Augustin, c'est surtout par l'action de Dieu que cette évocation s'accomplira.

2. Quelques souvenirs demeurent inscrits dans la conscience de chacun au sujet des actions accomplies. Il n'importe pas que ces souvenirs soient seulement ceux des actions coupables, comme nous l'avons dit plus haut.

3. Bien que la charité soit ici-bas une cause de regret du péché, cependant les saints dans la patrie seront tellement pénétrés de joie que la douleur n'aura plus de place en eux. C'est pourquoi ils ne souffriront plus de leurs péchés, mais se réjouiront plutôt de la miséricorde divine qui les a pardonnés.

De même que les anges actuellement se réjouissent de la justice divine, qui fait que ceux dont ils ont la garde et qui ont repoussé la grâce, tombent dans le péché, alors que pourtant les anges veillent avec sollicitude sur leur salut.

4. Les méchants connaîtront tout le bien qu'ils ont fait; mais loin d'atténuer leur douleur, cela l'augmentera plutôt, car on souffre d'autant plus qu'on a perdu plus de biens. Boèce dit que « la pire des infortunes est d'avoir été heureux ».

ARTICLE 2 : Chacun pourra-t-il lire dans la conscience d'autrui tout ce qu'elle renferme ?

DIFFICULTÉS : 1. Cela ne semble pas. La connaissance des ressuscités ne sera pas plus complète que celle des anges qu'il leur est promis d'égaliser. Mais les anges ne peuvent pas découvrir dans l'esprit l'un de l'autre ce qui dépend du libre arbitre ils ne le connaissent que par une communication verbale entre eux. Les ressuscités ne pourront donc pas apercevoir ce qui est contenu dans la conscience des autres.

2. Tout ce qui est connu l'est en soi, ou en sa cause, ou en ses effets. Les mérites ou démérites contenus dans la conscience de quelqu'un ne peuvent être connus : ni en eux-mêmes, parce que Dieu seul pénètre les coeurs et aperçoit leurs secrets; ni en leur cause, parce que tous ne verront pas Dieu qui seul peut agir sur le coeur, duquel procèdent les actes méritoires ou déméritoires; ni dans leurs effets, parce qu'il y a beaucoup de fautes dont ne demeurera aucun effet, ceux-ci étant supprimés par la pénitence. Donc tout ce qui est contenu dans la conscience de quelqu'un ne pourra pas être connu par un autre.

3. Saint Jean Chrysostome dit : « Si maintenant tu te souviens de tes péchés et les rappelles souvent en face de Dieu et pries à cause d'eux, ils seront vite effacés. Mais si tu les oublies, alors tu t'en souviendras malgré toi quand ils seront rendus publics et révélés en présence de tous, amis, ennemis et saints anges. Il en résulte que cette publication est le châtimement de la négligence par laquelle un homme omet de se confesser. C'est donc que les péchés confessés ne seront pas publiés.

4. C'est un réconfort pour un pécheur que de savoir qu'il a beaucoup de semblables dans son péché, et il en a moins de honte. Si donc chacun connaissait les péchés des autres, la honte de chaque pécheur en serait très diminuée, ce qui ne convient pas. Tous les hommes ne connaissent donc pas les péchés de tous les autres.

Cependant: au sujet de l'Épître aux Corinthiens, la Glose dit « Les choses accomplies et les pensées bonnes et mauvaises seront alors révélées à tous et connues.

En outre, les péchés passés de tous les justes seront effacés également pour tous. Or nous connaissons les péchés de certains saints comme de Marie-Madeleine, de Pierre et de David. Nous devons donc connaître également les péchés des autres élus et plus encore des damnés.

Conclusion: Au jugement dernier et universel, la justice divine doit apparaître à tous avec évidence, tandis que maintenant elle échappe à beaucoup. Or, la sentence qui condamne ou récompense ne peut apparaître juste que si elle est portée selon les mérites ou les fautes. Dès lors, de même que le juge et son assesseur doivent connaître les mérites de la personne jugée pour pouvoir prononcer une juste sentence, de même pour qu'une sentence se montre juste, il faut que les mérites de la personne jugée apparaissent à tous ceux qui connaissent la sentence. C'est pourquoi, puisque la récompense ou la condamnation est connue de chacun et aussi de tous les autres, il est nécessaire que celui qui est jugé ne retrouve pas seulement le souvenir de ses mérites et démérites, mais qu'il connaisse aussi ceux des autres.

Telle est l'opinion plus probable et plus commune. Pourtant le Maître des Sentences pense le contraire, c'est-à-dire que les péchés effacés par la pénitence n'apparaîtront pas aux autres hommes lors du jugement. Mais il en résulterait que les autres ne connaîtraient pas parfaitement la réparation

accomplie pour ces péchés : et cela réduirait beaucoup la gloire des saints, et la louange de Dieu qui a si miséricordieusement libéré les saints.

Solutions : 1. Tous les mérites et démérites de la vie terrestre composent une certaine somme pour la gloire ou l'humiliation de l'homme qui ressuscite. C'est pourquoi, en apercevant les actes extérieurs, il sera possible de tout découvrir dans les consciences, surtout grâce à l'action de la puissance divine, de telle sorte que la sentence du juge se révélera juste pour tous.

2. Les mérites ou démérites pourront être manifestés aux autres grâce à leurs effets, comme nous l'avons vu, ou aussi en eux-mêmes grâce à la puissance divine, bien que la puissance de l'intelligence créée n'y puisse parvenir.

3. La publication des péchés pour l'humiliation du pécheur est l'effet de la négligence commise par l'omission de leur confession. Mais la révélation des péchés des saints ne pourra pas être pour eux une source d'humiliation ou de honte : ce n'est pas pour Marie-Madeleine une source de confusion que de voir ses péchés racontés publiquement à l'église, car la honte est « la crainte de la diminution de sa renommée », chose qui, comme dit saint Jean Damascène, est impossible pour les bienheureux. Cette publication augmentera la gloire des élus à cause de la pénitence qu'ils ont faite pour leurs péchés c'est ainsi que le confesseur approuve celui qui confesse avec courage les grands crimes qu'il a accomplis. On dit que les péchés sont effacés en ce sens que Dieu ne les regarde plus pour les punir.

4. Quand le pécheur considérera les péchés des autres, cela ne diminuera en rien sa confusion, mais l'accroîtra plutôt, car il aura encore plus de honte de ses péchés en voyant la honte que les autres en ont. Si ici-bas la vue des péchés des autres diminue notre honte, c'est parce que nous les considérons selon le jugement des autres, que l'habitude rend plus large. Dans l'au-delà au contraire nous aurons la confusion de voir le jugement porté par Dieu, pleinement vrai pour tout péché, de nous ou de beaucoup d'autres.

ARTICLE 3 : Chacun pourra-t-il voir d'un seul regard tous les mérites et démérites de lui-même et des autres ?

Objections : 1. Il semble que non. Les choses que l'on considère chacune en parti Culier ne peuvent être vues d'un seul regard. Or les damnés considéreront leurs péchés un à un et les pleureront : la Sagesse leur fait dire par exemple « A quoi nous a servi notre orgueil ? » Ils ne verront donc pas tous leurs péchés d'un seul regard.

2. Aristote dit « Il n'est pas possible de saisir par l'intelligence plusieurs choses en même temps. » Or c'est par l'intelligence que nous connaissons les mérites et démérites, de nous-même et d'autrui. On ne pourra donc pas les connaître tous ensemble.

3. L'intelligence des damnés ne sera pas, après la résurrection, plus puissante que celle que possèdent maintenant les bienheureux et les anges, selon le mode naturel par lequel ils connaissent les choses par des espèces intelligibles innées. Mais dans cette connaissance, les anges ne voient pas plusieurs choses en même temps. Les damnés ne pourront donc pas, après la résurrection, voir en même temps toutes les actions passées.

Cependant : à propos de ce texte de Job « Ils seront couverts de confusion », la Glose dit « En apercevant le juge, tous leurs péchés apparaîtront au regard de leur esprit ». Or, ce juge, ils le verront en un instant. Ils verront donc de même tous les péchés qu'ils ont commis, ainsi que toutes les autres actions accomplies.

En outre, saint Augustin montre l'inconvénient qu'il y aurait à ce que, lors du jugement on doive lire un livre matériel dans lequel seraient inscrites les actions de chacun : nul ne pourrait concevoir la grandeur d'un pareil livre, ni le temps qu'il faudrait pour le lire. De même il serait impossible d'évaluer le temps requis pour qu'un homme considère tous ses mérites et démérites, ainsi que ceux des autres, s'il devait les voir successivement. On doit donc dire que chacun voit toutes ces choses en même temps.

CONCLUSION : A ce sujet, nous nous trouvons en face de deux opinions certains disent que tous les mérites et démérites, personnels et d'autrui, seront vus par chacun en un seul instant. Pour les bienheureux, il est facile de l'admettre puisqu'ils verront tout dans le Verbe de cette manière, il n'y a pas de difficulté à ce que plusieurs choses soient vues en même temps. Par contre, cela est plus difficile pour les damnés, puisque leur intelligence n'est pas élevée au point de pouvoir voir Dieu, et toutes choses en Lui.

C'est pourquoi, d'autres disent que les méchants verront en même temps, d'une manière globale, tous leurs péchés et ceux des autres. Et cela suffit pour constituer l'accusation nécessaire pour la condamnation ou l'absolution. Mais ils ne verront pas tous ces péchés en même temps d'une manière individuelle. Pourtant cela ne semble pas conforme à la pensée de saint Augustin, qui dit que toutes les actions seront énumérées dans un seul regard de l'esprit : ce qui est connu globalement n'est pas énuméré.

On peut donc adopter une solution intermédiaire chacune des actions sera vue, non pas en un seul instant, mais en un temps fort bref, grâce à l'action divine. C'est ce que dit saint Augustin « Elles seront vues avec une étonnante rapidité. » Cela n'est pas impossible, car dans le plus petit espace de temps, il y a une infinité d'instants possibles.

Cela résout les objections proposées.

QUESTION 88 : DU JUGEMENT GÉNÉRAL, DE SA DATE ET DE SON LIEU

Considérons le jugement général, en posant quatre questions 1. Doit-il avoir lieu ? - 2. Aura-t-il lieu oralement ? - 3. Sa date est-elle inconnue ? - 4. Aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat ?

ARTICLE 1 : Le jugement général aura-t-il lieu ?

Objections : 1. Il semble que non. Nahum déclare, selon la version des Septante : « Dieu ne jugera pas deux fois la même chose. » Or, ici-bas, Dieu juge chacune des actions des hommes, et aussitôt après la mort il attribue selon ses mérites; même en cette vie, il récompense ou punit certains hommes selon leurs oeuvres bonnes ou mauvaises. Il semble donc qu'il ne doive plus y avoir d'autre jugement.

2. Aucun jugement n'est précédé de l'exécution de sa sentence. Or la sentence du jugement divin au sujet des hommes, c'est l'admission dans le royaume, ou l'exclusion, comme dit saint Matthieu. Donc, puisque dès maintenant il y a des hommes qui entrent dans le royaume éternel tandis que d'autres en sont exclus pour toujours, il ne semble pas qu'il y aura un autre jugement.

3. La raison d'être d'un jugement c'est le doute au sujet de ce qui doit y être décidé. Mais la sentence de damnation pour les pécheurs ou de béatitude pour les saints est fixée avant la fin du monde.

CEPENDANT, nous lisons en saint Matthieu « Les hommes de Ninive se dresseront au jour du jugement contre cette génération, et la condamneront. » Il y aura donc un jugement après la résurrection.

En outre, nous voyons en saint Jean : « Ceux qui auront accompli de bonnes actions s'avanceront dans la résurrection pour la vie, ceux qui auront fait le mal ressusciteront pour le jugement. » Il semble donc qu'il doive y avoir un jugement après la résurrection.

CONCLUSION : De même que l'opération se rattache au principe des choses qui leur donne l'existence, de même le jugement se rattache au terme, par lequel les choses atteignent leur fin. Or on distingue deux sortes d'opérations de Dieu : l'une par laquelle il donne primitivement l'existence à chaque créature en instituant sa nature, et en déterminant ce qui doit contribuer à son achèvement. Après cette opération, la création, on dit que Dieu se reposa.

Il est une autre opération de Dieu, par laquelle il gouverne les créatures. Saint Jean dit : « Mon Père a travaillé jusqu'à maintenant, et moi aussi, je travaille. »

On peut aussi distinguer deux jugements de Dieu, mais dans un ordre inverse. L'un correspond à l'oeuvre du gouvernement, qui ne peut s'accomplir sans jugement par ce jugement chacun est jugé individuellement selon ses oeuvres, non seulement selon son point de vue propre, mais aussi selon sa relation avec le gouvernement de l'univers. La récompense de chacun sera donc diversifiée selon l'utilité des autres, comme dit saint Paul aux Hébreux, et les châtiments de l'un sont modifiés pour le bénéfice des autres. Il est donc nécessaire qu'il y ait un autre jugement, universel, correspondant, dans l'ordre inverse, à la première production des choses dans l'existence. De même qu'alors toutes les créatures procédèrent immédiatement de Dieu, de même l'achèvement suprême du monde s'accomplira quand chacun recevra finalement ce qui lui est dû selon lui-même.

C'est pourquoi au jugement général la justice divine apparaîtra manifestement au sujet de toutes les choses qui actuellement sont cachées : car parfois Dieu dispose main tenant d'un homme pour l'utilité des autres, d'une manière qui diffère de ce que semble raient exiger les oeuvres que nous le voyons accomplir. A la fin du monde aura lieu la séparation totale des bons et des méchants, parce qu'il n'y aura plus désormais d'occasion pour les méchants de progresser grâce aux bons, ni pour ceux-ci grâce aux méchants. C'est en vue de ce progrès que les bons sont ici-bas mêlés aux mauvais tandis que cette existence est gouvernée par la divine providence.

Solutions: 1. Tout homme est à la fois une personne distincte et une partie de tout le genre humain : il doit donc être l'objet de deux jugements. L'un, individuel, a lieu après la mort, quand il est traité selon ce qu'il a fait en sa vie corporelle, bien que pas totalement, puisqu'il ne possède plus son corps, mais seulement son âme. L'autre porte sur l'homme en tant que partie de tout le genre humain : de même qu'on dit que quelqu'un est jugé par la justice humaine quand celle-ci porte un jugement sur une collectivité dont il fait partie. Ainsi donc, au jugement universel de tout le genre humain, qui séparera totalement les bons et les méchants, chacun sera encore jugé. Dieu cependant ne jugera pas deux fois le même objet, car il n'infligera pas deux peines pour un seul péché : il achèvera dans le dernier jugement la peine qui dans le premier jugement n'avait pas été complètement infligée, puisque les damnés seront désormais tourmentés en même temps dans leur corps et dans leur âme.

2. La sentence propre du jugement général sera la séparation totale des bons et des méchants, qui n'était pas complète auparavant. Nous pouvons ajouter que même la sentence particulière de chaque homme n'aura pas entièrement précédé ce jugement : car d'une part les bons seront davantage récompensés après le jugement, par suite de l'adjonction de la gloire des corps ressuscités et de l'achèvement du nombre définitif des saints, et d'autre part, les méchants seront davantage tourmentés, par l'adjonction de la peine du corps et l'achèvement du nombre des damnés : en brûlant avec un plus grand nombre d'autres, ils en souffriront davantage.

3. Le jugement universel regarde plus directement la totalité des hommes que chacun de ceux qui sont jugés. Bien que, avant ce jugement, chaque homme ait la connaissance certaine de sa propre damnation ou de sa récompense, cependant, cette sanction ne sera pas encore connue de tous. Le jugement universel est donc nécessaire.

ARTICLE 2 : Ce jugement aura-t-il lieu oralement ?

Objections : 1. Il semble que les débats et la sentence doivent être oraux, puisque saint Augustin dit: « Combien durera ce jugement, c'est chose incertaine. » Ce ne serait pas incertain si les choses qui doivent être dites en ce jugement l'étaient seulement mentalement. C'est donc que ce jugement aura lieu oralement et non seulement mentalement.

2. Saint Grégoire dit : « Ceux-là entendront les paroles du juge, qui auront gardé foi en sa parole. » Il ne peut pas s'agir là de paroles intérieures, car au jugement tous entendront les paroles du juge, puisque les actes accomplis seront connus de tous, bons et mauvais. Il semble donc que ce jugement aura lieu oralement.

3. Le Christ jugera sous la forme humaine, pour qu'il puisse être vu corporellement par tous. Il semble donc qu'il parlera par la voix du corps, afin d'être entendu de tous.

Cependant : saint Augustin dit à propos du Livre de Vie dont parle l'Apocalypse : « Ce sera une certaine force divine qui fera que chacun retrouvera en sa mémoire toutes ses oeuvres bonnes et mauvaises, et les verra par une intuition rapide de l'esprit de sorte que cette connaissance accusera ou excusera sa conscience : c'est ainsi que tous et chacun seront jugés ensemble. » Mais si on discutait de vive voix les mérites de chacun, il serait impossible que tous et chacun soient jugés ensemble. Il ne semble donc pas que ces débats seront oraux.

En outre, la sentence doit être proportionnée au témoignage; or ce témoignage, accusant ou excusant, sera mental. Saint Paul dit aux Romains : « Leur conscience leur rendra témoignage, et leurs pensées s'accuseront ou se défendront l'une l'autre, en ce jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes. Il semble donc que la sentence et tout le jugement s'accompliront seulement mentalement.

CONCLUSION : Impossible de définir avec certitude ce qui est vrai à ce sujet. On estime pourtant plus probable que ce jugement tout entier : débats, accusations des méchants, témoignages favorables aux bons, sentence pour chacun, sera seulement mental. Si chacun des faits devait être narré oralement, cela exigerait une durée inestimable. Saint Augustin dit aussi : « Si on conçoit comme matériel le livre selon lequel tous seront jugés, qui pourrait en imaginer la hauteur ou la longueur, ou dire en combien de temps on pourrait lire un livre dans lequel seraient inscrites toutes les vies de tous ? » Or il faudrait autant de temps pour raconter verbalement les faits de chacun que pour les lire s'ils étaient matériellement inscrits dans un livre. Il est donc probable que ce dont parle saint Matthieu s'accomplira non pas oralement, mais mentalement.

Solutions : 1. Si saint Augustin dit : « qu'on ignore combien de jours durera ce jugement, » c'est parce qu'on ne sait pas s'il aura lieu mentalement ou oralement. En ce cas en effet, il exigerait un temps prolongé. Mentalement, il pourrait se faire en un instant.

2. Même si le jugement est seulement mental, ce texte de saint Grégoire peut se défendre. En supposant que tous connaissent leurs propres actions et celles d'autrui, grâce à une action divine, que l'Evangile nomme « parole », cependant, ceux qui auront eu la foi, conformément aux paroles de Dieu, seront jugés selon ces paroles. Car saint Paul dit aux Romains : « Quiconque a péché sous la loi, sera jugé selon la loi. » Il y aura donc une différence entre les croyants et ceux que nous nommons incroyants.

3. Le Christ apparaîtra dans son corps afin d'être reconnu par tous comme juge corporellement : cela peut se faire en un instant. Au contraire, la parole, qui est mesurée par le temps, exigerait une immense durée de temps si le jugement avait lieu oralement.

ARTICLE 3 : La date du jugement général est-elle inconnue ?

Objections : 1. Cela ne paraît pas. De même que les Pères saints attendaient le premier avènement du Christ, ainsi nous attendons le second. Or ces Pères connurent la date du premier avènement; ainsi que nous le voyons grâce au nombre de semaines annoncé par Daniel. C'est à cause de cela que le Christ reproche aux Juifs de n'avoir pas reconnu le temps de sa venue : « Hypocrites, vous voulez sonder le ciel et la terre; comment n'avez-vous pas recherché le temps de l'avènement du Messie ? » Il semble donc que doive nous être aussi indiqué le temps du second avènement par lequel Dieu viendra juger.

2. A travers les signes nous parvenons à la connaissance de ce qu'ils signifient. L'Ecriture nous propose de nombreux signes de l'approche du jugement futur. Nous pouvons donc par venir à la connaissance de sa date.

3. Saint Paul dit : « C'est pour nous que viendra la fin des siècles. » Et saint Jean : « Mes petits enfants, c'est la dernière heure. » Puisqu'un long espace de temps s'est écoulé depuis lors, il semble que nous puissions maintenant savoir que le dernier jugement est proche.

4. Le temps du jugement ne doit être caché que pour que chacun s'y prépare avec sollicitude, puisqu'il en ignore la date fixe. Mais cette sollicitude demeurerait même si on connaissait cette date, parce que pour chaque homme la date de sa mort personnelle est incertaine, « date, comme dit saint Augustin, à laquelle chacun vit son dernier jour, qui est en fait pour lui le dernier jour de ce monde. » Il n'est donc pas nécessaire que la date du jugement soit cachée.

Cependant: il est dit en saint Marc : « Ce jour ou cette heure nul ne le sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, sauf le Père. » Le Christ ne le sait pas en ce sens qu'il ne nous le fait pas savoir.

En outre, 5. Paul dit aux Thessaloniens : « Le jour du Seigneur viendra comme le voleur vient la nuit. ». Il semble donc que, comme la venue du voleur la nuit est tout à fait incertaine, ainsi le jour du jugement dernier soit tout à fait incertain.

Conclusion: Dieu est cause des choses par sa science. Il communique aux créatures soit la puissance de produire d'autres choses dont elles sont causes, soit la connaissance des autres choses. Dans ces deux sortes de communications, il se réserve certains pouvoirs. En effet, il accomplit certaines choses sans aucune coopération de créatures, et il connaît aussi certaines choses qu'il ne communique à aucune pure créature. Parmi celles-ci, il n'y en a pas qui doive être plus secrète que celles qui dépendent du seul pouvoir divin, sans aucune coopération de créature. Telle est la fin du monde, avec le jour du jugement. Le monde en effet finira sans l'action d'aucune cause créée, de même qu'il a été commencé par l'action immédiate de Dieu. Il convient donc que la connaissance de la fin du monde soit réservée à Dieu seul. C'est cette raison que le Seigneur lui-même semble apporter quand il dit : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a placés en son pouvoir, » comme pour signifier : qui sont réservés à son seul pouvoir.

Solutions 1. En son premier avènement, le Christ vint caché, selon ce mot d'Isaïe « Tu es vraiment un Dieu caché, Dieu sauveur d'Israël ». Pour qu'il puisse être reconnu par les croyants, il fallait prédéterminer une époque fixe. Mais dans le second avènement, il viendra manifestement. Le Psalmiste assure : « Dieu viendra manifestement. » Il n'y a donc point de possibilité d'erreur au sujet de cet avènement. Le cas est donc différent.

2. Saint Augustin dit « Les signes précurseurs indiqués dans l'Évangile n'ont pas tous trait à la seconde venue qui aura lieu à la fin du monde. Certains se rapportent à l'époque de la destruction de Jérusalem, qui a déjà eu lieu. D'autres, nombreux, ont trait à la venue quotidienne du Christ dans l'Église, qu'il visite spirituellement en habitant en nous par la foi et l'amour. » Les signes qui sont dans les Évangiles, concernant la dernière venue, ne suffisent pas pour permettre de reconnaître d'une manière précise le temps du jugement car les malheurs qui sont prédits comme annonçant le proche avènement du Christ ont existé dès l'époque de l'Église primitive, tantôt plus, tantôt moins. C'est pourquoi les jours des apôtres furent déjà appelés les derniers jours, comme nous le voyons dans les Actes, là où saint Pierre expose, en l'appliquant à son temps, le mot de Joël : « Il y aura dans les derniers temps... » Depuis lors, beaucoup de temps s'est écoulé, et les tribulations de l'Église furent tantôt plus fortes, tantôt moindres. On ne peut donc point déterminer le temps qui reste encore : ni le nombre de mois, ni d'années, ni de centaines ou de milliers d'années, comme dit saint Augustin. Bien qu'on croie qu'à la fin du monde ces malheurs augmenteront, on ne peut déterminer la quantité de ces maux qui précéderont immédiatement le jour du jugement ou la venue de l'Antéchrist. Dès l'époque de la primitive Église, il y eut des persécutions si graves, et une telle abondance de corruptions et d'erreurs, que certains attendaient comme proche ou même imminente la venue de l'Antéchrist, ainsi que nous le voyons dans l'Histoire ecclésiastique et dans le livre de saint Jérôme : « Des hommes illustres. »

3. On ne peut pas tirer une période déterminée de temps à partir d'expressions comme « Le dernier jour est venu » ou d'autres semblables, qu'on lit dans l'Écriture. Elles n'ont point pour but de signifier une période brève, mais d'indiquer la dernière phase du monde, qui sera comme un âge nouveau. On ne précise pas la durée de cet espace de temps, de même que la vieillesse, dernier âge de l'homme, n'est pas une période nettement marquée, puisque parfois elle dure autant que tous les âges précédents, et même plus, comme dit saint Augustin. C'est pourquoi, saint Paul écarte cette idée

fausse que quelques-uns ont tirée de ses paroles, croyant que « le jour du Seigneur était déjà tout proche ».

4. Même en reconnaissant l'incertitude de la date de notre mort, l'incertitude de celle du jugement nous incite doublement à la vigilance: d'abord parce que nous ne savons pas s'il tardera jusqu'au-delà de la fin de notre vie d'où une deuxième raison d'être vigilants. Ensuite parce que l'homme n'a pas seulement le souci de sa personne, mais aussi de sa famille, de sa cité, de son pays et de toute l'Église, qui durent au-delà de la limite d'une vie humaine. Or il faut disposer chacune de ces collectivités de sorte que le jour du Seigneur ne la trouve pas mal préparée.

ARTICLE 4 : Le jugement aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat ?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas que le jugement doive avoir lieu dans la vallée de Josaphat, ou dans ses environs. Il est indispensable, en effet, que tous ceux qui doivent être jugés se tiennent sur le sol, tandis que ceux-là seuls qui auront à juger se tiendront sur les nuées. Mais toute la Terre promise ne suffirait pas à contenir la multitude de ceux qui doivent être jugés. Le futur jugement ne pourra donc pas avoir lieu dans cette vallée.

2. Le Christ en tant qu'homme jugera dans la justice, lui qui a été injustement condamné dans le prétoire de Pilate, et qui a été victime de cette injuste sentence sur le Golgotha. Ce sont donc ces lieux-là qui devraient être désignés pour le jugement.

3. Les nuées proviennent de la condensation des vapeurs. Mais à la fin du monde il n'y aura plus d'évaporation ou de condensation. Il ne sera donc pas possible que « les justes soient enlevés sur les nuées au-devant du Christ dans l'air. » Bons et mauvais devront donc être sur terre, ce qui requiert un lieu beaucoup plus étendu que cette vallée.

Cependant: Joël dit : « Je rassemblerai toutes les nations, et je les conduirai dans la vallée de Josaphat : là, je discuterai avec elles. »

En outre, les Actes disent « Comme vous l'avez vu monter au ciel, vous l'en verrez descendre. » Or le Christ s'est élevé vers le ciel à partir du Mont des Oliviers, qui domine la vallée de Josaphat. C'est donc près de ces lieux qu'il viendra juger.

CONCLUSION : On ne peut pas savoir grand-chose de certain au sujet des modalités du jugement et de la façon dont les hommes s'assembleront. Il est pourtant probable, d'après les Ecritures, que le Christ descendra près du Mont des Oliviers, comme il s'en est élevé, afin de montrer que c'est lui-même qui est descendu après être monté.

Solutions : 1. Une grande multitude peut être contenue en un lieu restreint il suffit d'occuper autour de ce lieu autant d'espace qu'il en faut pour recevoir la multitude de ceux qui doivent être jugés. Il importe seulement qu'à partir de cet espace ils puissent tous voir le Christ qui est élevé dans l'air et brille d'une très grande clarté, qui le rend visible de loin.

2. Bien que le Christ, ayant été condamné injustement, mérite le pouvoir judiciaire, il ne l'exercera cependant pas sous son apparence de faiblesse, en laquelle il fut jugé, mais sous la forme glorieuse dans laquelle il est monté vers le Père. C'est pourquoi le lieu de son ascension convient mieux pour le jugement que celui de sa condamnation.

3. Les nuées dont on parle ici sont l'intense lumière qui resplendit des corps des saints, et non des évaporations dégagées de la terre et de l'eau. On pourrait dire aussi que ces nuées seront engendrées par la puissance divine pour montrer une certaine conformité entre la venue pour le jugement et l'ascension. Celui qui est monté sur la nuée revient pour juger sur la nuée. Les nuées, à cause de leur fraîcheur, peuvent indiquer aussi la miséricorde du juge.

QUESTION 89 : JUGES ET JUGÉS AU JUGEMENT GÉNÉRAL

Traitions maintenant de ceux qui jugeront et de ceux qui seront jugés au jugement général : 1. Y a-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ ? - 2. Le pouvoir judiciaire correspond-il à la pauvreté volontaire ? - 3. Les anges jugeront-ils ? 4. Les démons sont-ils exécuteurs de la sentence à l'égard des damnés ? 5. Tous les hommes comparaîtront-ils au jugement ? - 6. Y a-t-il des hommes bons qui seront jugés ? - 7. Et des hommes mauvais ? - 8. Les anges seront-ils aussi jugés ?

ARTICLE 1 : Y a-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ ?

Objections : 1. Il semble qu'il n'y en ait aucun. Dans saint Jean, nous lisons « Le Père a donné tout jugement au Fils, afin que tous l'honorent. » Cet honneur n'est dû à aucun autre que le Christ.

2. Celui qui juge a autorité sur ce qu'il juge. Or l'objet du jugement final, c'est-à-dire les mérites et démérites des hommes, n'est soumis qu'à l'autorité divine. Il n'appartient donc à personne de juger de ces

3. Ce jugement n'aura pas lieu oralement, mais mentalement, selon l'opinion plus probable. Mais la révélation faite aux coeurs des hommes, de leurs mérites et démérites, constituera en quelque sorte l'accusation ou la recommandation, ou même l'attribution de la peine ou de la récompense, ce qui équivaut à l'énoncé de la sentence. Or cela ne peut être accompli que par la puissance divine. Nul ne jugera donc que le Christ, qui est Dieu.

Cependant : nous lisons en saint Matthieu « Vous siégerez vous aussi sur douze sièges, jugeant les douze tribus d'Israël »

En outre, nous voyons dans Isaïe « Dieu viendra juger avec les anciens de son peuple. » Il semble donc que d'autres jugeront avec le Christ.

Conclusion : Juger peut s'entendre de diverses manières : D'abord causalement : on dit qu'une chose juge quand elle montre que quelqu'un doit être jugé de telle manière. C'est ainsi qu'on dit que certains sont jugés par une comparaison, en tant que par comparaison avec les autres, on voit comment ils doivent être jugés. Dans saint Matthieu, nous lisons : « Les hommes de Ninive se dresseront au jugement contre cette génération et la condamneront. » Cette manière de juger vaut aussi bien pour les bons que pour les méchants.

On juge aussi interprétativement : nous considérons comme faisant une chose ceux qui consentent à ce qu'elle se fasse. Ainsi ceux qui acceptent le jugement du Christ en approuvant sa sentence sont regardés comme jugeant avec lui. Ce sera le cas de tous les élus. C'est pourquoi la Sagesse dit : « Les justes jugeront les nations.

En un troisième sens, on dit que quelqu'un juge en tant qu'assesseur : parce qu'il a un comportement semblable à celui du juge, par exemple en siégeant en un lieu élevé comme lui ; c'est ainsi qu'on dit que les assesseurs jugent. Selon cette manière de parler, certains disent que les hommes parfaits, auxquels est promis le pouvoir judiciaire, jugeront par le fait seulement de siéger de manière honorable : ils apparaîtront, lors du jugement, supérieurs aux autres, en s'avancant au-devant du Christ, dans l'air. Pourtant, cela ne semble pas suffire pour réaliser la promesse du Seigneur : « Vous siégerez en jugeant » : il semble que le jugement doive s'ajouter au fait de siéger.

Il est un autre mode de jugement qui convient aux hommes parfaits, en tant qu'ils possèdent les décrets de la justice divine, en vertu desquels les hommes seront jugés : comme si on disait que le livre qui contient la loi, porte un jugement. L'Apocalypse dit : « Le jugement débute et les livres sont ouverts. » C'est de cette manière que Richard de Saint Victor explique le jugement : « Ceux qui prennent part à la contemplation divine, qui lisent chaque jour dans le livre de la sagesse, écrivent pour ainsi dire dans les volumes de leur coeur tout ce qu'ils saisissent par leur pénétrante intelligence de la vérité. » Il ajoute « Que sont les coeurs de ceux qui jugent, instruits divinement de toute vérité, sinon les décrets des canons ? »

Mais puisque juger comporte une action exercée sur un autre, on dit que juge, à proprement parler, celui qui profère une sentence au sujet d'un autre. Cela peut s'accomplir de deux manières. D'une part en vertu de sa propre autorité, et cela appartient à celui qui jouit d'une autorité et d'un pouvoir sur les autres qui lui sont soumis : il possède le droit de les juger; Dieu seul possède ce droit. D'autre part, juger peut consister à rendre publique une sentence portée par une autre autorité : c'est seulement l'énonciation d'une sentence déjà fixée. De cette manière les hommes justes jugeront parce qu'ils révéleront aux autres la sentence de la justice divine, afin qu'ils sachent ce qui est dû en justice à leurs mérites. Cette divulgation de la justice peut s'appeler jugement. C'est pourquoi Richard de Saint Victor dit : « Les juges ouvrent les livres de leurs décrets devant ceux qui sont jugés, quand ils admettent les inférieurs à inspecter leur propre cœur, en leur révélant leur manière d'apprécier les choses soumises au jugement. »

SOLUTIONS : 1. Cette objection vaut pour le jugement d'autorité qui n'appartient qu'au Christ seul.

2. Celle-ci aussi.

3. Il n'est pas exclu que certains saints révèlent des choses aux autres, soit par manière d'illumination, comme les anges supérieurs éclairent les inférieurs, soit par manière de conversation, comme les inférieurs parlent aux supérieurs.

ARTICLE 2 : Le pouvoir judiciaire appartient-il à la pauvreté volontaire ?

Objections 1. Il semble que non. Car le pouvoir de juger est promis seulement aux douze apôtres : « Vous siégerez sur douze sièges, en jugeant. » Puisqu'il y a des pauvres volontaires en dehors des apôtres, il semble que le pouvoir judiciaire ne leur soit pas accordé à tous.

2. Il est plus grand de sacrifier à Dieu son propre corps que les biens matériels. Or, les martyrs et les vierges offrent à Dieu le sacrifice de leur propre corps, tandis que les pauvres volontaires ne sacrifient que les biens matériels. Le privilège du pouvoir judiciaire semble donc convenir davantage aux martyrs et aux vierges.

3. A ce texte de saint Jean: « Moïse en qui vous espérez vous accuse », la Glose ajoute : « parce que vous n'avez pas cru à sa voix. » saint Jean dit plus loin : « Le discours que je vous ai fait jugera l'homme au dernier jour. » C'est donc que celui qui expose la loi ou exhorte en vue d'une instruction morale, jugera ceux qui les méprisent. Or cette mission est celle des docteurs. Il convient donc qu'ils jugent plutôt que les pauvres volontaires.

4. Le Christ, parce qu'il a été jugé injustement en tant qu'homme a mérité d'être le juge de tous les hommes dans sa nature humaine. Saint Jean: « Dieu lui a donné le pouvoir de juger parce qu'il est le Fils de l'homme. » Ceux qui souffrent persécution pour la justice sont, eux aussi, jugés injustement. Le pouvoir judiciaire leur convient donc mieux qu'aux pauvres.

5. Le supérieur n'est pas jugé par l'inférieur. Mais beaucoup de ceux qui usent licitement des richesses auront plus de mérites que bien des pauvres volontaires. Ceux-ci ne les jugeront donc pas.

Cependant: Nous lisons dans Job : « Il ne sauve pas les impies, et donne aux pauvres le pouvoir de juger. » Juger appartient donc aux pauvres.

En outre, à propos de saint Matthieu : « Vous qui avez tout quitté, etc. », la Glose dit « Ceux qui auront tout quitté et auront suivi Dieu, seront juges; ceux qui auront bien usé des biens légitimement possédés, seront jugés. »

Conclusion: Le pouvoir judiciaire est dû à la pauvreté spécialement pour trois motifs : Premièrement, par raison de convenance car la pauvreté volontaire est la vertu de ceux qui, méprisant toutes les choses du monde, adhèrent au Christ seul. Il n'y a donc rien en eux qui fasse dévier de la justice leur propre jugement. Ils sont donc aptes à juger, puisqu'ils aiment par-dessus tout la vraie justice.

Secondairement, par raison de mérite : car l'humilité appelle l'exaltation des mérites. Or, parmi les choses qui ici-bas font mépriser les hommes, la principale est la pauvreté. L'excellence du pouvoir

judiciaire est donc promise aux pauvres, pour que celui qui s'est humilié pour le Christ soit exalté. - Troisièmement, parce que la pauvreté dispose à juger dans la vérité. On dit en effet d'un saint qu'il juge, dans le sens que nous avons dit, parce qu'il a le cœur rempli de toute la vérité divine : il sera donc capable de la manifester aux autres.

Dans la marche progressive vers la perfection la première chose qu'on doit abandonner, ce sont les richesses extérieures car ce sont les derniers biens acquis. Or ce qui est le dernier dans l'ordre de la génération doit être le premier dans l'ordre de la destruction. C'est pourquoi parmi les béatitudes qui nous font progresser vers la perfection la pauvreté est placée la première. De la sorte, la pauvreté correspond au pouvoir judiciaire en tant qu'elle est la première disposition pour la perfection. Ce pouvoir n'est pas promis à tous les pauvres, même volontaires, mais à ceux qui, ayant tout quitté, suivent le Christ dans la perfection de la vie.

Solutions 1. Saint Augustin écrit : « Nous ne devons pas penser, parce qu'il est dit que les juges siégeront sur douze sièges, qu'ils ne seront pas plus de douze. Sinon, puisque nous lisons que Matthias fut nommé apôtre à la place de Judas le traître, nous devrions croire que Paul, qui a travaillé plus que les autres, ne siégerait pas pour juger. » « Ce nombre de douze signifie toute la multitude des juges; car les deux parties du chiffre sept, c'est-à-dire trois et quatre, si nous les multiplions font douze. » Or, douze est un nombre parfait, puisqu'il consiste en l'addition de deux six, qui est un nombre parfait.

On peut dire aussi que littéralement le Christ donne le chiffre des douze apôtres en désignant par eux tous leurs successeurs.

2. La virginité et le martyre ne disposent pas autant que la pauvreté à retenir en son cœur les décrets de la justice divine. Les richesses extérieures, par les soucis qu'elles donnent, étouffent la parole de Dieu comme il est dit en saint Luc.

On pourrait dire aussi que la pauvreté ne suffit pas, à elle seule, à mériter le pouvoir judiciaires mais elle est la première partie de la perfection qui le mérite. C'est pourquoi, parmi les choses qui suivent la pauvreté et tendent à la perfection on peut compter la virginité et le martyre, et toutes les œuvres de perfection. Elles ne sont pourtant pas aussi importantes que la pauvreté parce que le début d'une chose en est la partie principale.

3. Celui qui a enseigné la loi ou exhorté au bien jugera, causalement, en ce sens que les autres seront jugés en les comparant aux paroles qu'il a exposées. C'est pourquoi le pouvoir judiciaire ne répond pas proprement à la prédication ou à l'enseignement.

On peut aussi dire, selon certains, que le pouvoir judiciaire requiert trois choses d'abord le dépouillement des soucis temporels, pour que l'esprit ne soit pas empêché de recevoir la sagesse; ensuite une disposition consistant à connaître et à observer la justice divine; enfin le fait d'avoir enseigné aux autres cette justice. Ainsi l'enseignement est une perfection qui achève de mériter le pouvoir judiciaire.

4. Le Christ, en tant que jugé injustement, s'est humilié lui-même. « Il a été offert, parce qu'il l'a voulu. » Cette humilité mérite l'élévation au titre de juge, par lequel tout lui est soumis, comme dit saint Paul. C'est pourquoi le pouvoir judiciaire est davantage dû à ceux qui s'humilient volontairement, en rejetant les biens temporels, à cause desquels les hommes sont honorés par les mondains, qu'à ceux qui ne sont humiliés que par les autres.

5. Un inférieur ne peut pas juger son supérieur en vertu de son autorité propre, mais il le peut en vertu de l'autorité d'un être supérieur à tous deux, comme nous le voyons chez les juges délégués. Il n'y a donc pas d'inconvénients, si les pauvres reçoivent cette récompense, en quelque sorte accidentelle, à ce qu'ils jugent ceux-là mêmes qui possèdent un mérite supérieur à l'égard de la récompense essentielle.

ARTICLE 3 : Les anges doivent-ils juger ?

Objections : 1. Il semble que oui. Saint Matthieu dit : « Quand le Fils de l'homme viendra en sa majesté, avec tous les anges. » Or, il s'agit là de la venue pour le jugement : les anges aussi jugeront donc.

2. Les ordres des anges tirent leur nom de la charge qu'ils remplissent. Parmi eux se trouve l'ordre des trônes, qui semble se rapporter au pouvoir judiciaire le trône est en effet le siège du juge, le fauteuil du roi, la chaire du docteur. Il y aura donc des anges qui jugeront.

3. Il est promis aux saints qu'après cette vie ils seront égaux aux anges. S'il y a même des hommes qui auront le pouvoir de juger, à plus forte raison les anges l'auront-ils aussi.

Cependant: saint Jean dit : « Dieu a donné au Christ le pouvoir de juger parce qu'il est le Fils de l'homme. » Or les anges ne participent pas à la nature humaine. Donc pas non plus au pouvoir judiciaire.

En outre, le juge et son ministre sont deux êtres distincts. Les anges, lors du jugement, seront les ministres du juge, selon saint Matthieu « Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils recueilleront dans son royaume tous les scandales. » Ils ne jugeront donc pas.

Conclusion: Les assesseurs du juge doivent lui être conformes. Le droit de juger est attribué au Fils de l'homme afin qu'il apparaisse en sa nature humaine aux bons comme aux méchants, bien que toute la Trinité juge par son autorité. Il convient donc que les assesseurs de ce juge possèdent aussi la nature humaine, de manière à être vus par tous, bons et mauvais. Il n'appartient donc pas aux anges de juger, bien qu'on puisse dire que de quelque manière ils jugent aussi, en tant qu'ils approuvent la sentence.

Solutions : 1. La Glose ordinaire dit que les anges viendront avec le Christ lors du jugement, non comme juges, mais « pour être les témoins des actes humains, que les hommes ont accomplis, bons ou mauvais, tandis qu'ils étaient sous leur garde ».

2. Le nom de trônes est attribué aux anges en raison de ce jugement que Dieu ne cesse d'exercer en gouvernant toutes les créatures avec une parfaite justice : les anges sont de quelque manière les exécuteurs et les promulgateurs de ce jugement. Par contre le jugement que le Christ en tant qu'homme tiendra au sujet des hommes, requiert des assesseurs qui soient hommes.

3. L'égalité avec les anges est promise aux hommes quant à la récompense essentielle. Rien n'empêche par contre que les hommes puissent recevoir une récompense accidentelle qui ne sera pas donnée aux anges, par exemple l'auréole des vierges et des martyrs : de même pour le pouvoir judiciaire.

ARTICLE 4 : Les démons exécuteront-ils la sentence du juge à l'égard des damnés ?

Objections 1. Il semble que non, saint Paul dit : « Alors, le Christ expulsera toute principauté, puissance et vertu. » Il n'y aura donc plus de détenteurs d'autorité. Mais, exécuter la sentence du juge dénote une certaine autorité; les démons, après le jour du jugement ne seront donc plus les exécuteurs de la sentence du juge.

2. Les démons ont péché plus gravement que les hommes. Il n'est pas juste que ceux-ci soient tourmentés par eux.

3. Comme les démons ont poussé les hommes au mal, les anges les ont portés au bien. Récompenser les bons n'est pas la charge des bons anges : Dieu le fera sans intermédiaire. Punir les méchants ne sera donc pas non plus la charge des démons.

Cependant: les pécheurs se sont soumis au démon en péchant. Il est juste qu'ils lui soient soumis dans leurs châtiments, afin d'être punis par lui.

CONCLUSION : Le Maître des Sentences signale à ce sujet deux opinions l'une et l'autre semblent compatibles avec la justice divine. La première part de ce fait que, quand l'homme pèche, il se soumet

justement au démon; mais cette domination du démon est une chose en soi injuste. L'ordre de la justice divine qui demande la punition des démons, légitimerait cette opinion qui exclut que les démons, après le jour du jugement, dominent encore les hommes en leur appliquant leurs peines. L'opinion contraire s'attache plutôt à respecter la justice divine au point de vue des hommes qui doivent être punis.

Impossible pour nous de discerner la plus vraie de ces opinions. J'estime cependant plus vraisemblable que, de même qu'un certain ordre sera gardé à l'égard des élus, en ce sens que certains seront illuminés et perfectionnés par d'autres, et que l'ordre des hiérarchies célestes demeurera perpétuellement, de même un certain ordre sera conservé dans les châtiments, en tant que les hommes seront punis par les démons, afin que la disposition divine qui a institué des anges comme intermédiaires entre la nature humaine et la nature divine, ne soit pas totalement supprimée pour les damnés. De la sorte, de même que les bons anges transmettent aux hommes des illuminations divines, ainsi les démons sont les exécuteurs de la justice divine pour les méchants. Cela ne réduit en rien la peine des démons, car en tourmentant les autres, ils sont tourmentés eux-mêmes la société de ces malheureux ne diminue par leur malheur, elle l'augmente.

Solutions 1. La supériorité que le Christ supprimera est celle de ce monde ici-bas, des hommes sont supérieurs à d'autres hommes, et les anges aux hommes, et des anges à d'autres anges, et les anges aux démons, et certains démons à d'autres, et des démons aux hommes; et cela sert à conduire les autres à leur fin ou à les en détourner. Quand toutes choses seront parvenues à leur fin, il n'y aura plus de supériorité pour éloigner de la fin ou y conduire, mais seulement pour conserver dans la fin, bonne ou mauvaise.

2. Bien que le mérite des démons ne requière pas qu'ils dominent les hommes, parce que c'est injustement qu'ils se les ont soumis, cela est demandé par le rapport entre leur nature et celle des hommes. Denys dit

Les biens naturels demeurent intègres chez eux. »

3. Les bons anges ne sont pas la cause efficiente de la récompense principale des élus: ceux-ci la reçoivent directement de Dieu. Mais ils sont la cause de certaines récompenses accidentelles, en tant que les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs, et les hommes, au sujet de certains secrets divins, qui n'appartiennent pas à la substance de la béatitude.

De même, la peine principale du damné lui viendra directement de Dieu : c'est l'exclusion perpétuelle de la vision de Dieu. Mais il n'y a pas d'inconvénient à ce que d'autres peines, sensibles, lui soient infligées par les démons.

Il y a pourtant cette différence, que le mente fait monter, tandis que le péché accable. C'est pourquoi, puisque la nature de l'ange est plus élevée que celle de l'homme, certains hommes, à cause de l'excellence de leurs mérites, sont tellement élevés qu'ils dépassent l'élévation de la nature et de la récompense méritée par des anges : dès lors, il y aura des anges qui seront illuminés par des hommes. Mais aucun pécheur ne parviendra à cause de son degré de malice, à cette élévation qui est due aux démons en vertu de leur nature.

ARTICLE 5 : Tous les hommes comparaîtront-il en jugement ?

Objections : 1. Il semble que les hommes ne comparaîtront pas tous au jugement. Nous lisons en effet en saint Marc : « Vous siégerez sur douze sièges pour juger les douze tribus d'Israël. » Tous les hommes n'appartiennent pas à ces douze tribus. Il semble donc qu'ils ne viendront pas tous au jugement.

2. Le Psalmiste dit « Les impies ne ressusciteront pas pour le jugement. » Or, il y en a beaucoup. Tous les hommes ne comparaîtront donc pas.

3. Si quelqu'un est amené au jugement, c'est pour qu'on discute ses mérites. Mais il y a des hommes qui n'ont eu aucun mérite, par exemple les enfants morts en bas âge. Il ne sera donc pas nécessaire qu'ils comparaissent.

Cependant: les Actes disent que « le Christ a été institué par Dieu juge des vivants et des morts. » Ces deux catégories englobent tous les hommes, quelle que soit la manière de distinguer les morts des vivants. Tous les hommes viendront donc au jugement.

En outre, nous lisons dans l'Apocalypse : « Voici qu'il vient sur les nuées, et tout oeil le verra. » Ce qui ne serait pas si tous n'étaient pas présents.

Conclusion Le pouvoir judiciaire a été conféré au Christ homme en récompense de l'humilité manifestée dans sa passion. Il y répandu son sang d'une manière suffisante pour tous les hommes, bien qu'il n'ait pas réalisé en tous le salut, à cause des obstacles trouvés en certains. Il convient donc que tous les hommes soient rassemblés pour le jugement, afin de contempler son exaltation dans sa nature humaine, en laquelle il a été constitué par Dieu juge des vivants et des morts.

Solutions 1. Nous devons dire avec saint Augustin : « Ce n'est point parce qu'il est dit ' jugeant les douze tribus d'Israël que la tribu de Lévi, qui est la treizième, ne devrait pas être jugée, ou que le Maître jugerait seulement ce peuple et non pas les autres nations. » Par cette expression les douze tribus, toutes les nations sont désignées, parce qu'elles ont été appelées par le Christ au même sort que les douze tribus.

2. Cette proposition : « Les impies ne ressusciteront pas pour le jugement », si on l'applique à tous les pécheurs, doit être prise en ce sens qu'ils ne ressusciteront pas en vue de juger. Si on l'applique aux infidèles, elle signifie qu'ils ne ressusciteront pas pour être jugés, puisqu'ils « auront déjà été jugés ». Mais tous les hommes ressusciteront pour comparaître au jugement afin d'apercevoir la gloire de leur juge.

3. Même les enfants morts avant l'âge du discernement paraîtront au jugement, non pour être jugés, mais pour voir la gloire du juge.

ARTICLE 6 : Les bons seront-ils jugés en ce dernier jugement ?

Objections 1. Il semble qu'aucun des hommes bons ne sera jugé, car il est dit en saint Jean : « Celui qui croit en moi n'est pas jugé », et tous les bons croient au Christ.

2. Point de bonheur pour ceux qui sont incertains de leur béatitude. Saint Augustin prouve par là que les démons n'ont jamais été bien heureux. Or tous les saints sont bienheureux ils ont donc la certitude de leur béatitude. Puisqu'on ne juge pas ce qui est déjà certain, les bons ne seront pas jugés.

3. La crainte est incompatible avec la béatitude. Le jugement dernier, qui est dit très redoutable, ne pourrait avoir lieu sans provoquer la crainte de ceux qui doivent être jugés.

saint Grégoire, à propos de ce texte de Job

« Quand il aura été enlevé, les anges craindront », déclare « Pensons au trouble de la conscience des méchants, alors que même la vie des bons sera bouleversée. » Les bienheureux ne seront donc pas jugés.

Cependant: il semble que tous les bons seront jugés, car saint Paul dit aux Corinthiens : « Il faut que nous soyons tous présentés au tribunal du Christ, pour que chacun rapporte ce qu'il a fait de son propre corps, en bien et en mal. » Il s'agit bien là du jugement tous les bons seront donc jugés.

En outre, qui dit universel, dit toutes choses. Or ce dernier jugement s'appelle universel tous seront donc jugés.

Conclusion: Dans un jugement, il y a deux éléments les débats sur les mérites, et l'attribution des récompenses. Pour celle-ci, tous seront jugés, même les bons, puisque chacun recevra, par la sentence divine, un prix correspondant à son mérite. Mais les débats sur les mérites n'ont lieu que là où il

subsiste un mélange de bonnes et de mauvaises actions. Or, pour ceux qui édifient leur vie sur la base de la foi, avec de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, en se livrant totalement au service de Dieu, sans admettre aucun mélange considérable de culpabilité, il n'y a point place pour une discussion au sujet des mérites c'est le cas de ceux qui s'étant dépouillés totalement des choses du monde, « n'ont plus de sollicitude que pour Dieu seul ». Ceux-là seront sauvés, mais non jugés.

Par contre, ceux qui construisent sur la base de la foi, mais avec du bois, du foin et de la paille, c'est-à-dire qui aiment encore les choses du siècle, et se livrent à des affaires terrestres, tout en ne faisant rien passer avant le Christ, et en s'efforçant de réparer leurs péchés par des aumônes, ceux-là gardent un mélange de mérites et de culpabilités. Pour eux, il y a place pour une discussion au sujet de leurs mérites ils seront donc jugés, et pourtant sauvés.

Solutions : 1. La punition est l'effet de la justice, tandis que la récompense est celui de la miséricorde c'est pourquoi on attache de préférence au jugement, qui est un acte de justice, l'idée de punition; on en vient donc à parler de jugement pour dire condamnation. C'est en ce sens qu'on doit prendre le texte cité. Du reste la Glose le montre bien.

2. La discussion au sujet des mérites des élus n'est point pour enlever de leur cœur la certitude de la béatitude elle montre à tous d'une manière évidente la prééminence de leurs bonnes œuvres sur leurs fautes; la justice divine en est mieux démontrée.

3. Saint Grégoire parle des justes qui sont encore dans leur chair mortelle : il avait dit plus haut « Ceux qui auront été surpris dans leurs corps (par la fin du monde), bien que déjà forts et parfaits, cependant, parce qu'ils sont encore dans leurs corps, ne pourront pas, au milieu d'une telle vague de terreur, éviter toute épouvante. « Il est clair que cette terreur se rapporte au temps qui précédera immédiatement le jugement. Il sera absolument terrible pour les méchants, mais non pour les bons, qui ne se sentiront pas soupçonnés de mal.

Les arguments contraires valent pour le jugement en tant que répartition des récompenses.

ARTICLE 7 : Les méchants seront-ils jugés ?

Objections : 1. Aucun des méchants, semble-t-il, ne sera jugé. La damnation est certaine pour ceux qui meurent dans le péché mortel, comme pour les incrédules. Or nous voyons, en saint Jean, que, à cause de cette certitude de damnation, « celui qui ne croit pas est déjà jugé ». Pour ce même motif, aucun pécheur ne sera jugé.

2. La voix du juge est terrible pour ceux qu'il condamne. Mais nous lisons dans les Sentences, d'après saint Grégoire : « La parole du juge ne s'adressera pas aux incrédules. » Si donc elle s'adresse au contraire aux croyants condamnés, les incrédules tireraient avantage de leur incrédulité : c'est absurde.

Cependant: tous les méchants doivent être jugés, parce que le châtiment est infligé à chaque faute selon sa gravité cela n'est pas possible sans la détermination du jugement. Tous les méchants seront donc jugés.

Conclusion: Le jugement en tant que détermination des peines pour les péchés concerne tous les méchants. En tant qu'appréciation des mérites, il concerne seulement les croyants. Chez les incroyants, il n'y a pas le fondement de la foi son absence prive toutes les œuvres qu'ils accomplissent de la parfaite rectitude d'intention. Il n'y a donc pas pour eux un mélange de bonnes œuvres et de culpabilités qui exigerait une délibération. Mais les croyants, chez qui demeure le fondement de la foi, gardent au moins cet acte louable de leur foi : bien que non méritoire sans la charité, il reste pourtant en soi-même ordonné à un certain mérite il y a donc ici place pour une délibération. C'est pourquoi les croyants, qui ont été au moins numériquement citoyens de la cité de Dieu, seront jugés comme des citoyens, contre lesquels on ne peut porter sans discernement la sentence de mort. Au contraire, les incrédules seront condamnés comme des ennemis, qu'on extermine, chez les hommes, sans discuter leurs mérites

Solutions : 1. Ceux qui meurent en état de péché mortel, doivent manifestement être damnés. Mais ils ont peut-être commis des actions secondaires auxquelles serait attaché un certain mérite. Pour manifester la justice divine, il faut qu'une délibération ait lieu au sujet de leurs mérites, afin de montrer qu'ils sont justement exclus de la cité des saints, dont ils paraissent extérieurement être du nombre des citoyens.

2. Le discours du juge, si on le considère par rapport à chaque individu, ne sera pas dur pour les croyants sur ce point spécial qu'il manifestera qu'il y a en eux des côtés louables qui n'existent pas chez les incroyants : puisque « sans la foi il est impossible de plaire à Dieu ». Malgré cela, la sentence de condamnation, portée pour tous les pécheurs, sera terrible pour tous.

L'argument apporté en faveur du contraire valait pour le jugement de récompense.

ARTICLE 8 : Les anges seront-ils jugés au jugement dernier ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que oui, d'après saint Paul aux Corinthiens : « Ignorez-vous que nous jugerons les anges ? » Il ne peut s'agir là de notre état actuel : il doit donc être question du jugement dernier.

2. Dans Job, nous voyons au sujet de Béhémoth, ou Léviathan, c'est-à-dire du diable: « Il sera précipité à la vue de tous; » et dans saint Marc, le démon interpelle le Christ « Pourquoi es-tu venu nous perdre avant le temps ? » Et la Glose d'ajouter : « Les démons apercevant le Seigneur sur la terre, croyaient qu'ils seraient aussitôt jugés. » Il semble donc que le jugement final leur soit destiné.

3. 5. Pierre dit : « Dieu n'a point pardonné aux anges qui péchaient. Il les a réservés pour être jugés et livrés aux êtres hurlants de l'enfer et tourmentés dans le Tartare. » Il semble donc que les anges seront jugés.

Cependant : « Dieu ne juge pas deux fois le même objet. » Les mauvais anges ont déjà été jugés, selon ce mot de saint Jean : « Le prince de ce monde a déjà été jugé. » Les anges ne seront donc plus jugés.

En outre, la bonté ou la malice des anges est plus parfaite que celle des hommes sur la terre. Mais certains hommes, bons et mauvais, ne seront pas jugés, comme il est dit dans les Sentences. Les anges bons et mauvais ne seront donc pas jugés.

CONCLUSION : Le jugement en tant que délibération n'aura aucunement lieu pour les anges, bons ou mauvais : car on ne pourrait trouver rien de mal chez les bons ni de bon chez les mauvais. Par contre, si nous parlons du jugement en tant que rétribution, nous devons distinguer deux sortes de rétributions : l'une répond aux mérites personnels des anges: elle fut accomplie dès le début, quand les uns furent élevés jusqu'à la béatitude, et les autres noyés dans la misère. Il y a une autre rétribution qui correspond aux œuvres bonnes ou mauvaises accomplies grâce à l'intervention des anges : celle-là aura lieu au jugement dernier : les bons anges se réjouiront davantage du salut de ceux qu'ils auront portés aux actions méritoires, tandis que les mauvais anges seront davantage tourmentés par la chute des hommes méchants, qui auront été poussés par eux au mal. Donc, à proprement parler, il n'y aura point place au jugement dernier pour les anges, ni comme juges ni comme jugés, mais seulement pour les hommes. Cependant indirectement, le jugement regardera les anges, en tant qu'ils auront été mêlés aux actions des hommes.

Solutions : 1. Ce mot de l'Apôtre doit être appliqué au jugement de comparaison, car certains hommes seront trouvés supérieurs à certains anges.

2. Les démons eux-mêmes seront précipités, aux yeux des hommes, en ce sens qu'ils seront jetés pour toujours dans la prison de l'enfer sans avoir désormais la liberté d'en sortir celle-ci ne leur était accordée que tant qu'ils étaient ordonnés par la divine providence à éprouver la vie des hommes.

Cela vaut aussi pour la troisième difficulté.

QUESTION 90 : LA FORME SOUS LAQUELLE LE JUGE VIENDRA

Recherchons sous quelle forme le juge viendra juger : 1. Le Christ nous jugera-t-il sous la forme de son humanité ? - 2. Apparaîtra-t dans son humanité glorieuse ? - . Peut-on voir la divinité sans en être réjoui ?

ARTICLE 1 : Le Christ nous jugera-t-il sous la forme de son humanité ?

Objections : 1. Le Christ ne semble pas devoir nous juger sous cette forme, parce que le jugement requiert chez le juge l'autorité. Celle-ci est dans le Christ, à l'égard des vivants et des morts, en tant qu'il est Dieu comme tel, il est le Maître et le Créateur de toutes choses. C'est donc sous cette forme divine qu'il jugera.

2. Le juge a besoin d'un pouvoir invincible. L'Ecclésiastique dit « Ne cherche pas à devenir juge, à moins que tu aies le pouvoir de vaincre les iniquités. » Or, c'est en tant que Dieu que le Christ possède cette force invincible. Il jugera donc sous la forme de la divinité.

3. En saint Jean, il est dit : « Le Père a donné au Fils tout jugement, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. » Mais un honneur égal à celui du Père n'est pas dû au Fils selon sa nature humaine. Il ne jugera donc pas sous la forme humaine.

4. En Daniel, nous voyons ceci : « Je regardais jusqu'à ce que les sièges fussent disposés et que l'Ancien siègeât. » Les trônes désignent le pouvoir judiciaire. L'ancienneté est attribuée à Dieu, à cause de son éternité, selon Denys. Juger convient donc au Fils en tant qu'éternel, non en tant qu'homme.

5. Saint Augustin affirme : « Par le Verbe Fils de Dieu s'accomplit la résurrection des âmes. Par le Verbe devenu dans l'incarnation Fils de l'homme, se fera la résurrection des corps. » Le jugement final concerne plutôt l'âme que la chair. Il convient donc mieux au Christ de juger en tant que Dieu qu'en tant qu'homme.

Cependant: saint Jean dit « Il lui a donné le pouvoir de juger parce qu'il est le fils de l'homme. »

En outre, nous voyons dans Job « Ta cause a été jugée comme celle d'un impie (la Glose ajoute : par Pilate); c'est pourquoi tu recevras le jugement et la cause. » Et la Glose reprend « pour juger justement ». Mais le Christ a été jugé par Pilate selon sa nature humaine : c'est donc en elle qu'il jugera.

De même, juger appartient à qui a le droit de poser des lois. Or, c'est en apparaissant dans sa nature humaine que le Christ nous a donné la loi de l'Evangile. C'est donc en elle qu'il jugera.

Conclusion: Pour juger, on doit avoir autorité. Saint Paul dit aux Romains: « Qui es-tu donc pour juger le serviteur d'un autre ? » Le Christ a le pouvoir de juger en tant qu'il possède autorité sur les hommes, au sujet desquels aura lieu principalement le jugement final. Il est notre maître, non seulement en vertu de la création, parce que « le Seigneur lui-même est Dieu, lui-même nous a faits; nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes », mais aussi en vertu de la rédemption qu'il a réalisée en sa nature humaine. Saint Paul dit aux Romains : « Le Christ est mort et est ressuscité pour dominer les morts et les vivants. » Pour obtenir la récompense de la vie éternelle, les biens de la création ne nous suffiraient pas sans le bienfait de la rédemption, à cause de l'empêchement que le péché de nos premiers parents a inséré dans notre nature. C'est pourquoi, puisque le jugement final a pour but d'admettre certains hommes dans le royaume, tandis que d'autres en sont exclus, il convient que ce soit le Christ lui-même en sa nature humaine, grâce à laquelle l'homme est admis dans le royaume, qui préside ce jugement. C'est ce que signifient les Actes : « Lui-même a été institué par Dieu juge des vivants et des morts. »

En outre, grâce à la rédemption du genre humain, il n'a pas restauré seulement l'humanité, mais par cette restauration de l'homme, il a amélioré aussi toute la créature, universellement. Saint Paul dit aux Colossiens : « Pacifiant par son sang répandu sur la Croix, tout ce qui est sur terre et dans les cieux. »

C'est pourquoi, par sa passion, le Christ a mérité la domination et le pouvoir judiciaire, non seulement sur les hommes, mais sur toute créature. Saint Matthieu « Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. »

Solutions : 1. Le Christ, en vertu de sa nature divine, possède le pouvoir de dominer toutes les créatures, par droit de création. En sa nature humaine il possède le pouvoir de domination qu'il a mérité par sa passion. C'est comme une autorité secondaire et acquise tandis que la première est naturelle et éternelle.

2. Le Christ en tant qu'homme ne possède pas un pouvoir irrésistible qui résulterait de la puissance de l'espèce humaine. Pourtant, par suite d'un don de sa divinité, il possède ce pouvoir invincible jusqu'en sa nature humaine, en tant que toutes choses lui sont soumises, comme dit saint Paul aux Corinthiens et aux Hébreux. C'est pourquoi il jugera dans sa nature humaine, mais par sa puissance divine.

3. Le Christ n'aurait pas suffi à racheter le genre humain s'il avait été seulement homme. S'il a pu racheter le genre humain selon sa nature humaine et obtenir par là le pouvoir judiciaire cela manifeste qu'il est Dieu lui-même et doit être honoré autant que le Père, non pas comme homme, mais comme Dieu.

4. Dans cette vision de Daniel, il s'agit manifestement de la plénitude de l'ordre du pouvoir judiciaire. Elle réside d'abord, comme en sa source première, en Dieu lui-même, et plus spécialement dans le Père, qui est le principe de toute déité. C'est pour cela que le texte dit d'abord « L'Ancien siège. » Mais le pouvoir judiciaire a été transmis par le Père au Fils, non seulement éternellement en vertu de sa nature divine, mais même dans le temps, selon sa nature humaine, qui l'a méritée. C'est pourquoi la vision prophétique se poursuit « Et voici que sur les nuées du ciel il semblait que le Fils de l'homme venait, et parvenait jusqu'à l'Ancien, qui lui donna pouvoir, honneur et royaume.

5. Saint Augustin parle en vertu d'une certaine appropriation : il ramène les effets que le Christ a opérés dans la nature humaine, à des causes qui sont semblables de quelque manière. Par notre âme, nous sommes faits à l'image et la similitude de Dieu, tandis que par notre chair nous sommes de la même espèce que le Christ homme. C'est pourquoi il attribue à la divinité ce que le Christ a fait dans nos âmes, tandis qu'il attribue à sa chair ce qu'il a fait ou fera dans notre chair. Cependant sa chair, en tant qu'organe de sa divinité, selon l'expression de saint Damascène, produit aussi des effets dans nos âmes : comme dit saint Paul aux Hébreux : « Son sang a purifié nos consciences de nos œuvres de mort. » Ainsi le Verbe fait chair est cause de la résurrection de nos âmes. Des lors, même en sa nature humaine, il convient que le Christ soit le juge, non seulement des valeurs corporelles, mais des valeurs spirituelles.

ARTICLE 2 : Le Christ au jugement apparaîtra-t-il sous la forme de son humanité glorieuse ?

Objections : 1. Au jugement, il ne semble pas que le Christ apparaîtra sous la forme de son humanité glorieuse. A propos de saint Jean : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé », la Glose dit : « Car il viendra en cette même chair dans laquelle il fut crucifié. » Or il a été crucifié en une forme de faiblesse corporelle. C'est donc dans cette forme qu'il apparaîtra non sous une forme glorieuse.

2. Saint Matthieu dit : « Le signe du Fils de l'homme apparaîtra dans le ciel » : il s'agit du signe de la Croix. Saint Jean Chrysostome ajoute « Le Christ viendra juger en montrant non seulement les cicatrices de ses blessures, mais même la forme très ignominieuse de sa mort. » Il ne sera donc pas sous une forme glorieuse.

3. Le Christ se présentera au jugement sous une forme qui puisse être vue par tous. Sous la forme de son humanité glorieuse, il ne pourrait pas être vu par tous, bons et méchants, car l'œil non glorifié ne semble pas être adapté pour voir l'éclat d'un corps glorieux. Il ne se présentera donc pas sous cette forme.

4. Ce qui est promis aux justes à titre de récompense ne peut pas être accordé à celui qui n'est pas juste. Voir la gloire de l'humanité du Christ est promis aux justes comme récompense selon saint Jean : « Il entrera et sortira et trouvera des pâturages. » Saint Augustin l'interprète : « Ce sera la communion à la Divinité et à l'humanité. » Et Isaïe dit : « Ils verront le Roi dans sa splendeur. » Tous ne pourront donc pas voir au jugement la forme glorieuse du Christ.

5. Le Christ jugera dans la forme où il a été jugé. A propos de saint Jean « Ainsi le Fils vivifie qui il veut », la Glose dit « Dans la forme où il a été jugé injustement il jugera justement pour pouvoir être vu par les impies. » Puisqu'il a été jugé sous sa forme de faiblesse, c'est en celle-là qu'il apparaîtra au jugement.

Cependant : nous lisons en saint Luc « Ils verront le Fils de l'homme venir sur les nuées, avec grande puissance et majesté. » Majesté et puissance appartiennent à la gloire. C'est donc en sa forme glorieuse qu'il apparaîtra.

En outre, le juge doit dépasser ceux qu'il juge or les élus qui seront jugés par le Christ auront des corps glorieux. A plus forte raison, le juge lui-même se présentera sous sa forme glorieuse.

De plus, être jugé est un signe de faiblesse, tandis que juger marque l'autorité et la gloire. En son premier avènement, quand le Christ est venu pour être jugé, il apparut sous une forme de faiblesse. Au second avènement, quand il viendra pour juger, il apparaîtra sous sa forme glorieuse.

Conclusion : Le Christ est appelé « médiateur de Dieu et des hommes », parce qu'il répare pour les hommes et implore le Père, tandis qu'il communique aux hommes ce qui vient du Père : saint Jean dit : « Je leur ai donné la lumière que tu m'as donnée. » Il lui convient donc de communiquer avec chacun des termes qu'il unit : communiquant avec les hommes, il représente les hommes auprès du Père; communiquant avec le Père, il transmet ses dons aux hommes. Dans le premier avènement, il était venu pour réparer pour nous auprès du Père : il apparaissait donc sous notre forme d'infirmité. Dans le second avènement, il viendra pour accomplir la justice du Père parmi les hommes il devra alors manifester la gloire qui lui vient de la communion avec le Père; il se montrera donc sous la forme glorieuse.

Solutions : 1. Il se montrera dans la même chair, mais dans une autre manière d'être.

2. Le signe de la Croix apparaîtra au jugement pour manifester une infirmité passée, mais non plus actuelle par là il montrera la justice de la condamnation de ceux qui ont repoussé tant de miséricorde, et surtout de ceux qui ont injustement persécuté le Christ. Les cicatrices qui apparaîtront sur son corps ne seront pas un signe d'infirmité : elles seront les marques de la très grande force par laquelle le Christ dans sa passion et sa souffrance a triomphé de ses ennemis. Il manifestera aussi sa mort très humiliante, non pas en la présentant aux regards comme s'il la subissait maintenant, mais en portant les hommes à se souvenir de cette mort passée, par la présentation des traces de cette passion d'autrefois.

3. Le corps glorieux possède le pouvoir de se manifester ou non comme tel à un oeil non glorifié, comme nous l'avons vu. C'est pourquoi le Christ pourra être vu par tous en sa forme glorieuse.

4. La gloire d'un ami nous réjouit. Par contre la gloire et la puissance de celui que l'on hait est une grande source de tristesse. C'est pourquoi, tandis que la vision de la gloire de l'humanité du Christ sera une récompense pour les justes, elle sera un supplice pour ses ennemis. Isaïe : « Qu'ils le voient et soient confondus les dirigeants du peuple, et que le feu (c'est-à-dire l'envie) dévore tes ennemis. »

5. La forme signifie ici la nature humaine, en laquelle le Christ a été jugé et jugera. Elle ne vise pas la qualité de cette nature, qui ne sera pas infirme dans le juge comme elle l'était quand il fut jugé.

ARTICLE 3 : La divinité peut-elle être vue sans jouissance par les méchants ?

Objections : 1. Il semble que la divinité puisse être vue par les méchants sans en éprouver de joie. Il est en effet certain que les impies savent manifestement que le Christ est Dieu. Ils verront donc sa divinité, et pourtant ils n'en jouiront pas. Il pourra donc être vu sans joie.

2. La volonté perverse des impies n'est pas plus contraire à l'humanité du Christ qu'à sa divinité. Mais le fait de voir la gloire de son humanité sera pour eux une peine. A bien plus forte raison, s'ils voyaient sa divinité, ils en seraient plus attristés que réjouis.

3. L'affectivité ne suit pas nécessairement l'intelligence. Saint Augustin dit : « L'intelligence précède, et le sentiment suit plus tard ou pas du tout. » La vision appartient à l'intelligence et la joie à l'affectivité. Il pourra donc y avoir vision de la divinité sans joie.

. « Tout ce qui est reçu en quelqu'un est reçu selon le mode de celui qui reçoit, et non selon le mode de ce qui est reçu. » Tout ce qui est vu est reçu de quelque manière dans celui qui le voit. C'est pourquoi bien que la divinité soit elle-même source de très grande joie, cependant, si elle est vue par ceux qui sont accablés de tristesse, elle ne les réjouira pas, mais les contristera davantage.

5. L'intelligence est à l'égard de l'intelligible comme le sens à l'égard du sensible. Nous voyons dans l'ordre sensible que « pour un palais malade le pain devient désagréable, alors qu'il est agréable pour un palais sain, » comme dit saint Augustin. Il en va de même pour nos autres sens. Dès lors, puisque les damnés ont l'intelligence désordonnée, il semble que la Vision de la lumière incréée lui apportera plus de souffrance que de joie.

Cependant : nous lisons en saint Jean : « La vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi le vrai Dieu » : l'essence de la béatitude consiste donc en la vision de Dieu. Mais la notion même de béatitude inclut la joie. On ne peut donc voir la divinité sans en jouir.

En outre, l'essence même de la divinité est l'essence de la vérité : voir le vrai est pour tous une source de délectation ; « tous par nature désirent savoir, » comme dit Aristote dans les Métaphysiques. La divinité ne peut donc pas être vue sans joie.

De plus, si une vision n'était pas toujours source de joie, ce serait que parfois elle engendre la tristesse. Mais la vision intellectuelle n'est jamais attristante, parce que, comme dit Aristote, « il n'y a pas de tristesse opposée à la délectation que l'on a en comprenant. » Puisque la divinité ne peut être vue que par l'intelligence, il semble qu'elle ne puisse pas être vue sans joie.

Conclusion : En toute chose désirable ou délectable, on peut considérer deux aspects ce qui est désirable ou délectable, et ce qui est le motif de ce désir et de cette délectation. Boèce dit : « Ce qui est, peut contenir quelque chose d'autre que son être ; mais le fait d'être ne peut rien contenir d'autre que lui-même. » De même, ce qui est désirable ou délectable peut contenir quelque chose qui ne soit ni délectable ni désirable ; mais ce qui est le motif même de cette délectabilité ne peut rien contenir, en soi-même, à cause de quoi il ne serait ni délectable ni désirable. De même les choses qui sont délectables seulement par participation à une bonté qui est la raison pour laquelle elles sont désirables et délectables, peuvent, si on les perçoit, ne pas apporter de jouissance mais ce qui est bon en vertu de sa propre nature, il est impossible qu'en percevant son essence on n'en jouisse pas. Dès lors, puisque Dieu est essentiellement la Bonté en elle-même, il n'est pas possible de voir la divinité sans en jouir.

SOLUTIONS : 1. Les impies sauront manifestement que le Christ est Dieu, non en voyant sa divinité, mais grâce à des signes très manifestes de sa divinité.

2. On ne peut pas davantage avoir de la haine pour la divinité telle qu'elle est en elle-même, qu'on ne pourrait haïr la bonté elle-même ; mais la divinité peut devenir objet de haine pour certains à cause d'effets particuliers qu'elle produit, parce qu'elle agit ou qu'elle ordonne contrairement à leur propre volonté. Il est donc impossible que la vision de la divinité ne soit pas délectable pour quelqu'un.

3. Ce texte de saint Augustin doit s'appliquer quand ce que l'intelligence perçoit est bon par participation seulement, et non par essence, comme sont toutes les créatures : en elles il peut y avoir quelque chose qui n'émeut point l'affectivité. Ici-bas, Dieu même n'est connu que par ses oeuvres, et

l'intelligence ne parvient pas à la connaissance de l'essence elle-même de sa bonté. L'affectivité ne suit donc pas nécessairement la connaissance, comme elle le devrait si celle-ci pénétrait l'essence de Dieu, qui est la bonté même.

4. La tristesse n'est pas une disposition, mais plutôt une passion. Toute passion est supprimée par une cause plus puissante qui survient; elle ne peut chasser cette cause. C'est pourquoi, la tristesse des damnés disparaîtrait, s'ils voyaient Dieu en son essence.

5. Si un organe est indisposé, sa conformité naturelle avec l'objet qui devrait normalement le faire jouir, disparaît, et la jouissance est empêchée. Mais la mauvaise disposition des damnés ne peut supprimer la disposition naturelle foncière qui les orientait vers la bonté divine, dont l'image demeure toujours en eux. Le cas est donc différent.

QUESTION 91 : L'ÉTAT DU MONDE APRÈS LE JUGEMENT

Recherchons quel sera l'état du monde et des ressuscités après le jugement. Nous considérerons l'état du monde, puis des bienheureux et des damnés. A propos du monde, nous poserons cinq questions 1. Y aura-t-il une rénovation du monde ? 2. Le mouvement des corps célestes cessera-t-il ? - 3. Les astres seront-ils plus brillants ? - 4. Les éléments recevront-ils une plus grande clarté ? - 5. Les animaux et les plantes subsisteront-ils ?

ARTICLE 1 : Le monde sera-t-il renouvelé ?

Objections 1. Il semble qu'il ne le sera jamais. Rien n'arrivera que ce qui a déjà existé de quelque manière dans la même espèce de choses. L'Ecclésiaste dit : « Qu'est-ce qui a été ? sinon ce qui arrivera. » Or le monde n'a jamais eu d'autre état que celui dans lequel il est, quant à ses parties essentielles, ses genres et ses espèces. Il ne sera donc jamais renouvelé.

2. Une innovation est une altération. Mais l'univers ne peut être altéré car tout ce qui est altéré l'est en vertu d'une cause qui l'altère sans se modifier elle-même, tout en ayant un mouvement local; or on ne peut poser un tel être en dehors de l'univers. Il n'est donc pas possible que le monde soit renouvelé.

3. La Genèse dit que «Dieu se reposa le septième jour de toute l'oeuvre qu'il avait accomplie » et de saints auteurs commentent

« qu'il se reposa de la production de nouvelles créatures ». Mais dans cette première manière d'être les choses ne reçurent pas d'autre disposition que celle dans laquelle elles se trouvent maintenant en leur ordre naturel. Elles n'en auront donc jamais d'autre.

4. La disposition dans laquelle se trouvent maintenant les choses est naturelle. Si donc elles étaient changées en une autre, cette autre disposition ne leur serait pas naturelle. Or ce qui n'est pas naturel et est accidentel ne peut durer perpétuellement. La disposition nouvelle supposée devrait donc être ensuite enlevée au monde il y aurait une sorte d'évolution circulaire du monde, comme Empédocle et Origène le disaient; après ce monde, il y en aurait un autre, et puis de nouveau un autre.

La rénovation dans la gloire et la récompense donnée à la créature raisonnable. Là où il n'y a point de mérite, il ne peut y avoir de récompense. Les créatures insensibles n'ayant rien mérité, il semble qu'elles ne seront pas renouvelées.

Cependant: Isaïe dit : «Voici que je crée de nouveaux cieux et une nouvelle terre, et on ne se souviendra plus des précédents. » Et l'Apocalypse «J'ai vu un nouveau ciel et une nouvelle terre : le premier ciel et la première terre avaient disparu. »

En outre, l'habitation doit convenir à l'habitant. Le monde a été fait pour être l'habitation de l'homme. Il doit donc lui convenir. L'homme étant renouvelé, le monde doit l'être aussi.

De plus, « tout animal aime le semblable à lui-même » : il en ressort que la similitude est la raison de l'amour. L'homme a une certaine similitude avec l'univers : on dit qu'il est le monde en petit. Il aime donc naturellement le monde entier, et désire son bien. Pour satisfaire ce désir de l'homme, l'univers doit être amélioré.

Conclusion : On pense généralement que toutes les créatures corporelles ont été faites pour l'homme c'est pourquoi on dit que toutes lui sont soumises. Il y a deux manières de servir l'homme : d'une part en soutenant sa vie corporelle, d'autre part en facilitant son progrès dans la connaissance de Dieu, en tant que l'homme « à travers les choses créées découvre les choses invisibles de Dieu », comme dit saint Paul aux Romains. L'homme glorifié n'aura plus aucun besoin d'être servi de la première manière par les créatures puisque son corps sera tout à fait incorruptible, grâce à la puissance divine, qui opérera cela à travers l'âme, glorifiée immédiatement par Dieu. L'homme n'aura pas besoin d'être servi de la deuxième manière, dans sa connaissance intellectuelle, car les saints verront Dieu immédiatement dans son essence. Mais l'oeil de chair ne pourra point parvenir à cette vision de l'essence divine. Pour lui accorder une récompense juste dans la vision de la divinité, cet oeil pourra la considérer dans ses effets corporels, dans lesquels apparaîtront des signes manifestes de la majesté divine, surtout dans la chair du Christ, puis dans le corps des bienheureux, et enfin dans tous les autres corps. C'est pourquoi il faudra que même ces corps reçoivent une plus grande communication de la bonté divine que maintenant; celle-ci ne changera pas leur espèce, mais leur ajoutera une perfection glorieuse telle sera la rénovation du monde. Donc, en même temps, le monde sera renouvelé, et l'homme glorifié.

Solutions : 1. Salomon parle ici du cours naturel des choses, comme cela ressort de ce qui suit « Rien de nouveau sous le soleil. » Puisque le soleil se meut en cercle, les choses qui sont soumises à sa puissance doivent subir une sorte d'évolution circulaire, qui consiste en ce que les choses qui ont été auparavant reviennent de nouveau « dans la même espèce, mais en nombre différent », comme dit Aristote. Mais ce qui appartient à l'état de gloire ne dépend plus du soleil

2. Cet argument est tiré de l'altération naturelle qui vient d'un agent naturel, qui agit par nécessité de nature. Cet agent en effet ne peut produire une disposition différente sans se comporter lui-même de telle ou telle manière. Mais les choses qui s'accomplissent par l'action de Dieu procèdent de la liberté de sa volonté c'est pourquoi sans changement de la volonté de Dieu, il peut exister dans l'univers telle, puis telle autre disposition venant de lui. Ainsi ce renouvellement ne remonte pas à un principe mû, mais au principe immobile, qui est Dieu.

3. On dit que Dieu a cessé le septième jour que rien n'a été produit ensuite, qui n'ait pas préexisté auparavant de quelque manière dans son genre, ou son espèce, ou au moins dans son principe séminal ou dans une puissance obédientielle La nouveauté future du monde a précédé dans les oeuvres des six jours, dans une similitude éloignée, à savoir la gloire et la grâce des anges; elle a précédé aussi dans la puissance obédientielle, qui fut alors déposée dans la créature, pour qu'elle puisse recevoir plus tard de Dieu cette nouvelle manière d'être.

4. Cette disposition qui renouvellera les choses ne sera ni naturelle, ni contre nature elle sera au-dessus de la nature (comme la grâce et la gloire sont au-dessus de la nature de l'âme), et elle sera l'oeuvre de cet agent perpétuel qui la conservera à jamais.

5. Les corps insensibles ne mériteront pas à proprement parler cette gloire. Mais l'homme aura mérité que cette gloire soit conférée à tout l'univers, parce qu'elle tendra à l'augmentation de la gloire de l'homme : de même qu'un homme mérite d'être revêtu de plus riches vêtements, sans que cette richesse soit aucunement méritée par le vêtement lui-même.

ARTICLE 2 : Le mouvement des corps célestes cessera-t-il ?

Objections : 1. Il semble que non, d'après la Genèse : « Tous les jours de la terre, le froid et la chaleur, l'été et l'hiver, la nuit et le jour ne cesseront pas. » Or la nuit et le jour, l'été et l'hiver résultent du mouvement du soleil. Celui-ci ne cessera donc jamais.

2. Jérémie dit : « Ainsi parle le Seigneur, qui donne le soleil pour éclairer le jour et l'armée de la lune et des étoiles pour éclairer la nuit, qui agite la mer et fait résonner ses flots. Si les lois de ces choses disparaissent devant moi, la race d'Israël disparaîtra aussi, pour qu'il n'y ait plus de nations devant moi à jamais. » Mais la race d'Israël ne disparaîtra jamais et demeurera éternellement. Donc les lois du jour et de la nuit, et des flots de l'océan, qui résultent du mouvement du ciel, seront à jamais : le mouvement du ciel ne cessera donc jamais.

3. La substance des corps célestes existera toujours. Or il est vain de faire exister quelque chose sans qu'existe ce à cause de quoi elle a été faite. Les corps célestes ont été créés « pour diviser le jour et la nuit, et pour marquer les époques et les temps, les jours et les années »: ils ne peuvent le faire que par leur mouvement; celui-ci demeurera donc toujours, sinon il serait inutile que ces corps subsistent.

4. Dans cette rénovation du monde, il sera amélioré tout entier. Aucun des corps restant ne perdra donc ce qui appartient à sa perfection. Or le mouvement appartient à la perfection des corps célestes, puisque « ces corps participent à la divinité par le mouvement ». Celui-ci ne cessera donc pas.

5. Le soleil illumine successivement les diverses parties du monde tandis qu'il se meut en cercle. Si le mouvement circulaire du ciel cessait, il y aurait une obscurité perpétuelle en certaines parties de la surface de la terre cela ne convient pas à une terre renouvelée.

6. Si ce mouvement cessait ce serait parce qu'il y aurait dans le ciel une certaine imperfection, comme de la fatigue ou de l'effort ce ne peut être; puisque ce mouvement est naturel et que les corps célestes sont impassibles, ils ne peuvent pas se fatiguer dans leur mouvement, comme dit Aristote. Ce mouvement ne cessera donc jamais.

7. Vaine est la puissance qui ne s'actue pas. En toute position occupée par le corps céleste, il est en puissance à passer à une autre position. S'il n'y passait pas, cette puissance demeurerait vaine et serait toujours imparfaite. Elle ne peut être actée que par le mouvement local. Le corps céleste se mouvra donc toujours.

8. Ce qui est indifférent par rapport à plu sieurs actions, passe à l'une ou à l'autre. Mais le soleil est indifférent par rapport à sa situation à l'Orient OU à l' Occident; sinon son mouvement ne serait pas constamment uni forme, parce qu'il se mouvrait plus rapidement vers le lieu qui lui serait plus naturel. Donc, ou bien ni l'un ni l'autre de ces lieux ne lui est attribué, ou bien ils le sont tous deux. Or cela n'est possible que par un mouvement successif s'il se repose ce doit être en un lieu déterminé. Il sera donc perpétuellement en mouvement, ainsi que, pour le même motif, tous les corps célestes.

9. Le mouvement du ciel est la cause du temps. S'il cessait, le temps aussi cesserait, et cela en un instant précis. Or le temps, par définition, est « le commencement de l'instant futur et la fin du passé ». Ainsi, après le dernier instant du temps, il y aurait encore un temps ce qui est impossible. Le mouvement du ciel ne cessera donc jamais.

10. La glorification n'enlève pas la nature. Le mouvement du ciel lui est naturel : il ne lui sera donc pas enlevé par la glorification.

Cependant: nous lisons dans l'Apocalypse que l'ange qui apparut « jura, par celui qui est le Vivant à travers les siècles, que le temps ne sera plus s, cela, après que le septième ange eût sonné de la trompette. Après cette sonnerie, « les morts ressusciteront s, comme dit saint Paul aux Corinthiens. Mais s'il n'y a plus de temps, il n'y a plus de mouvement du ciel. Celui-ci cessera donc.

En outre, Isaïe dit « Le soleil ne se couchera plus et la lune ne décroîtra plus. » Le coucher du soleil et la décroissance de la lune viennent du mouvement du ciel. Celui-ci cessera donc un jour.

De plus, comme dit Aristote, « le mouvement du ciel a pour but les continuelles générations parmi les êtres qui sont sur terre s. Mais la génération cessera après i' achèvement du nombre des élus. Le mouvement du ciel cessera donc.

De même, tout mouvement est orienté vers une fin, comme dit Aristote. Mais tout mouvement, après avoir réalisé sa fin s'achève. Donc le mouvement du ciel, ou bien n'atteindra jamais sa fin et n'aurait donc pas sa raison d'être, ou bien s'achèvera.

Enfin, le repos est plus noble que le mouvement, car dans la mesure où les choses sont immobiles, elles ressemblent à Dieu, qui est la suprême immobilité. Le mouvement des corps inférieurs s'achève naturellement dans le repos. Donc les corps célestes qui sont beaucoup plus nobles, doivent naturellement achever leur mouvement dans le repos.

Conclusion: Au sujet de ce problème, il existe trois positions : la première est celle de philosophes qui disent que le mouvement du ciel durera toujours. Mais cela n'est pas conforme à notre foi, qui tient qu'un certain nombre d'élus a été fixé par Dieu; la génération des hommes ne durera donc pas perpétuelle ment, ni les autres choses qui sont ordonnées à la génération des hommes, comme le mouvement du ciel et les changements des éléments. D'autres disent que le mouvement du ciel cessera naturellement. Mais cela aussi est faux, parce que tout corps qui se meut naturellement, possède un lieu où il se repose naturellement, vers lequel il est mû naturellement, et dont il ne sort que par violence. Or on ne peut pas assigner un pareil lieu au corps céleste, parce qu'il n'est pas plus naturel pour le soleil de se rendre à un point de l'Orient que de s'en éloigner. Donc, ou bien son mouvement ne serait pas pleinement naturel, ou bien il ne s'achèverait pas naturellement dans le repos.

C'est pourquoi on doit dire, avec d'autres, que le mouvement du ciel cessera lors de cette rénovation du monde, non en vertu d'une cause naturelle, mais par la volonté divine. Le corps céleste, comme tous les autres, a été créé au service de l'homme à double titre, comme nous l'avons dit. L'homme, dans l'état de gloire, n'aura plus besoin de ce double service des corps célestes servant à la sustentation de sa vie corporelle le corps céleste lui sert par son mouvement, en tant que par ce mouvement le genre humain se multiplie, et les plantes et les animaux sont engendrés eux dont l'usage est nécessaire à l'homme. Même les températures de l'air servent à conserver sa santé. Donc, après la glorification de l'homme, le mouvement du ciel cessera.

SOLUTIONS : 1. Ces paroles s'appliquent à la terre dans son état actuel, dans lequel se produisent les générations et corruptions des plantes l'auteur ajoute en effet « tous les jours de la terre, de la semaille et de la moisson ». On doit donc concéder simplement que tant que la terre sera apte aux semailles et à la moisson, le mouvement du ciel ne cessera pas.

2. Ici aussi, le Seigneur parle de la durée de la race d'Israël dans l'état présent. Il est dit en effet « La race d'Israël disparaîtra pour qu'il n'y ait plus de nation devant moi tous les jours. » Il n'y aura plus de succession des jours après l'état présent. C'est pourquoi les lois auxquelles il est fait allusion n'existeront plus après cet état.

3. La fin qui est ici assignée aux corps célestes est leur fin prochaine, car c'est leur acte propre. Mais cet acte est en outre ordonne a une autre fin, à savoir le service de l'homme, comme il est dit dans le Deutéronome : « De peur qu'en élevant les yeux vers le ciel tu voies le soleil et la lune et tous les astres du ciel, et que tombant dans l'erreur tu adores ces choses créées par le Seigneur ton Dieu pour le service de toutes les nations qui sont sous le ciel. » C'est pourquoi, on doit juger des corps célestes d'après le service rendu aux hommes, plutôt que selon la fin indiquée par la Genèse. Les corps célestes serviront d'une autre manière à l'homme glorifié, comme nous l'avons dit plus haut : ils ne demeureront donc pas inutilement.

4. Le mouvement n'est une perfection pour le corps céleste que parce qu'il est cause de génération et de corruption dans les choses de la terre par là, le corps céleste participe à la bonté divine, en vertu d'une certaine similitude de causalité. Mais ce mouvement n'appartient pas à la perfection de la substance du ciel qui demeurera. C'est pourquoi, la cessation du mouvement du ciel n'enlèvera rien à la perfection de sa substance.

5. Tous les corps des éléments du monde posséderont alors en eux-mêmes une certaine clarté de gloire. Bien qu'une certaine superficie de la terre ne soit plus illuminée par le soleil, elle ne restera nullement dans l'obscurité.

6. A propos du texte de saint Paul aux Romains: « Toute créature gémit... », une glose de saint Ambroise dit expressément que : « Tous les éléments suivent leurs lois avec effort. Le soleil et la lune ne parcourent pas sans effort les espaces désignés pour eux : ils le font à cause de nous; ils se reposeront donc quand nous aurons été enlevés de la terre. » Cet effort, je le crois, n'implique pas une

fatigue ou une souffrance affectant ces corps à cause de leur mouvement. Celui-ci étant naturel n'a rien de violent. Ce mot effort doit être pris ici dans le sens d'une privation de ce vers quoi quelque chose tend. Puisque ce mouvement a été ordonné par la divine providence à l'achèvement du nombre des élus, tant qu'il n'est pas achevé, il n'atteint pas ce à quoi il a été destiné. C'est pourquoi, par analogie, on parle d'effort, comme pour l'homme qui n'a pas encore ce vers quoi il tend. Cette déficience disparaîtra du ciel à l'achèvement du nombre des élus.

On pourrait aussi entendre par cet effort le désir de la future rénovation que le ciel attend en vertu d'une disposition divine.

7. Il n'y a pas dans le corps céleste une puissance qui serait actée par un lieu, ou qui aurait été créée pour cette fin, d'être en tel lieu. Mais la puissance du corps céleste à se trouver dans un lieu peut être comparée à celle qu'aurait un artisan de faire plusieurs maisons du même modèle : s'il n'en fait qu'une on ne peut pas dire que c'est en vain qu'il a cette puissance. De même, quel que soit le lieu où se trouve le corps céleste, sa puissance à être dans un lieu ne demeurera pas incomplète ni frustrée.

8. Bien que le corps céleste, par nature, soit indifférent à se trouver en n'importe quel lieu parmi ceux qui lui sont possibles, pourtant si on le considère par rapport avec certaines choses autres que lui-même, il ne se comporte pas de la même manière dans les diverses positions; il y en a de meilleures pour certaines choses ainsi, par rapport à nous, il est préférable que le soleil soit dans le jour que dans la nuit. Il est donc probable, puisque la rénovation du monde sera ordonnée à l'homme, que le ciel aura dans cet état la meilleure des positions possibles par rapport à notre habitation sur terre. Selon d'autres, le ciel s'arrêtera dans la position dans laquelle il a été créé : sans cela sa révolution circulaire demeurerait inachevée. Mais cet argument ne semble pas concluant, car on sait que la révolution du ciel ne se terminera qu'en trente six mille ans le monde devrait donc durer aussi long temps, ce qui ne semble pas probable. En outre dans cette hypothèse, on pourrait savoir quand le monde devrait finir. Les astrologues peuvent sans doute parvenir à savoir en quelle position les corps célestes ont été créés, en tenant compte du nombre d'années écoulées depuis le commencement du monde. On pourrait donc savoir le nombre des années nécessaires pour que le ciel revienne à la même position. Or il est dit que l'époque de la fin du monde est inconnue.

Le temps cessera un jour avec l'arrêt du mouvement du ciel. Mais le dernier instant ne sera pas le commencement d'un instant futur. La définition de l'instant donnée dans l'objection ne vaut qu'en tant qu'il est une partie du temps qui s'écoule, non en tant qu'il serait l'instant achevant complètement le temps.

1°. Le mouvement du ciel est dit naturel, non en ce sens qu'il serait une partie de la nature comme les principes naturels, ni en tant qu'il aurait un principe actif dans la nature des corps. Son principe actif est une substance spirituelle. Il n'y a donc pas d'obstacle à ce que, par la rénovation de gloire, ce mouvement soit supprimé : sa disparition ne modifiera pas la nature du corps céleste.

Nous concédons les autres arguments, les trois premiers, qui sont en faveur de notre thèse, puisqu'ils concluent justement. Mais puisque les deux autres semblent conclure que le mouvement du ciel cessera naturellement, nous devons les réfuter.

Au premier nous répondons qu'un mouvement cesse quand il a atteint sa fin, si celle-ci est consécutive au mouvement et ne lui est pas concomitant. Mais la fin du mouvement céleste, selon les philosophes, lui est concomitante : c'est l'imitation de la bonté divine, par l'effet qu'il produit dans les êtres inférieurs. Il ne convient donc pas que ce mouvement cesse naturellement.

Au deuxième argument nous répondons en soi l'immobilité est plus noble que le mouvement. Cependant, dans une créature qui par son mouvement peut atteindre une participation parfaite à la bonté divine, le mouvement est plus noble que l'inertie dans laquelle elle ne pourrait aucunement atteindre cette perfection. C'est pourquoi, la terre, qui est le plus inférieur des éléments, n'a pas de mouvement. Dieu lui-même, qui est le plus noble des êtres, est sans mouvement, mais il meut les corps les plus nobles. C'est pourquoi aussi les mouvements des corps supérieurs pourraient être considérés comme perpétuels, selon la loi de leur nature, et ne jamais s'achever en un repos, tandis que le mouvement des corps inférieurs se termine dans le repos.

ARTICLE 3 : La clarté des corps célestes sera-t-elle augmentée en cette rénovation ?

Objections 1. Cela ne semble pas. Cette rénovation s'accomplira dans les corps inférieurs par la purification du feu. Mais le feu purifiant n'atteint pas les corps célestes. Ils ne seront donc pas renouvelés par la réception d'une plus grande clarté.

2. Les corps célestes, qui sont par leur mouvement cause de la génération dans les êtres inférieurs, le sont aussi par la lumière. Mais quand cessera la génération, leur mouvement aussi cessera, comme nous l'avons vu. Leur lumière cessera donc également, plutôt que d'être intensifiée.

3. Si par la rénovation de l'homme les corps célestes sont eux-mêmes renouvelés, il faut que par la détérioration de l'homme les corps célestes soient eux-mêmes détériorés. Or ceci ne paraît pas probable, puisqu'ils sont invariables dans leur substance. Ils ne seront donc pas non plus renouvelés si l'homme se renouvelle.

4. Si les corps célestes ont été détériorés, ils doivent l'avoir été autant qu'ils seront améliorés par la rénovation de l'homme. Isaïe dit que « la lumière de la lune sera comme celle du soleil ». Donc dans l'état primitif, avant le péché, la lune brillait autant que le soleil de maintenant. Donc quand elle se trouvait au-dessus de la terre, elle réalisait le jour, comme le fait maintenant le soleil. Or cela apparaît comme manifestement faux, selon la Genèse, qui dit que la lune a été créée pour « présider à la nuit ». Le péché de l'homme n'a donc pas été cause d'une diminution de la lumière des corps célestes. Leur lumière ne sera pas non plus augmentée par la glorification de l'homme.

5. La clarté des corps célestes a pour but de servir les hommes, ainsi que les autres créatures. Mais après la résurrection, la clarté du soleil ne servira plus aux hommes. Isaïe dit « Tu n'auras plus le soleil pour briller le jour, ni la splendeur de la lune pour t'illuminer. » Et l'Apocalypse : « Cette cité n'a pas besoin du soleil ni de la lune pour l'éclairer. Leur clarté ne sera donc pas accrue.

6. Il ne serait pas sage pour un artisan de fabriquer de très grands instruments pour construire un petit objet fabriqué. L'homme est très petit en face des corps célestes, qui par

leur énorme grandeur dépassent incomparablement ses dimensions. Bien plus, toute la masse de la terre est, en face du ciel, comme un point par rapport à la sphère, comme disent les astrologues. Dieu, qui est infiniment sage, ne semble pas avoir assigné l'homme comme fin de la création du ciel. Il ne semble donc pas qu'à cause de son péché le ciel doive être détérioré, ni qu'à cause de sa gloire il soit amélioré.

Cependant: Isaïe affirme « La lumière de la lune sera comme celle du soleil, et la lumière du soleil sera septuplée. »

En outre, le monde entier sera transformé en mieux. Mais le ciel est la partie la plus noble du monde corporel. Il sera donc modifié en mieux. Cela ne peut être qu'en resplendissant d'une plus grande clarté. Il sera donc amélioré, et sa clarté croîtra.

De plus, « toute créature qui gémit et engendre attend la révélation de la gloire des fils de Dieu », comme dit saint Paul aux Romains. Il en est ainsi des corps célestes, comme dit la Glose. Ils attendent donc la gloire des saints. Cela ne se peut que s'ils doivent en être enrichis. C'est donc que leur clarté en sera accrue, puisqu'elle est leur principal ornement.

Conclusion: La rénovation du monde a pour but de nous donner des signes manifestes, grâce auxquels l'homme verra Dieu, pour ainsi dire sensiblement. La créature conduit à la connaissance de Dieu surtout par sa beauté et sa splendeur, qui manifestent la sagesse de celui qui l'a faite et la gouverne. La Sagesse dit : « Le Créateur pourra être vu grâce à la grandeur de la beauté de sa créature. » La beauté des corps célestes réside surtout en leur lumière. L'Ecclésiastique dit : « La splendeur du ciel c'est la gloire des étoiles, le Seigneur illuminant le monde dans les hauteurs. » Les corps célestes seront donc surtout améliorés dans leur clarté. La quantité et la modalité de cette amélioration sont connues de celui-là seul qui en sera l'auteur.

SOLUTIONS: 1. Le feu purificateur ne causera pas une rénovation de la forme des choses, mais il les y préparera, en les purifiant de la corruption du péché et de la pénétration des impuretés, qui ne se trouvent pas dans les corps célestes. Ceux-ci n'ont donc pas besoin d'être purifiés par le feu; mais ils doivent être rénovés divinement.

2. Le mouvement n'apporte pas de perfection à celui qui se meut, considéré en lui-même car le mouvement est l'acte d'un être imparfait. Il peut cependant contribuer à la perfection d'un corps en produisant en lui quelque chose qui y concourt. La lumière contribue à la perfection du corps lumineux, même considéré en sa substance. C'est pourquoi, quand le corps céleste aura cessé d'être la cause des générations, il gardera sa clarté en perdant son mouvement.

3. Au sujet du texte d'Isaïe : «La lumière de la lune sera comme celle du soleil, » la Glose dit : «Toutes les choses faites pour l'homme ont été abîmées par son péché; le soleil et la lune ont vu réduire leur lumière. » Certains interprètent cette diminution comme une réelle réduction de leur lumière. L'invariabilité naturelle des corps célestes n'empêche pas ce changement, puisqu'il a été opéré par la puissance divine. D'autres pensent, et cela est probable, que cette diminution ne marque pas une réelle déficience de la lumière, mais seulement un amoindrissement, dans son service des hommes, du bénéfice qu'ils tiraient de la lumière. des corps célestes : celui-ci serait moindre après le péché. C'est de cette manière que la Genèse dit : «Que soit maudite la terre que tu travailles : elle fera germer pour toi des épines et des chardons. » Auparavant, il poussait déjà des épines et des chardons, mais pas pour le châtement de l'homme. Si la lumière des corps célestes n'est pas réduite en son essence par le péché de l'homme, il n'en résulte pas qu'elle ne doive pas être augmentée dans la glorification de l'homme, parce que le péché de l'homme n'a pas modifié l'état de l'univers. Avant comme après, l'homme a une vie animale, qui a besoin du mouvement et de la génération de toute créature corporelle. Mais la glorification de l'homme modifiera l'état de toute la création corporelle, comme il a été dit plus haut. Ce n'est donc pas la même chose.

4. Cette diminution, ainsi qu'on l'estime plus probable, n'affecte pas la substance, mais un effet de la lune. Il n'en résulte donc pas que quand la lune était au-dessus de la terre elle produisait le jour, mais seulement que l'avantage que l'homme tirait de la lumière de la lune égalait celui qu'il tire maintenant de la lumière du soleil. Mais après la résurrection, quand la lumière de la lune croîtra réellement, il n'y aura nulle part de nuit sur la terre, sauf dans le centre de la terre, où sera l'enfer. Alors, comme il est dit, la lune brillera autant que maintenant le soleil, et le soleil sept fois plus que maintenant. Les corps des bienheureux brilleraient sept fois plus que le soleil, bien que cela ne soit pas établi par des textes faisant autorité ni par une raison.

5. Une chose peut rendre service à l'homme de deux manières : d'une manière, parce qu'elle lui serait nécessaire; aucune créature ne sera plus nécessaire à l'usage des hommes, parce qu'ils recevront de Dieu tout le suffisant. L'Apocalypse le signifie en disant que « cette cité n'a besoin ni de soleil ni de lune ». D'une autre manière une chose peut être utile à l'homme pour sa plus grande perfection et ainsi l'homme se servira d'autres créatures, non en tant que nécessaires pour parvenir à sa fin, mais de même qu'il emploie maintenant certaines créatures.

6. Cet argument est du Rabbi Moïse, qui s'efforce de rejeter tout à fait la thèse que le monde a été créé pour l'homme. Il déclare donc que ce qui est dit dans l'Ancien Testament de la rénovation du monde, par exemple dans les textes d'Isaïe, n'est qu'une métaphore. Selon lui, quand il est dit à une personne que le soleil s'obscurcit, cela signifie qu'elle tombe dans une grande tristesse et ne sait plus que faire (selon une manière de parler fréquente dans l'Écriture), tandis que si on dit au contraire que le soleil brille davantage pour une personne et que tout le monde se renouvelle, c'est parce que cette personne passe de l'état de tristesse à une très grande joie. Mais cela est en désaccord avec les textes faisant autorité et les exposés des saints. On doit donc répondre à ce raisonnement que, bien que les corps célestes soient très au-dessus du corps humain, cependant l'âme raisonnable dépasse beaucoup plus les corps Célestes que ceux-ci ne dépassent le corps humain. Il n'y a donc pas de difficulté à admettre que les corps célestes ont été créés pour l'homme, mais non comme fin principale, puisque la fin principale de toutes choses est Dieu.

ARTICLE 4 : Les éléments seront-ils renouvelés par la réception d'une clarté ?

Objections : 1. Il semble qu'on doive le nier. La lumière est une qualité propre aux corps célestes, comme le chaud et le froid, l'humide et le sec sont les qualités propres des éléments. De même que le ciel sera renouvelé par une augmentation de sa clarté, ainsi les éléments doivent l'être par l'accroissement de qualités actives et passives.

2. Le rare et le dense sont des qualités des éléments, qu'ils ne perdront pas à la rénovation du monde. Mais la rareté et la densité des éléments semblent résister à la lumière, puisque un corps clair doit être condensé; il ne semble donc pas que la rareté de l'air puisse recevoir la clarté, ni la densité de la terre, qui la rend impénétrable. Il n'est dès lors pas possible que les éléments soient renouvelés par l'addition d'une clarté.

3. Il est évident que les damnés seront dans la terre. Mais ils seront dans les ténèbres, non seulement intérieures, mais même extérieures. La terre ne sera donc pas douée de clarté dans cette rénovation, ni, pour le même motif, les autres éléments.

4. L'augmentation de la clarté dans les éléments accroît leur chaleur. Si donc en cette rénovation il y avait une plus grande clarté des éléments que maintenant, il y aurait une chaleur plus grande. Ils seraient donc transformés jusqu'en leurs qualités naturelles, qui leur appartiennent en une mesure déterminée. Ce serait absurde.

5. Le bien de l'univers, qui consiste dans l'ordre et l'harmonie de ses parties, est plus appréciable que le bien d'une nature parti culière. Si une créature devenait meilleure, le bien de l'univers disparaîtrait, puisque son harmonie serait troublée. Si donc les éléments de l'univers qui selon leur état naturel dans l'univers doivent être privés de clarté, recevaient de la clarté, la perfection de l'univers périrait plutôt que d'en être accrue.

Cependant: l'Apocalypse dit : « J'ai vu un nouveau ciel et une nouvelle terre. « Le ciel sera renouvelé par une plus grande clarté; donc aussi la terre et les autres éléments.

En outre, les corps inférieurs sont destinés à servir à l'homme comme les supérieurs. Mais la créature corporelle sera récompensée à cause du service qu'elle aura rendu à l'homme, comme semble le signifier la Glose de l'Épître de saint Paul aux Romains. Les éléments seront donc revêtus de clarté comme les corps célestes.

De plus, le corps de l'homme est composé des éléments. Leurs parties qui sont dans le corps de l'homme seront glorifiées avec l'homme, par la réception de la clarté. Il convient que le tout et la partie possèdent la même disposition et que les éléments eux-mêmes soient doués de clarté.

Conclusion: Le rapport entre l'ordre des esprits célestes et celui des esprits terrestres est le même qu'entre l'ordre des corps célestes et des corps terrestres. Puisque la créature corporelle a été faite pour la créature spirituelle et est gouvernée par elle, la disposition des choses corporelles doit être la même que celle des choses spirituelles. A la fin du monde, les esprits inférieurs recevront les propriétés des esprits supérieurs : les hommes « seront comme les anges dans le ciel », selon saint Matthieu. L'esprit humain parviendra à la plus haute perfection en ce par quoi il peut recevoir une communication de l'esprit angélique. De même, puisque les corps inférieurs ne communiquent avec les corps célestes que dans l'ordre de la lumière et de la transparence, comme dit Aristote, il faut que les corps inférieurs soient surtout perfectionnés dans l'ordre de la clarté. Tous les éléments revêtiront donc une sorte de clarté, pas tous également, mais chacun à sa manière : on dit en effet que la terre sera, à sa surface transparente comme le verre, l'eau comme le cristal, l'air comme le ciel, le feu comme les astres du ciel.

Solutions : 1. Nous l'avons vu, la rénovation du monde tend à ce que l'homme puisse voir la Divinité, même sensiblement, à travers les corps, par des signes manifestes. Parmi nos sens, le plus spirituel et le plus subtil est la vue. C'est donc surtout par leurs qualités visuelles, dont le principe est la lumière, que les corps inférieurs seront améliorés. Mais les qualités élémentaires sont soumises au toucher, qui est le plus matériel des sens. L'excès de ses sensations est plus pénible que délectable. Par contre

l'excès de la lumière sera délectable, parce qu'elle n'est pénible qu'à cause de la débilité de l'organe visuel, laquelle n'existera plus dans la vie nouvelle.

2. L'air ne sera pas clair comme s'il projetait des rayons, mais comme une chose diaphane pénétrée par la lumière. La terre, bien que opaque par nature, à cause du manque de lumière, revêtira sur sa surface, par la vertu divine, une gloire de clarté sans préjudice de son opacité.

3. Dans le lieu de l'enfer, il n'y aura point de terre glorifiée par la clarté, mais au lieu de cette forme de gloire, il y aura dans cette partie de la terre les esprits intelligents des hommes et des démons, qui, bien qu'affaiblis

cause de leur faute, seront supérieurs par la dignité de leur nature à n'importe quelle qualité corporelle. On pourrait dire aussi que même si toute la terre était glorifiée, néanmoins les damnés seront dans les ténèbres extérieures parce que le feu de l'enfer qui sous un certain aspect luira, par ailleurs ne pourra pas briller pour eux.

4. Cette clarté sera dans ces corps comme elle est dans les corps célestes, dans lesquels elle ne cause pas de chaleur ces corps seront devenus inaltérables comme le sont maintenant les corps célestes.

5. L'ordre de l'univers ne sera pas supprimé par l'amélioration des éléments, puisque toutes les autres parties de l'univers seront elles-mêmes améliorées : la même harmonie demeurera donc.

ARTICLE 5 : Les plantes et les animaux demeureront-ils dans cette rénovation ?

Objections 1. Il semble que oui. Il ne convient pas que dans ce monde nouveau les éléments perdent quelque chose qui servait à les orner. Or ils sont ornés par les animaux et les plantes ceux-ci ne leur seront donc pas enlevés dans la rénovation du monde.

2. Les animaux, les plantes et les minéraux servent à l'homme comme les éléments. Ceux-ci seront glorifiés à cause de ce service. De même les animaux, les plantes et les minéraux doivent l'être.

3. L'univers demeurerait imparfait si quelque chose qui fait partie de sa perfection lui était enlevé. Or les espèces des animaux, des plantes et des minéraux font partie de la perfection de l'univers. Puisqu'on ne peut pas dire que le monde demeurerait imparfait dans sa rénovation, il semble qu'on doive affirmer que les plantes et les animaux subsisteront.

4. Les animaux et les plantes ont une forme plus noble que les éléments. Or le monde, dans la rénovation finale, doit être changé en mieux. Donc les animaux et les plantes doivent demeurer, plus encore que les éléments, puisqu'ils sont plus nobles.

5. Il ne convient pas de dire qu'un appétit naturel sera frustré. Selon leur appétit naturel, les animaux et les plantes désirent exister perpétuellement, sinon comme individus, du moins en tant qu'espèce c'est à cela qu'est ordonnée leur génération continuelle, comme dit Aristote. Il ne convient donc pas de dire que ces espèces disparaîtront un jour.

Cependant : si les plantes et les animaux demeurent, cela vaudra pour tous, ou seule ment pour quelques-uns. Si c'est pour tous, il faut que les animaux privés de raison, morts avant la fin du monde, ressuscitent comme les hommes. Cela ne peut être, car leur forme disparaît leur mort, et ne peut donc pas être réincarnée la même individuellement. Si ce n'est pas pour tous, mais seulement pour quelques-uns on ne voit pas de motif pour que l'un demeure plutôt que l'autre il semble donc qu'aucun ne demeurera perpétuellement.

Tout ce qui demeure après la rénovation du monde, demeurera perpétuellement avec cessation de génération et de corruption. Il faut donc dire que les plantes et les animaux cesseront tout à fait d'exister après la rénovation du monde.

En outre, selon Aristote, la perpétuité de l'espèce des plantes des animaux et autres choses corruptibles, n'est assurée que par la continuation du mouvement céleste. Mais celui-ci cessera. Les espèces ne pourront donc pas être gardées perpétuellement.

De plus, quand la fin cesse, ce qui lui est ordonné doit cesser. Les animaux et les plantes ont été créés pour soutenir la vie animale de l'homme. La Genèse dit : « Je vous ai donné toute chair comme tout légume. » Avec la cessation de la vie animale de l'homme, les animaux et les plantes doivent donc cesser. Après la glorification, la vie animale de l'homme n'existera plus les plantes et les animaux ne resteront donc plus.

Conclusion: Puisque la rénovation du monde se fera en faveur de l'homme, elle doit être conforme à la rénovation de l'homme lui-même. Or l'homme renouvelé passera de l'état de corruption à celui d'incorruption et de repos perpétuel. Saint Paul dit aux Corinthiens : « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité. » Le monde sera donc renouvelé de telle sorte que, rejetant toute corruption, il demeure perpétuellement dans le repos. Rien ne pourra être ordonné à cette rénovation qui ne soit lui-même ordonné à l'incorruption. Tels sont les corps célestes, les éléments et les hommes. Les corps célestes sont incorruptibles par nature, en tout et en particulier. Les éléments sont corruptibles dans leurs parties, mais incorruptibles dans leur totalité. Les hommes se corrompent dans leur tout comme dans leurs parties, mais seulement dans la matière du corps, non dans sa forme, l'âme raisonnable, qui demeure incorruptible après la corruption du corps. Les animaux dénués d'intelligence et les plantes et les minéraux et tous les corps mixtes, se corrompent dans le tout et dans les parties, et dans leur matière qui perd sa forme, et dans leur forme qui cesse d'être en acte. Ils n'ont donc aucune disposition à l'incorruptibilité. Ils ne demeureront pas après cette rénovation, mais seules resteront les choses que nous avons dites.

Solutions : 1. Ces corps sont l'ornement des éléments en tant qu'ils amènent jusqu'à des actions supérieures les pouvoirs actifs et passifs des éléments : ils sont donc un ornement pour les éléments tant que ceux-ci sont à l'état actif et passif. Mais cet état ne demeure pas dans les éléments : il ne convient donc pas que les animaux et les plantes demeurent.

2. Les animaux, les plantes et les autres créatures corporelles ne méritent rien en servant l'homme, puisqu'ils sont dépourvus du libre arbitre; on dit que certains corps sont récompensés, mais c'est parce que l'homme a mérité que soient renouvelées les choses qui y sont aptes. Les plantes et les animaux ne sont pas aptes à cette transformation qui les rendrait incorruptibles, comme nous l'avons vu. L'homme ne peut donc pas mériter cette transformation, parce que personne ne peut mériter pour un autre que ce dont celui-ci est capable, pas plus que pour soi-même. Donc, même si les animaux privés de raison méritaient au service de l'homme, ils ne devraient pas être renouvelés.

3. La perfection de l'homme peut être comprise diversement (perfection de nature telle qu'elle a été créée, et de nature glorifiée). De même, la perfection de l'univers est double:

L'une selon l'état présent de mutabilité, l'autre selon l'état de la future rénovation. Les plantes et les animaux appartiennent à la perfection de l'univers dans l'état présent, non à celui de rénovation, auquel ils ne sont pas destinés.

4. Bien que les animaux et les plantes, à certains points de vue, soient plus nobles que les éléments, cependant, au point de vue de l'incorruptibilité, les éléments sont plus nobles, comme cela ressort de ce que nous avons dit.

5. L'appétit naturel de perpétuité qui se trouve dans les animaux et les plantes, doit être considéré selon le mouvement du ciel, c'est-à-dire qu'il ne dure que tant que celui-ci demeure. Un effet ne peut pas posséder un appétit qui demeure au-delà de sa cause. Si donc, à la cessation du mouvement du premier moteur, les plantes et les animaux ne demeurent pas selon leur espèce, il ne s'ensuit pas que l'appétit naturel est frustré.

QUESTION 92 : LA VISION DE L'ESSENCE DIVINE.

Considérons ce qui concerne les bienheureux après le jugement général : 1. Leur vision de l'essence divine, en laquelle consiste principalement leur béatitude. 2. Leur béatitude et leurs demeures. 3. Leur

état par rapport aux damnés. - 4. Les dons contenus dans leur béatitude. - 5. Les auréoles qui perfectionnent et ornent leur béatitude.

Au sujet du premier point, trois questions se posent : 1. Les saints verront-ils Dieu en son essence ? - 2. Le verront-ils des yeux du corps ? - 3. En voyant Dieu verront-ils aussi tout ce que Dieu voit ?

ARTICLE 1 : L 'intelligence humaine peut-elle parvenir à voir Dieu en son essence ?

Objections : 1. Cela ne lui semble pas possible. Saint Jean dit « Personne n'a jamais vu Dieu » et saint Jean Chrysostome affirme que « même les essences célestes (les Chérubins et les Séraphins eux-mêmes) ne pourront pas le voir jamais tel qu'il est. » Aux hommes est promise seulement l'égalité avec les anges. En saint Matthieu : « Ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » Donc les saints eux-mêmes dans la patrie céleste ne verront pas Dieu en son essence.

2. Denys raisonne comme ceci : « On ne peut connaître que ce qui existe. Or tout ce qui existe est fini, puisqu'il se trouve en un genre déterminé. Dieu, qui est infini, est au-dessus de tous les êtres qui existent. Il n'y a donc point de connaissance possible de lui il est au-dessus de toute connaissance. »

3. Denys montre que le moyen le plus parfait pour notre intelligence d'être unie à Dieu, c'est d'adhérer à lui comme à l'Inconnu. Une chose qui est vue en son essence n'est pas inconnue. Il est donc impossible que notre intelligence voie Dieu en son essence.

4. Denys dit : « Si on pose sur Dieu des ténèbres (qu'il appelle abondance de lumière), elles sont couvertes de toute lumière et sont cachées à toute connaissance. Et si quelqu'un en voyant Dieu comprend ce qu'il voit, c'est qu'il ne le voit pas lui-même, mais voit quelque chose qui vient de lui. » Donc aucune intelligence créée ne pourra voir Dieu en son essence.

5. Selon Denys, « Dieu, l'Être, est quelqu'un d'invisible à cause de son excessive clarté ». Cette clarté qui est trop vive pour l'intelligence de l'homme sur la terre, l'est aussi pour son intelligence dans la patrie. Elle sera donc invisible dans la patrie comme pour l'homme en marche sur terre.

6. Puisque l'être intelligible perfectionne l'intelligence, il doit y avoir une proportion entre l'intelligible et l'intelligence, comme entre le visible et la vue. Or il ne peut pas y avoir de proportion entre notre intelligence et l'essence divine, puisqu'elles sont infiniment distantes. Notre intelligence ne pourra donc pas atteindre en une vision l'essence divine.

7. Dieu est plus distant de notre intelligence que l'intelligible créé est distant du sens. Le sens ne peut d'aucune manière atteindre la vision de la créature spirituelle. Notre intelligence ne peut pas davantage atteindre la vision de l'essence divine.

Quand une quelque chose, il faut toujours qu'elle soit informée par la représentation en elle de cette chose, représentation imprimée en elle, qui est le principe de l'opération qui s'achève dans l'objet, comme la chaleur est le principe de l'échauffement. Si donc notre intelligence connaît Dieu, cela doit se faire grâce à une similitude de lui qui informe cette intelligence. Ce ne peut pas être l'essence divine elle-même, puisque l'être de la forme et de ce qu'elle informe est unique or l'essence divine diffère de notre intelligence selon son essence et selon son être. Il faut donc que la forme qui informe notre intelligence dans la connaissance de Dieu soit une similitude de Dieu imprimée par lui dans notre esprit. Mais cette similitude étant quelque chose de créé, ne peut conduire à la connaissance de Dieu que comme un effet conduit à sa cause. Il est donc impossible que notre intelligence voie Dieu autrement que par son effet. Mais voir Dieu par son effet n'est pas le voir par son essence. Notre intelligence ne- pourra donc pas le voir en son essence.

9. L'essence divine est plus éloignée de notre intelligence que n'importe quel ange ou intelligence. Mais, comme dit Avicenne, « qu'une intelligence soit connue de notre esprit, cela ne signifie pas que l'essence de cette intelligence soit dans notre esprit ». Car alors la science que nous avons de cette intelligence serait une substance et non un accident. En réalité, « c'est la représentation de cette intelligence qui se trouve dans notre esprit ». Donc, Dieu aussi n'est dans notre esprit, pour être connu par nous, qu'en tant qu'une similitude est imprimée par lui dans notre esprit. Cette similitude ne peut

conduire à la connaissance de l'essence divine, car, étant infiniment distante de cette essence, elle dégénère en une espèce, encore bien plus que si l'espèce du blanc dégénérait dans l'espèce du noir. Dès lors, de même que celui dans la vue duquel l'image du blanc dégénère en celle du noir, à cause d'une indisposition de l'organe visuel, ne voit pas le blanc, ainsi notre intelligence qui voit seulement Dieu à travers une représentation de lui, ne peut le voir dans son essence.

10. « Dans les choses séparées de la matière, dit Aristote, l'intelligence et son objet ne sont qu'un. » Mais Dieu est absolument séparé de toute matière. Puisqu'une intelligence créée ne peut parvenir à devenir une essence incréée, il n'est pas possible que notre intelligence voie Dieu en son essence.

11. Tout ce qui est vu dans son essence, on sait ce qu'il est. Mais notre intelligence ne peut pas savoir de Dieu ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, comme disent Denys et saint Jean Damascène. Notre intelligence ne pourra donc pas voir Dieu en son essence.

12. Tout infini, comme tel, est inconnu. Dieu est infini de toutes manières et donc tout à fait inconnu. Il ne pourra donc pas être vu en son essence par une intelligence créée.

13. Saint Augustin dit <(Dieu est, par nature, invisible. » Les choses qui appartiennent à Dieu par nature ne peuvent se modifier. Impossible donc qu'il soit vu par essence.

14. Tout ce qui existe d'une manière et est vu d'une autre manière, n'est pas vu tel qu'il est. Mais Dieu existe d'une manière, et sera vu d'une autre manière par les saints dans la patrie. Il existe en effet à sa manière et sera vu par les saints à leur manière. Il ne sera donc pas vu par eux selon ce qu'il est. Donc, point en son essence.

15. Ce qui est vu à travers un intermédiaire n'est pas vu en son essence. Dieu, dans la patrie, sera vu par l'intermédiaire de la lumière de gloire, comme dit le Psalmiste <(Dans ta lumière nous verrons la lumière. » Il ne sera donc point vu en son essence.

i6. Dans la patrie Dieu sera vu face à face, selon saint Paul aux Corinthiens. Quand nous voyons un homme face à face, nous le voyons dans sa représentation imprimée en nous. Dieu dans la patrie sera donc vu dans une représentation de lui, non en son essence.

Cependant: saint Paul dit aux Corinthiens « Maintenant, nous voyons dans un miroir, d'une manière mystérieuse, mais alors nous verrons face à face. » Ce qui se voit face à face se voit dans son essence. Les saints dans la patrie verront donc Dieu dans son essence.

En outre, saint Jean dit : « Quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui, car nous le verrons tel qu'il est. » Nous le verrons donc en son essence.

De plus, saint Paul dit aux Corinthiens : « Quand il aura remis le royaume à Dieu et au Père. » La Glose ajoute : « Là où (dans la patrie) l'essence du Père et du Fils et du Saint -Esprit sera vue, elle qui apparaîtra seulement aux coeurs purs, puisqu'elle est la suprême béatitude. » Les bienheureux verront donc Dieu en son essence.

De plus, saint Jean dit « Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera; et je l'aimerai et je me manifesterai moi-même à lui. » Ce qui est manifesté, on le voit en son essence. Dieu sera donc vu en son essence par les saints dans la patrie.

De plus, à propos de l'Exode « L'homme ne pourra me voir et vivre », saint Grégoire rejette l'opinion de ceux qui disaient que « dans cette région de la béatitude Dieu peut être considéré dans sa clarté, mais que sa nature ne peut être vue. Sa clarté et sa nature ne diffèrent pas ». Sa nature, c'est son essence. Il pourra donc être vu en elle.

De plus, le désir des saints ne peut pas être tout à fait frustré. Or c'est leur désir commun de voir Dieu en son essence, selon l'Exode : « Montre-moi ta gloire », et le Psalmiste « Montre ta face et nous serons sauvés », et saint Jean « Montre-nous le Père, et cela nous suffit. » Les saints verront donc Dieu en son essence.

CONCLUSION : Selon la foi, nous tenons que la fin ultime de la vie humaine est la vision de Dieu; de même les philosophes soutiennent que la félicité ultime de l'homme est de connaître dans leur

essence les substances séparées de la matière. C'est pourquoi au sujet de cette question nous trouvons la même difficulté et la même diversité d'opinions chez les philosophes et chez les théologiens. Quelques philosophes affirmèrent que notre intellect possible ne peut jamais parvenir à la connaissance des substances séparées par exemple, Alfarabi à la fin de son *Ethique*, bien qu'il dise le contraire dans le livre « *De l'Intelligence*, » d'après son commentateur. De même, quelques théologiens disent que l'intelligence humaine ne peut jamais parvenir à voir Dieu en son essence. Les uns et les autres sont conduits à cette conclusion par la distance constatée entre notre intelligence et l'essence divine ou les autres substances séparées. L'intelligence en acte étant de quelque manière une seule chose avec l'intelligible en acte, il semble difficile que l'intelligence créée devienne de quelque manière l'essence incréée. Saint Jean Chrysostome dit : « Comment le créable voit-il l'incréable ? » Pour ceux qui tiennent que l'intellect possible peut être engendré et est corruptible, comme puissance dépendant du corps, la difficulté majeure se présente, non seulement à l'égard de la vision divine, mais même à l'égard de la vision de toute substance séparée.

Mais cette opinion ne peut nullement être tenue. D'abord parce qu'elle s'oppose à l'autorité des Écritures canoniques, comme le dit saint Augustin dans son livre « *De la vision de Dieu*. » Ensuite, parce que connaître intellectuellement étant par-dessus tout l'opération propre de l'homme, il faut que sa béatitude consiste en la forme la plus parfaite de cette opération. La perfection de celui qui connaît, en tant que tel, est l'intelligible lui-même si dans l'opération la plus parfaite de l'intelligence l'homme ne parvenait pas à voir l'essence divine, mais un autre objet, on devrait dire que l'homme est béatifié par autre chose que Dieu. Et puisque l'ultime perfection de chaque chose consiste dans la Conjonction avec son principe, il s'ensuivrait que le principe effectif de l'homme serait autre chose que Dieu, ce qui nous semble absurde. Ce serait absurde aussi pour les philosophes qui pensent que nos âmes émanent des substances séparées, de telle sorte qu'à la fin nous pourrions les connaître.

C'est pourquoi, selon nous, on doit dire que notre intelligence parviendra à voir l'essence divine. Et les philosophes doivent dire qu'elle parviendra à voir l'essence des substances séparées. Il nous reste à rechercher comment cela peut se faire. Certains affirmèrent, comme Alfarabi et Avicenne, que par le fait même que notre intelligence connaît n'importe quel objet intelligible, elle parvient à voir l'essence d'une substance séparée. Pour le montrer, ils procèdent de deux manières. La première : de même que la nature de l'espèce ne varie pas dans les divers individus, sauf en tant qu'elle est unie aux principes d'individuation, de même, la forme intelligible connue ne varie pas selon qu'elle est connue par tel ou tel, sauf en tant qu'elle est unie à diverses formes imaginatives. C'est pourquoi quand l'intelligence sépare par l'abstraction la forme intelligible des formes imaginatives, il reste la quiddité intellectuelle, qui est une et identique dans les diverses intelligences qui la connaissent. Et cela c'est la quiddité de la substance séparée. C'est pourquoi, quand notre intelligence parvient à la totale abstraction de la quiddité intelligible de n'importe quoi, elle connaît par là la quiddité de la substance séparée, qui est semblable à elle-même. La seconde manière de démonstration : notre intelligence est faite pour abstraire la quiddité de tous les êtres intelligibles qui en ont une. Si donc la quiddité qu'elle abstrait de tel être individué ayant une quiddité, est une quiddité qui n'a pas elle-même de quiddité, en la connaissant, elle connaît la quiddité d'une substance séparée, qui est ainsi disposée, puisque les substances séparées sont des quiddités subsistantes, qui n'ont pas de quiddité; car la quiddité de ce qui est simple est le simple lui-même comme dit Avicenne. Mais si la quiddité abstraite de tel être sensible individué est une quiddité qui possède sa quiddité, alors l'intelligence est apte à abstraire cette quiddité. Ainsi, puisqu'on ne peut pas remonter à l'infini, on doit arriver à une quiddité qui n'a pas elle-même de quiddité, c'est-à-dire une quiddité séparée.

Mais cette argumentation ne semble pas suffisante. D'abord parce que la quiddité de la substance matérielle, que l'intelligence abstrait, n'est pas de la même nature que les quiddités de substances séparées : donc, du fait que notre intelligence abstrait les quiddités des choses matérielles et les connaît, il ne suit pas qu'elle connaisse la quiddité de la substance séparée, et surtout l'essence divine, qui est tout à fait d'une autre nature que toute quiddité créée. Ensuite, parce que même en supposant qu'elle soit de la même nature, cependant en connaissant la quiddité d'une chose composée, on ne connaîtrait pas celle de la substance séparée, sauf selon son genre le plus éloigné, qui est la substance. Mais cette connaissance est imparfaite tant qu'on ne parvient pas aux caractères propres de la chose.

En effet, celui qui connaît l'homme seulement en tant qu'il est animal ne le connaît que relativement et en puissance. Et il le connaît bien moins encore s'il ne connaît que la nature de la substance en lui-même. C'est pourquoi, connaître ainsi Dieu ou les substances séparées, ce n'est point voir l'essence divine ou la quiddité de la substance séparée : c'est seulement connaître par les effets produits et comme dans un miroir.

C'est pourquoi Avicenne, dans ses Métaphysiques, expose un autre moyen de connaître les substances séparées : celles-ci seraient connues par nous à travers les intentions de leurs quiddités, qui seraient des similitudes d'elles-mêmes, non pas abstraites d'elles-mêmes, puisqu'elles sont immatérielles, mais imprimées par elles dans nos âmes. Mais ce nouveau mode de connaître ne nous paraît pas non plus suffisant pour la vision divine que nous recherchons. Il est en effet évident que « tout ce qui est reçu en quelque chose est en elle selon la manière d'être de cette chose qui reçoit. » La similitude de la divine essence imprimée dans notre intelligence serait donc en elle selon le mode de notre esprit. Mais le mode de notre esprit est déficient en regard de la parfaite réception de la similitude divine. Cette déficience à l'égard de la parfaite similitude peut se produire avec autant de manières qu'il y a de manières d'être dissemblables.

D'une manière, la similitude est déficiente quand la forme est participée dans la même espèce, mais non d'une manière aussi parfaite comme si quelqu'un est seulement un peu blanc, tandis que l'autre l'est bien plus. D'une autre manière, la similitude est encore plus déficiente quand les deux êtres n'appartiennent pas à la même espèce, mais seulement au même genre comme seraient semblables celui qui a une couleur citron ou jaunâtre et celui qui a la couleur blanche. D'une autre manière encore il y a davantage déficience de similitude quand deux êtres n'appartiennent pas au même genre, mais sont seulement analogues ou proportionnés comme si on parle de similitude entre la blancheur et l'homme parce que tous deux sont des êtres. Et de cette manière, toute similitude entre une créature et la divine essence est tout à fait déficiente. Pour que la vue connaisse la blancheur, il faut que la représentation de la blancheur soit reçue en elle selon sa raison d'espèce, bien que non selon le même mode d'être, car être une forme reçue dans un sens, ou bien être une chose existant en dehors de l'âme, ce sont deux modes d'être fort différents. Si l'oeil recevait la forme couleur citron, on ne dirait pas qu'il voit la blancheur. De même pour que l'intelligence connaisse une quiddité, il faut qu'elle reçoive une similitude selon la raison d'espèce, bien que peut-être les deux n'aient pas le même mode d'être : en effet la forme qui se trouve dans l'intelligence ou le sens n'est pas principe de connaissance selon le mode d'être possédé par l'un et l'autre, mais selon la raison par laquelle elle communique avec la chose extérieure. Il est ainsi évident que Dieu ne peut être connu, de telle sorte que son essence serait vue immédiatement, par aucune similitude reçue dans un esprit créé. C'est pourquoi certains qui pensaient que l'essence divine pouvait être vue seulement de cette manière, dirent que cette essence même ne sera pas vue, mais seulement une sorte d'éclair, comme un rayon d'elle-même. Cette manière de connaître ne suffit donc pas à atteindre la vision divine, que nous cherchons à expliquer.

Nous devons donc considérer une autre manière que certains philosophes, Alexandre et Averroès, ont proposée : en toute connaissance, il doit y avoir quelque forme par laquelle ho connue ou est vue. La forme par laquelle l'intelligence est perfectionnée pour voir les substances séparées ne serait pas la quiddité que l'intelligence abstrait des choses composées, comme le prétendait la première opinion. Ce ne serait pas non plus une impression produite dans notre esprit par la substance séparée, comme disait la seconde opinion : ce serait la substance elle-même qui s'unirait à notre intelligence comme une forme de telle sorte qu'elle serait à la fois ce qui est connu, et ce par quoi on le connaît. Quoi qu'il en soit des autres substances séparées, nous devons accepter cette manière de connaître quand il s'agit de la vision de Dieu en son essence; car toute autre forme qui informerait notre intelligence ne pourrait pas la conduire à l'essence divine.

Nous ne devons pas entendre cela en ce sens que l'essence divine serait la vraie forme de notre intelligence, ou que par l'union entre elle et notre intelligence serait formée quelque chose d'un absolument, comme dans les choses naturelles résultant de l'union de la forme et de la matière; mais en ce sens que le rapport entre l'essence divine et notre intelligence est comparable au rapport entre la forme et la matière. Chaque fois en effet que deux choses dont l'une est plus parfaite que l'autre sont

reçues dans le même réceptacle, le rapport de l'une à l'autre est analogue au rapport de la forme à la matière : ainsi la lumière et la couleur sont reçues dans le diaphane, et la lumière est par rapport à la couleur comme la forme par rapport à la matière. De même, quand l'âme reçoit la lumière intellectuelle et l'essence divine elle-même, qui l'habite, bien que ce ne soit point de la même manière, l'essence divine est par rapport à l'intelligence comme la forme par rapport à la matière. Et l'on peut prouver de la façon suivante que cela suffit pour que l'intelligence puisse voir l'essence divine elle-même à travers cette même essence divine de même que par l'union de la forme naturelle, de laquelle une chose reçoit l'être, et de la matière, il se forme un seul être unique, ainsi par l'union de la forme par laquelle l'intelligence connaît, et de l'intelligence elle-même, il se forme un seul être dans celui qui connaît.

Dans les choses naturelles, une chose subsistante en soi ne peut pas devenir la forme d'une matière, si cette chose possède déjà de la matière qui fait partie d'elle, car une matière ne peut pas devenir la forme de quelque chose. Mais si cette chose subsistante en elle-même est seulement une forme, rien n'empêche qu'elle devienne la forme de quelque matière et qu'elle devienne ce par quoi existe un composé comme cela se produit pour l'âme humaine. Dans l'intelligence, nous devons considérer l'intelligence elle-même étant en puissance comme une sorte de matière tandis que l'espèce intelligible est la forme. Quand l'intelligence connaît en acte, elle est comme un composé des deux. Donc, s'il y a une chose subsistante par elle-même qui n'a pas en soi autre chose que d'être intelligible en elle-même, cette chose pourra par elle-même être la forme par laquelle l'intelligence connaît. Une chose est intelligible en tant qu'elle est en acte, non en tant qu'elle est en puissance. Nous en voyons un signe dans ce fait que la forme intelligible doit être abstraite de la matière et de toutes ses propriétés. C'est pourquoi, puisque l'essence divine est acte pur, elle pourra être la forme par laquelle l'intelligence connaît : telle sera la vision béatifiante. Aussi Aristote dit-il que l'union entre l'âme et le corps est « un exemple de l'union bienheureuse par laquelle l'esprit est uni à Dieu ».

SOLUTIONS 1. Le texte cité peut être interprété de trois manières, comme le dit saint Augustin dans le livre « la vision de Dieu ». Ou bien il exclut la vision corporelle, par laquelle personne n'a vu ni ne verra l'essence divine; ou bien il exclut la vision intellectuelle de Dieu dans son essence pour ceux qui vivent dans cette chair mortelle; ou bien il exclut la vision de compréhension par une intelligence créée. Et c'est ainsi que l'entend saint Jean Chrysostome. Il ajoute donc « L'Évangéliste parle ici de la connaissance qui serait la contemplation tout à fait sûre et la compréhension telle que le Père l'a du Fils. » C'est bien aussi la pensée de l'Évangéliste, qui continue : « Le Fils unique qui est dans le sein du Père, nous le décrira lui-même » voulant nous prouver d'une manière exhaustive que le Fils est Dieu.

2. De même que Dieu dépasse par son essence infinie toutes les choses existantes qui ont une essence déterminée, de même la connaissance qu'il a de lui-même est au-dessus de toute connaissance. Le rapport de notre connaissance avec notre essence créée est comme le rapport de la connaissance divine avec son essence infinie. Dans toute connaissance, il y a deux termes : Celui qui Connaît et Celui qui est connu. Mais la vision par laquelle nous verrons Dieu en son essence est la même que Celle par laquelle Dieu se voit, à considérer ce par quoi il est vu : car nous le verrons dans son essence comme il se voit dans son essence. Mais du côté du connaissant, il y a une différence : celle qui existe entre l'intelligence divine et la nôtre. Dans celui qui connaît, ce qui est connu suit la forme par laquelle nous connaissons, parce que c'est par la forme de la pierre que nous voyons la pierre. Mais l'intensité de la connaissance dans celui qui connaît dépend de la puissance de celui-ci : celui qui a une vue plus forte voit plus nettement. C'est pourquoi dans la vision de Dieu, nous voyons la même chose que Dieu, son essence, mais pas aussi parfaitement.

3. Denys parle ici de la connaissance par laquelle sur terre nous connaissons Dieu à travers une forme créée, par laquelle notre intelligence est informée pour voir Dieu. Mais, comme dit saint Augustin, « Dieu échappe à toute forme de notre esprit » parce que, quelle que soit la forme conçue par notre esprit, elle n'atteint pas la notion de l'essence divine. C'est pourquoi il ne peut être rejoint par notre intelligence. Mais nous le connaissons très parfaitement dans notre condition de voyageurs, si nous savons qu'il est au-dessus de tout ce que notre intelligence peut concevoir : et ainsi nous lui sommes

unis comme à quelqu'un d'ignoré. Au contraire, dans la patrie, nous le verrons par cette forme qu'est son essence, et nous lui serons unis comme à quelqu'un de connu.

4. « Dieu est Lumière », comme il est dit en saint Jean. Or la lumière est l'impression de la clarté sur quelqu'un qui est illuminé. Comme l'essence divine est d'une manière autre que toute similitude d'elle-même imprimée dans l'intelligence, Denys dit: «Les ténèbres divines sont couvertes pour toute lumière », parce que l'essence divine, qu'il appelle ténèbres à cause de son excès de lumière qui aveugle, demeure insaisissable à cause de l'impression produite dans notre esprit. Il suit de là qu'elle échappe à toute connaissance. C'est pourquoi tout être qui, voyant Dieu, conçoit quelque chose en son esprit, ne conçoit pas vraiment Dieu, mais quelque chose qui n'est qu'un des effets produits par Dieu.

5. La clarté de Dieu, bien qu'elle dépasse toutes les formes par lesquelles notre esprit est informé ici-bas, ne dépasse pas l'essence divine elle-même, qui sera comme la forme de notre esprit dans la patrie. C'est pourquoi, bien qu'elle soit maintenant invisible, elle ne le sera plus alors.

6. Il ne peut y avoir de proportion entre le fini et l'infini, puisque l'infini dépasse le fini d'une manière absolument indéterminée. Mais il peut y avoir entre eux une certaine proportion dans le sens d'une similitude de leurs proportions : car de même que le fini est égal à tel autre fini, ainsi l'infini est égal à l'infini. Pour qu'une chose soit totalement connue, il faut parfois qu'il y ait une proportion entre le connaissant et le connu, puisque la puissance du connaissant doit égaler la possibilité d'être connu de la chose connue cette égalité constitue une certaine proportion. Mais parfois la cognoscibilité de la chose dépasse la puissance de celui qui connaît : comme quand nous connaissons Dieu ou au contraire quand Dieu connaît les créatures. Et alors il ne doit pas y avoir une proportion entre le connaissant et le connu, mais seulement une certaine proportionnalité : c'est-à-dire que celui qui connaît soit par rapport à ce qui doit être connu comme le connaissable par rapport à ce qui est connu. Et cette proportionnalité suffit pour que l'infini soit connu par le fini, et vice versa.

On pourrait dire aussi que la proportion, selon la signification propre de ce mot, indique un rapport de quantité à quantité, selon un certain dépassement déterminé; ou bien une égalité. Mais on peut l'étendre pour signifier toute relation d'une chose avec une autre. C'est ainsi que nous disons que la matière doit être proportionnée à la forme. De cette manière, rien n'empêche que notre intelligence, bien que finie, soit proportionnée à la vision de l'essence infinie, non cependant en la saisissant totalement, à cause de son immensité.

7. Il y a deux sortes de similitudes ou de distances entre les choses. La première est considérée selon leurs natures : et ainsi Dieu est plus distant de l'intelligence créée que l'être intelligible créé est distant du sens. La seconde est considérée selon la proportionnalité ici, c'est le contraire, car le sens n'est pas proportionné pour connaître quelque chose d'immatériel comme l'intelligence l'est pour connaître n'importe quel être immatériel. Cette seconde similitude est requise pour connaître, non la première : car il est évident que l'intelligence qui connaît une pierre ne lui est point semblable en son état naturel, de même que l'oeil voit du miel rougeâtre et du fiel rougeâtre, bien qu'il ne saisisse pas la douceur du miel. La rougeur du fiel se compare mieux avec le miel en tant que visible, que la douceur du miel avec le miel en tant que visible.

8. Dans la vision que l'homme aura de Dieu en son essence, celle-ci sera elle-même comme la forme de l'intelligence par laquelle elle connaîtra : il n'est pas nécessaire qu'elle devienne une seule chose avec cette intelligence dans son être, mais seulement que l'une et l'autre deviennent une seule chose dans l'acte de connaître.

9. Nous ne retenons pas cette affirmation d'Avicenne, car même d'autres philosophes le contredisent à ce sujet. A moins de vouloir dire qu'Avicenne parle de la connaissance des substances séparées selon qu'elles sont connues par les sciences spéculatives et à travers les similitudes d'autres choses. Il affirmerait donc cela pour montrer que la science n'est pas en nous une substance mais un accident. L'essence divine, bien qu'elle soit plus distante de notre intelligence par sa nature supérieure que la substance de l'ange, possède pourtant davantage d'intelligibilité, parce qu'elle est acte pur, sans aucun mélange de puissance. Cela ne se retrouve pas dans les autres substances séparées. Mais cette connaissance que nous aurons de Dieu en son essence constituera un accident, si nous considérons ce

par quoi nous le verrons: seulement quant à l'acte de celui qui la connaîtra, puisqu'il ne sera pas la substance même de celui qui verra ou de celui qui sera vu.

10. La substance séparée de la matière se connaît et connaît les autres choses : et dans les deux cas nous pouvons constater la vérité du texte cité. En effet, puisque l'essence même de la substance séparée est intelligible par elle-même et est en acte en tant que séparée de la matière, il est évident que quand la substance séparée se connaît elle-même, le connaissant et le connu sont tout à fait la même chose. Car elle ne se connaît pas elle-même à travers quelque intention abstraite d'elle-même, comme nous connaissons les choses matérielles. Telle semble être la pensée d'Aristote, comme cela ressort du commentaire. Mais en tant que la substance séparée connaît d'autres choses, ce qui est connu en acte devient une même chose avec ce qui connaît en acte, en tant que la forme du connu devient forme de l'intelligence, comme le prouve Avicenne. Car l'essence de l'intelligence demeure une sous deux formes, en tant qu'elle connaît deux choses successivement, comme la matière première demeure unique sous diverses formes. C'est pourquoi le commentateur compare l'intellect possible, dans ce cas, à la matière première. Et ainsi il ne suit nullement que notre intelligence en voyant Dieu devienne l'essence divine elle-même, mais qu'elle est comparée à lui comme à sa perfection et à sa forme.

11. Ces citations et toutes les semblables doivent s'entendre de la connaissance que nous avons de Dieu sur terre, pour les raisons dites plus haut.

12. L'infini considéré au sens privatif (ou indéfini) est inconnaissable, en tant que tel, puisqu'il est privé de ce complément de détermination d'où vient la connaissance d'une chose. Il se réduit à la manière d'être de la matière qui serait privée de toute détermination, comme dit Aristote dans les Physiques. Mais l'infini pris dans le sens seulement négatif signifie l'absence d'une matière qui le limite, puisque la forme est de quelque manière limitée par la matière. Donc cet infini-là est de soi tout à fait connaissable. C'est de cette manière que Dieu est infini.

13. Saint Augustin parle ici de la vision corpo- relie par laquelle Dieu ne pourra jamais être vu. Cela ressort de ce qui précède. « Jamais personne n'a vu Dieu ni ne peut le voir comme on voit les choses visibles : par nature il est invisible comme il est incorruptible. » Mais de même que par sa nature il est l'être le plus accompli, ainsi de soi il est le plus intelligible. Si parfois il n'est pas Connu par nous, c'est à cause de notre déficience : si donc nous le voyons après n'avoir pas pu le voir, ce n'est pas lui qui a changé, mais nous.

14. Dieu dans la patrie sera vu par les saints tel qu'il est, si nous parlons de celui-là même qui est vu; les saints le verront de la manière qu'il est lui-même. Mais si nous parlons de celui qui le connaît, alors il ne sera pas vu tel qu'il est, parce que l'esprit créé n'aura pas une capacité suffisante pour le voir, en comparaison avec la possibilité que l'essence divine possède en elle-même d'être connue.

15. Dans la vision corporelle et dans la vision intellectuelle, on peut considérer trois sortes d'intermédiaires. D'abord, l'intermédiaire grâce auquel on voit : celui-là perfectionne la vue pour toute vision en général, sans la déterminer à tel objet spécial; telle est la lumière corporelle pour la vue corporelle, et la lumière de l'intellect agent pour l'intellect possible, en tant qu'intermédiaire. Puis, il y a l'intermédiaire par lequel on voit : et c'est la forme visible, par laquelle chacune des deux puissances visuelles est déterminée à tel objet spécial; ainsi la forme de la pierre fait voir la pierre. Enfin, il y a l'intermédiaire dans lequel on voit : c'est ce par la vue de quoi le regard est conduit à voir autre chose : en regardant un miroir nous voyons ce qu'il reflète en voyant une image nous sommes conduits à ce qu'elle représente; de même l'intelligence, par la connaissance de l'effet, est conduite à sa cause ou inversement. Dans la vision de la patrie, il n'y aura pas ce troisième intermédiaire, c'est-à-dire que Dieu serait connu par les images d'autre chose, comme ici-bas : c'est pourquoi on dit que nous voyons maintenant dans un miroir. Il n'y a pas non plus le second intermédiaire, parce que l'essence divine sera elle-même ce par quoi notre intelligence verra Dieu. Nous aurons seulement le premier intermédiaire, qui élèvera notre intelligence pour qu'elle puisse être unie à la substance créée, comme nous l'avons dit. Mais cet intermédiaire ne permet pas de dire que la vision sera médiate: puisqu'il ne se place pas entre le connaissant et la chose connue, mais il est ce qui donne à celui qui connaît la puissance de connaître

16. On dit des créatures corporelles qu'elles sont vues sans intermédiaire que quand ce qui en elles peut être uni au sens de la vue lui est uni en fait; mais elles ne peuvent pas être unies à la vue dans leur essence, à cause de leur matérialité. Elles sont donc vues sans intermédiaire, quand leur image est unie à la vue. Mais Dieu est par essence capable d'être uni à l'intelligence; il ne serait donc pas vu immédiatement si son essence n'était pas unie à l'intelligence. Et cette vision qui s'opère d'une manière immédiate, s'appelle la vision de la face.

En outre, l'image de la chose corporelle est reçue dans le sens de la vue telle qu'elle est dans la réalité, quoique pas selon la même manière d'être elle conduit donc directement à cette chose. Aucune représentation ne peut conduire notre esprit de cette manière jusqu'à Dieu, comme cela ressort de ce que nous avons dit. Ce n'est donc pas la même chose.

ARTICLE 2 : Les saints, après la résurrection, verront-ils Dieu avec les yeux du corps ?

Objections : 1. Il semble que oui. L'œil glorifié aura une puissance plus grande que celle de tout œil non glorifié. Or le bienheureux Job a vu Dieu de ses yeux : « Je t'ai entendu par mon oreille, et maintenant mon œil te voit. » A bien plus forte raison l'œil glorifié pourra-t-il voir Dieu en son essence.

2. Job dit : « Dans ma chair, je verrai Dieu mon Sauveur. » Dans la patrie, on verra donc Dieu, des yeux du corps.

3. Parlant de la vue qu'auront les yeux glorifiés, saint Augustin s'exprime ainsi : « Leurs yeux posséderont une force toute-puissante, non pour qu'ils voient d'un regard plus perçant comme celui qu'on attribue aux serpents ou aux aigles quelle que soit la pénétration de vision de ces animaux, ils ne peuvent voir rien d'autre que les corps. Mais les yeux glorifiés verront même les choses incorporelles. » Toute puissance capable de voir les choses incorporelles peut être élevée jusqu'à la vision de Dieu. Les yeux glorifiés pourront donc le voir.

4. La différence entre les choses corporelles et les incorporelles est la même qu'entre celles-ci et les premières. Or l'œil incorporel peut voir les choses corporelles. Donc l'œil corporel peut voir les choses incorporelles donc, même conclusion que plus haut.

5. Saint Grégoire dit « L'homme qui, s'il avait observé les préceptes, serait devenu spirituel jusqu'en sa chair, est devenu, par le péché, charnel jusqu'en son esprit. » Mais de ce fait, « il ne pense plus qu'aux choses qui parviennent à l'esprit par les images des corps ». Quand sa chair sera devenue spirituelle (ce qui est promis aux saints après leur résurrection), il pourra voir dans sa chair même les choses spirituelles. Donc, aussi Dieu.

6. L'homme ne peut recevoir que de Dieu sa béatitude. Il la recevra non seulement dans son âme, mais aussi dans son corps. Il verra donc Dieu; non seulement par l'intelligence, mais aussi par sa chair.

7. Comme Dieu est présent par son essence dans l'intelligence, ainsi il sera présent dans le sens, car «il sera toutes choses en tous », comme dit saint Paul aux Corinthiens. Mais l'intelligence le voit parce que son essence lui est unie. Il pourra donc être vu aussi par le sens.

Cependant: saint Ambroise dit, au sujet de saint Luc : «Dieu ne peut être cherché par les yeux du corps, il ne sera pas cerné par la vue ni touché par le tact. » Dieu ne sera donc vu en aucune manière par un sens corporel.

En outre, saint Jérôme dit à propos d'Isaïe, « J'ai vu le siège du Seigneur ». Les yeux de chair ne peuvent apercevoir ni la divinité du Père, ni celle du Fils, ni celle de l'Esprit-Saint ; mais seuls la voient les yeux de l'esprit, dont il est dit : Bienheureux ceux qui ont le cœur pur. »

De plus, saint Jérôme dit ailleurs : « Une chose incorporelle n'est pas visible pour des yeux corporels. » Or Dieu est le plus incorporel de tous les êtres. Donc, etc.

De plus, saint Augustin dit « Personne n'a jamais vu Dieu tel qu'il est, soit en cette vie, soit en la vie des anges, à la manière dont sont visibles les choses qui sont vues par la vision corporelle. » Mais la vie des anges est la vie bienheureuse dans laquelle les ressuscités vivront. Donc, etc.

De plus « on dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu, en tant qu'il peut voir Dieu », comme dit saint Augustin. Mais l'homme est à l'image de Dieu par son esprit, non par sa chair. C'est donc par l'esprit et non par la chair qu'il verra Dieu.

Conclusion: Il y a deux manières de percevoir quelque chose par le sens corporel par soi ou par accident. Par soi : nous percevons ce qui peut produire par soi une impression sur le sens corporel. Une chose peut produire cette impression ou bien sur le sens en tant que sens, ou sur tel sens en tant qu'il est tel sens. Ce qui agit sur le sens de cette dernière façon est le sensible propre de tel sens, par exemple la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe. Puisque le sens en tant que tel se sert d'un organe corporel, une chose ne peut être perçue par lui que corporellement, car tout ce qui est reçu en quelque chose l'est à la manière de ce qui le reçoit. C'est pourquoi toutes les Choses sensibles impressionnent le sens en tant que sens, selon qu'elles possèdent une dimension. Dès lors, la dimension et toutes ses conséquences, comme le mouvement, le repos, le nombre, etc., sont appelées des sensibles communs par soi. Ce qui n'impressionne pas le sens, ni en tant que sens, ni en tant qu'il est tel sens, peut pourtant être connu, par accident : parce qu'il est uni aux choses qui impressionnent le sens par elles-mêmes. C'est ainsi que Socrate, et le fils de Diares, et son ami, et d'autres réalités de ce genre, qui sont connues par soi universellement par l'intelligence, peuvent être connues dans le concret par la puissance cogitative de l'homme ou par l'estimative des autres animaux. Nous disons que le sens extérieur perçoit ces choses, par accident seulement, quand, à partir de ce qu'il connaît par soi, la puissance cognoscitive (à qui il appartient de connaître par soi cet objet connu), le perçoit aussitôt, sans doute et sans déduction : de même que nous voyons que quelqu'un vit s'il parle. Quand il n'en est pas ainsi, on ne dit pas que le sens connaît, même par accident.

Je dis donc que Dieu ne peut en aucune manière être vu du regard corporel, ni être perçu par quelque sens, comme une chose visible par soi, ni ici-bas, ni dans la patrie; car si on enlève au sens ce qui lui convient en tant que sens, il cesse d'être un sens. De même, si on enlève à la vue ce qui lui convient en tant que telle, il n'y a plus de vue. Le sens en tant que tel perçoit la dimension et la vue en tant que telle perçoit la couleur. Il est donc impossible que la vue perçoive quelque chose qui n'est pas coloré, ni étendu, à moins de parler de sensation d'une manière équivoque. Puisque la vue et le sens seront dans le corps glorieux spécifiquement les mêmes qu'ici-bas, il n'est pas possible qu'ils voient l'essence divine comme une chose visible par soi. La vue le percevra seulement comme une chose visible par accident, d'une part en considérant la gloire de Dieu dans les corps, surtout glorifiés, et principalement dans le corps du Christ; et d'autre part parce que l'intelligence verra Dieu si clairement, que la vue le percevra dans les choses corporelles, de même que si quelqu'un parle on perçoit qu'il vit. Assurément notre intelligence ne verra pas Dieu dans les créatures, mais elle le verra à travers les créatures vues corporellement. C'est de cette manière de voir Dieu corporellement que saint Augustin parle quand il dit : « Il est tout à fait croyable que nous verrons les réalités corporelles du monde, du nouveau ciel et de la nouvelle terre, de telle sorte que nous apercevrons dans une éblouissante clarté Dieu présent en toutes choses et gouvernant tous les êtres même corporels. Cela se fera, non pas comme maintenant nous découvrons les choses invisibles de Dieu à travers celles qu'il a créées, mais de la manière dont, quand nous voyons les hommes, nous ne croyons pas, mais nous voyons qu'ils vivent.

SOLUTIONS : 1. Ce mot de Job s'applique à l'oeil spirituel; c'est pourquoi saint Paul dit que « seront éclairés les yeux de notre cœur ».

2. Cette citation doit être comprise non en ce sens que nous verrons Dieu par nos yeux de chair, mais en ce sens que, étant dans la chair, nous verrons Dieu.

3. Dans ce passage, saint Augustin est la recherche du sens de ces paroles, et parle conditionnellement. Cela ressort de ce qu'il dit plus haut : « Ils seront d'une toute autre puissance si par les yeux ils voient la nature incorporelle. » Il ajoute : « C'est pourquoi cette puissance... » et il conclut en accord avec ce que nous avons vu plus haut.

4. Toute connaissance se réalise par une abstraction de la matière. C'est pourquoi, plus la forme corporelle est abstraite de la matière, plus elle est principe de connaissance. La forme qui existe dans la matière n'est aucunement principe de connaissance; elle l'est de quelque manière dans le sens, en tant que séparée de la matière, et mieux encore dans notre intelligence. C'est pourquoi l'oeil spirituel, libéré de l'empêchement matériel de la connaissance, peut voir une chose corporelle. Il n'en découle pas que l'oeil corporel, dépourvu de la puissance de connaître à cause de sa participation à la matière, puisse connaître parfaitement les choses connaissables incorporelles.

5. Bien que l'esprit devenu charnel ne puisse connaître que ce qu'il reçoit des sens, cependant, il le connaît immatériellement. Tout ce que la vue saisit, elle le voit corporellement. Elle ne peut donc pas connaître les choses qui ne peuvent être saisies corporellement.

6. La béatitude est la perfection de l'homme en tant qu'homme. Il n'est pas homme par son corps, mais plutôt par son âme. Les corps ne sont de l'essence de l'homme qu'en tant qu'ils sont perfectionnés par l'âme. C'est pourquoi la béatitude de l'homme ne consiste principalement que dans un acte de l'âme, et c'est d'elle qu'elle dérive dans le corps par une sorte de débordement, comme nous l'avons vu. Il y aura cependant une certaine béatitude de notre corps en tant qu'il verra Dieu dans les créatures sensibles, et surtout dans le corps du Christ.

7. L'intelligence perçoit les choses spirituelles, qui échappent à la vue du corps. C'est pourquoi l'intelligence pourra connaître l'essence divine qui lui sera unie; mais non l'oeil corporel.

ARTICLE 3 : Les saints en voyant Dieu voient-ils tout ce que Dieu voit ?

Objections 1. Il semble que les saints qui voient Dieu en son essence voient toutes les choses que Dieu connaît en lui-même, car, comme dit Isidore : « Les anges voient toutes choses dans le Verbe de Dieu, avant qu'elles s'accomplissent. » Les saints seront égaux aux anges de Dieu, selon saint Matthieu. En voyant Dieu, ils verront donc toutes choses.

2. Saint Grégoire dit : « Puisque là-haut ils verront tous Dieu en une même clarté, que pourraient-ils ignorer en connaissant celui qui sait toutes choses ? » Il parle des bienheureux qui voient Dieu par essence. Ceux qui le voient de cette manière connaissent donc toutes choses.

3. Comme dit Aristote : « L'intelligence qui connaît les plus grandes choses peut plus encore connaître les plus petites. » Mais le plus élevé des intelligibles est Dieu. La puissance de l'intelligence est donc très augmentée en le connaissant. En le voyant elle voit donc toutes choses.

4. L'intelligence n'est empêchée de connaître quelque chose que parce que celle-ci la dépasse. Mais aucune créature ne peut dépasser l'intelligence qui voit Dieu. En effet, saint Grégoire dit : « Toute créature devient minime pour l'âme qui voit le créateur. » Ceux qui voient Dieu en son essence connaissent donc toutes choses.

5. Toute puissance passive qui ne passe pas à l'acte est imparfaite. L'intellect possible de l'âme humaine est une puissance passive ordonnée à tout connaître, puisque « l'intellect possible est ce par quoi nous devenons toutes choses », comme dit saint Grégoire. Si donc dans la béatitude il ne connaissait pas toutes choses, il demeurerait imparfait, ce qui est absurde.

6. Tout homme qui voit un miroir y voit tout ce que ce miroir reflète. Or toutes choses sont comme reflétées dans le Verbe de Dieu, qui est la raison et l'image de tout. Les saints qui voient le Verbe par essence, voient donc toutes les créatures.

7. Les Proverbes disent : « Les justes obtiendront l'objet de leur désir. » Les saints désirent connaître toutes choses, puisque « tous les hommes, par nature, désirent connaître », et que la nature n'est point supprimée par la gloire. Dieu leur donnera donc de tout connaître.

8. L'ignorance est une sorte de châtiment de la vie présente. Or tout châtiment sera supprimé pour les saints, dans la gloire. Donc aussi toute ignorance : ils connaîtront donc toutes choses.

9. La béatitude des saints est d'abord dans l'âme, puis dans le corps. Les corps des saints seront transformés dans la gloire pour être assimilés au corps du Christ, selon saint Paul aux Éphésiens. Les âmes seront donc perfectionnées aussi par la similitude de l'âme du Christ. Celle-ci voit toutes choses dans le Verbe. Toutes les âmes des saints verront donc toutes choses dans le Verbe.

io. L'intelligence comme le sens connaît tout ce dont elle reçoit en elle la similitude. Or l'essence divine représente toutes choses plus exactement que toute autre similitude des autres choses. Puisque, dans la vision bien heureuse, l'essence divine devient comme la forme de notre intelligence, il semble que les saints verront tout en Dieu.

ii. Aristote dit que : «si l'intellect agent devenait la forme de notre intellect possible, nous connaîtrions toutes choses. » Mais la divine essence contient la représentation de toutes choses plus clairement que l'intellect agent. L'intelligence, en voyant Dieu en son essence, connaît donc toutes choses.

12. Les anges inférieurs, qui ne connaissent pas toutes choses, sont illuminés au sujet de ce qu'ils ignorent, par les anges supérieurs. Mais après le jour du jugement un ange n'en éclairera plus un autre, car alors toute prééminence cessera, comme dit la Glose au sujet de l'Épître de saint Paul aux Corinthiens. Les anges inférieurs connaîtront alors toutes choses, et pour le même motif, tous les saints qui verront Dieu en son essence.

Cependant : comme dit Denys, « les anges supérieurs libèrent les inférieurs de leur ignorance ». Or les anges inférieurs voient l'essence divine; un ange qui voit cette essence peut donc quand même ignorer certaines choses. Et l'âme ne voit pas Dieu plus parfaitement qu'un ange. Il n'est donc point nécessaire que les âmes qui voient Dieu connaissent toutes choses.

En outre, le Christ seul possède l'esprit sans mesure, comme dit saint Jean. C'est en tant que tel qu'il connaît toutes choses dans le Verbe. C'est pourquoi, nous voyons dans le même passage, que « le Père a mis toutes choses dans sa main ». Nul autre que le Christ n'a donc le pouvoir de connaître toutes choses dans le Verbe.

De plus, plus un principe est connu parfaitement, plus on connaît à travers lui ses nombreux effets. Mais certains de ceux qui verront Dieu dans son essence le connaîtront plus parfaitement, lui qui est le principe de toutes choses. Certains connaîtront donc plus de choses que d'autres, et tous ne sauront pas tout.

CONCLUSION : Dieu, en connaissant son essence, connaît tout ce qui est, sera, a été. Et ce mode de connaissance est appelé connaissance de vision, parce qu'elle est semblable à la vision corporelle qui connaît toutes les choses présentes. En voyant son essence, Dieu connaît en outre tout ce qu'il est capable de faire, bien qu'il ne l'ait jamais réalisé et ne le réalisera pas. Sinon il ne connaîtrait point parfaitement sa puissance, car on ne connaît pas sa puissance si on en ignore les objets. C'est ce qu'on appelle connaître de science ou connaissance de simple intelligence.

Il est impossible qu'une intelligence créée, en voyant l'essence divine connaisse toutes les choses que Dieu peut faire. Plus un principe est connu parfaitement, plus on connaît de choses à travers lui, de même que dans un principe de démonstration, celui qui possède un esprit plus perspicace découvre plus de conclusions que celui qui a un esprit plus lent. Puisque le degré de la perfection divine correspond à ce dont elle est capable, si une intelligence voyait dans l'essence divine tout ce que Dieu est capable de faire, elle serait d'un degré de perfection égal, dans son acte de connaissance, à la perfection de la puissance divine réalisant ses effets: elle engloberait donc la puissance divine, ce qui est impossible pour tout esprit créé. Par contre, les choses que Dieu connaît par science de vision peuvent être connues dans le Verbe par un esprit créé, c'est-à-dire l'âme du Christ.

Au sujet de ceux qui, en dehors du Christ, voient l'essence divine, il y a deux opinions différentes : Les uns disent que tous ceux qui voient Dieu en son essence voient tout ce que Dieu voit par science de vision. Mais cela est en désaccord avec les affirmations des saints, qui disent que les anges ignorent certaines choses, bien qu'il soit de foi qu'ils voient tous Dieu en son essence. Les autres disent que les autres que le Christ, bien qu'ils voient Dieu en son essence, ne voient pas tout ce que Dieu voit, parce qu'ils ne saisissent pas la plénitude de l'essence divine. Il n'est pas nécessaire que

celui qui connaît une cause en connait tous les effets, s'il connaît intégralement la cause. Or cela n'est pas possible pour un esprit créé. C'est pourquoi chacun de ceux qui voient Dieu en son essence voit d'autant plus de choses en elle, qu'il la pénètre plus clairement : certains pourront donc en éclairer d'autres. De cette manière, la science des anges et des saintes âmes peut croître jusqu'au jour du jugement, comme les éléments qui appartiennent à la récompense accidentelle. Mais ensuite, cette science ne croîtra plus, car ce sera le dernier état des choses, et dans cet état il est possible que tous connaissent tout ce que Dieu connaît par sa science de vision.

Solutions: 1. Ce que dit Isidore : « Les anges savent dans le Verbe toutes choses avant qu'elles s'accomplissent », ne peut se rapporter à ce que Dieu sait de science de simple intelligence, puisque ces choses ne se produiront jamais; elles ne peuvent être rapportées qu'à ce que Dieu connaît par science de vision. De ces choses, il ne dit pas que tous les anges les connaissent toutes, mais peut-être quelques-uns. Et ceux-là même qui les connaissent ne le font pas parfaitement. Dans une même chose on peut en effet considérer de multiples raisons intelligibles, comme diverses propriétés, et relations avec les autres choses : il est possible que tandis que deux personnes connaissent la même chose, l'une perçoive plus de raisons que l'autre et puisse les communiquer à l'autre. C'est pourquoi Denys dit que « les anges inférieurs reçoivent des anges supérieurs les raisons intelligibles des choses ». Les anges qui connaissent toutes les créatures ne perçoivent pas nécessairement tout ce qui est intelligible en elles.

2. De cette citation de saint Grégoire, il ressort que dans la vision béatifique nous est donné le pouvoir de tout connaître, puisque l'intermédiaire de notre connaissance sera alors l'essence divine elle-même, essence par laquelle il connaît tout. Mais le fait que tout ne sera pas compris est à mettre au compte des limites de notre intelligence créée, qui ne peut comprendre l'essence divine.

3. L'intelligence créée ne voit pas l'essence divine selon le mode d'être de cette essence, mais selon son mode propre, qui est limité; il n'est donc pas exigé que sa pénétration de connaissance en cette vision soit étendue infiniment jusqu'à la connaissance de toutes choses.

4. Le défaut de connaissance ne provient pas seulement d'un excès ou d'un défaut de ce qui est connaissable, mais aussi de ce que la raison connaissable n'est pas unie entièrement à l'intelligence : de même que la vue parfois ne voit pas une pierre, parce que l'image de cette pierre ne l'atteint pas. Bien que l'esprit qui voit Dieu soit uni à son essence divine, qui est le principe de toutes choses, il ne lui est pas uni en tant qu'elle est la raison (ou source intelligible) de toutes les choses, mais en tant qu'elle est la raison de quelques choses : et chacun pénètre d'autant plus l'essence divine qu'il y voit la raison de plus de choses.

5. Quand une puissance passive peut être perfectionnée par plusieurs perfections ordonnées l'une à l'autre, si elle est perfectionnée par la plus élevée de ces perfections, on ne dit pas qu'elle est imparfaite parce quelques dispositions précédentes lui manquent. Toute connaissance qui perfectionne l'intelligence créée est ordonnée, comme à sa fin, à la connaissance de Dieu. Donc, en voyant Dieu en son essence, même si on ne voyait rien d'autre, l'intelligence serait parfaite. Et elle n'est pas plus parfaite parce qu'elle connaît en même temps quelque autre chose, à moins que cela augmente sa connaissance de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin dit : « Malheureux l'homme qui connaît toutes les choses créées et t'ignore. Bienheureux celui qui te connaît, même s'il ignore le reste. Celui qui te connaît, et aussi d'autres choses, n'en est pas plus heureux il n'est bienheureux qu'à cause de toi seul. »

6. Ce miroir est doué de volonté, et de même qu'il se montre à qui il veut, ainsi il manifeste en lui-même ce qu'il veut. Ce n'est point comme le miroir matériel qui n'a pas le pouvoir de se faire voir ou non. - On pourrait dire aussi que dans le miroir matériel les choses reflétées, comme le miroir lui-même, apparaissent sous leur propre forme. Bien que ce miroir apparaisse grâce à la forme qu'il reçoit de la réalité, tandis que la pierre réfléchie par lui, n'est vue que par sa propre forme qui est réfléchie par autre chose qu'elle-même. Par la même raison on connaît l'un et l'autre. Au contraire, dans le miroir incréé, on voit quelque chose par la forme du miroir lui-même, comme un effet est vu à travers la connaissance de sa cause, et vice versa. Il n'est donc pas nécessaire que qui voit le miroir éternel

voie tout ce qui s'y trouve contenu. En effet, quelqu'un qui voit une cause ne voit pas nécessairement tous ses effets, à moins qu'il n'ait une connaissance exhaustive de cette cause.

7. Le désir qu'ont les saints de tout connaître est assouvi seulement par la vue de Dieu, de même que leur désir de posséder tous les biens sera satisfait par la possession de Dieu. De même que Dieu, bonté parfaite, comble tout amour de bien, et que sa possession procure de quelque manière tous les biens, de même sa vue donne une satisfaction totale à l'intelligence. Comme dit saint Jean : « Seigneur, montrez-nous le Père, et cela nous suffit. »

8. L'ignorance proprement dite marque une privation de quelque chose : comme telle, elle est une peine; elle est alors la privation de la connaissance de choses qui devraient être connues ou qu'il est nécessaire de connaître. Dans la patrie céleste, les saints ne seront privés d'aucune connaissance de ce genre. Mais parfois, on prend le mot ignorance pour signifier n'importe quelle absence d'une connaissance.

En ce sens, les anges et les saints ignoreront certaines choses dans la patrie. C'est pourquoi Denys dit que « les anges sont libérés de l'ignorance ». Ainsi comprise, l'ignorance n'est pas un châtement, mais seulement une déficience. Et il n'est point nécessaire que toute déficience de ce genre disparaisse dans la gloire : dans le même sens, on pourrait dire que c'était un défaut pour le Pape Lin de ne point parvenir à la gloire de saint Pierre.

9. Notre corps sera conforme à celui du Christ dans la gloire, en similitude mais non en égalité: il sera lumineux comme le corps du Christ, mais non également. De même notre âme possédera la gloire à la ressemblance de l'âme du Christ, mais non également. Elle possédera donc la science comme l'âme du Christ, mais non autant. Elle ne saura pas toutes choses comme l'âme du Christ.

10. Bien que l'essence divine soit le principe de toutes les choses connaissables, ce n'est pas en tant que principe de toutes choses qu'elle sera unie à l'intelligence créée. L'argument proposé ne vaut donc pas.

11. L'intellect agent est la forme proportionnée à l'intellect possible, de même que la puissance de la matière est proportionnée à la puissance naturelle : de telle sorte que tout ce qui est dans la puissance passive de la matière, ou de l'intellect possible, se trouve dans la puissance active de l'intellect agent, ou de l'agent naturel. C'est pourquoi, si l'intellect agent devient la forme de l'intellect possible, celui-ci doit connaître tout ce à quoi s'étend la puissance de l'intellect agent. Mais l'essence divine n'est pas une forme qui serait proportionnée de cette manière à notre intelligence. La comparaison ne vaut donc pas.

12. Rien n'empêche de dire qu'après le jour du jugement, quand la gloire des hommes et des anges sera totalement achevée, tous les bienheureux sauront tout ce que Dieu connaît de science de vision, bien que tous ne voient pas toutes choses dans l'essence divine. Mais l'âme du Christ verra alors pleinement toutes choses, comme elle le voit déjà maintenant. Les autres âmes verront alors plus ou moins de choses, selon le degré de clarté de leur connaissance de Dieu c'est ainsi que l'âme du Christ illuminera les autres âmes au sujet de ce qu'elle voit mieux qu'elles dans le Verbe. C'est pourquoi l'Apocalypse dit que « la clarté de Dieu illuminera la cité de Jérusalem, et sa source de lumière est l'Agneau. » De même les supérieurs illumineront les inférieurs, non par une nouvelle illumination qui augmenterait la science des inférieurs, mais par une sorte de prolongation d'illumination comme si on imagine que le soleil au repos illumine l'air. C'est pourquoi Daniel dit que « ceux qui enseignent à beaucoup la justice, brilleront comme les étoiles pour l'éternité. » La prééminence des divers ordres cessera seulement quant aux choses qu'ils exercent actuellement à notre égard par leurs ministères subordonnés l'un à l'autre, comme cela ressort de la Glose de ce texte.

QUESTION 93 : LA BÉATITUDE DES SAINTS ET LEURS DEMEURES

Traitions maintenant de la béatitude des saints et de leurs demeures. Nous poserons trois questions : 1. La béatitude des saints croît-elle après le jugement ? - 2. Convient-il de désigner les degrés de béatitude par le terme de demeures ? - 3. Les diverses demeures se distinguent-elles selon les degrés de charité ?

ARTICLE 1 : La béatitude des saints sera-t-elle plus grande après le jugement qu'auparavant ?

Objections : 1. Il semble que non. Plus une chose parvient à la ressemblance avec Dieu, plus elle participe parfaitement à sa béatitude. L'âme séparée du corps est plus semblable à Dieu que quand elle est unie au corps. La béatitude est donc plus grande avant qu'elle reprenne son corps.

2. Une force unifiée est plus puissante que si elle est divisée. Mais l'âme hors du corps est plus unifiée que dans le corps. Sa puissance d'action est donc plus grande, et ainsi elle participe plus parfaitement à la béatitude qui consiste en un acte.

3. La béatitude consiste en un acte de l'intelligence spéculative. Mais l'intelligence dans son acte n'implique pas un organe corporel. La reprise du corps ne donnera donc pas à l'âme la possibilité de comprendre plus parfaitement. La béatitude de l'âme ne sera donc pas plus grande après sa résurrection.

4. Rien de plus grand que l'infini un être fini ajouté à l'infini ne le grandit pas. Mais l'âme bienheureuse avant la résurrection du corps possède la béatitude puisqu'elle jouit d'un bien infini, Dieu. Après la résurrection du corps, elle ne jouira pas d'autre chose, sauf peut-être de la gloire du corps, qui est un bien fini. La joie qui suivra la reprise du corps ne sera donc pas plus grande qu'auparavant.

Cependant : à propos de l'Apocalypse, la Glose ordinaire dit : « Actuellement, les âmes des saints se trouvent sous les autels, c'est-à-dire dans une moindre dignité que plus tard. Leur béatitude sera donc plus grande après la résurrection qu'après leur mort.

En outre, la béatitude est accordée aux bons comme récompense, comme la souffrance est infligée aux méchants. Mais la souffrance des méchants sera plus grande après la reprise de leur corps, car ils seront punis non seulement dans l'âme mais dans le corps. La béatitude des saints sera donc plus grande après la résurrection des corps.

CONCLUSION : Il est manifeste que la béatitude des saints sera augmentée en étendue après la résurrection, car elle ne sera plus seulement de l'âme, mais aussi du corps. Et la béatitude de l'âme elle-même sera accrue en étendue puisqu'elle ne jouira pas seulement de son propre bien, mais aussi du bien du corps. On peut même dire que la béatitude de l'âme sera accrue en intensité. Le corps de l'homme peut, en effet, être considéré de deux manières : d'une part, en tant qu'il peut être perfectionné par l'âme; d'autre part, selon qu'il y a en lui quelque chose qui gêne l'âme dans ses opérations, parce qu'elle ne parvient pas à le perfectionner totalement. Selon la première manière de considérer le corps, son union avec l'âme ajoute à celle-ci quelque perfection, puisque toute partie est imparfaite et se complète dans son tout : le tout se comporte à l'égard de la partie comme la forme à l'égard de la matière. L'âme est donc plus parfaite dans son existence naturelle quand elle est dans le tout, c'est-à-dire dans l'homme composé de l'âme et du corps, que quand elle est une partie séparée. Mais l'union avec le corps, dans la seconde manière de considérer, empêche la perfection de l'âme

c'est pourquoi la Sagesse dit que « le corps qui se corrompt, appesantit l'âme. » Si donc on enlève du corps tout ce par quoi il résiste à l'action de l'âme, celle-ci sera absolument parlant plus parfaite dans ce corps que séparée de lui. Plus une chose est parfaite en son être, plus elle peut agir parfaitement. L'opération de l'âme unie à un tel corps sera donc plus parfaite que celle de l'âme séparée. Tel sera le corps glorieux, entièrement soumis à l'esprit. Puisque la béatitude consiste en une opération, celle de

l'âme sera plus parfaite après la reprise du corps qu'auparavant. Tout être imparfait tend à sa perfection. L'âme séparée tend naturellement vers son union avec le corps; et à cause de cette tendance, qui vient d'une imperfection, l'opération par laquelle elle tend vers Dieu est moins intense. C'est ce que dit saint Augustin : « Par le désir du corps, l'âme est retardée dans sa tendance totale vers ce bien suprême. »

Solutions: 1. L'âme unie au corps glorieux est plus semblable à Dieu que quand elle en est séparée, parce que, en lui étant unie, elle possède plus parfaitement l'existence. En effet, plus une chose existe parfaitement, plus elle est semblable à Dieu : ainsi le cœur, dont la perfection vitale consiste dans le mouvement, est plus semblable à Dieu quand il se meut que quand il se repose, bien que Dieu ne se meuve jamais.

2. La puissance qui par nature doit être dans la matière est plus puissante quand elle se trouve dans la matière que quand elle en est séparée, bien que, absolument parlant, la puissance soit supérieure quand elle est séparée de la matière.

3. Bien que l'âme ne se serve pas du corps dans l'acte de connaissance, cependant la perfection du corps contribue de quelque manière à la perfection de l'opération intellectuelle, en tant que l'âme, par l'union avec le corps glorieux, sera plus parfaite en sa nature, et donc plus efficace dans son opération. C'est pourquoi le bien du corps lui-même coopérera, pour ainsi dire instrumentalement, à l'opération en laquelle consiste la béatitude. Aristote dit que les biens extérieurs coopèrent instrumentalement à la félicité de la vie.

4. Bien que le fini ajouté à l'infini ne le grandisse pas, il lui ajoute quand même quelque chose parce que fini et infini sont deux choses, tandis que l'infini en lui-même n'en est qu'une. L'extension dans la joie ne la rend pas plus grande mais plus intense. C'est pourquoi la joie augmente en étendue quand elle porte sur Dieu et sur la gloire du corps et non seulement sur Dieu. La gloire du corps coopérera à l'intensification de la joie au sujet de Dieu, en tant qu'elle perfectionnera l'opération par laquelle l'âme adhère à Dieu. En effet, plus une opération est parfaite, plus la jouissance est grande, comme cela ressort de ce que nous avons dit.

ARTICLE 2 : Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés demeures ?

Objections 1. Il semble que non. Car la béatitude contient l'idée de récompense, et la demeure ne signifie rien qui ait trait à une récompense.

2. La demeure semble signifier un lieu. Mais le lieu dans lequel les saints sont heureux n'est point corporel, mais spirituel c'est Dieu, indivisible. Il n'y a donc en lui qu'une demeure. Les divers degrés de béatitude ne doivent donc pas être appelés demeures.

3. De même que dans le ciel il y aura des hommes de mérites inégaux, de même il en est ainsi actuellement dans le purgatoire, et il en fut ainsi dans les limbes des Pères.

Cependant: nous lisons en saint Jean: « Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures. » Et saint Augustin l'explique par les divers degrés de récompense.

En outre, dans toute cité organisée, il y a des différences de demeures. Mais la patrie céleste est comparée à une cité, comme on le voit dans l'Apocalypse. On doit donc y distinguer diverses demeures selon les divers degrés de béatitude.

Conclusion : Le mouvement local est le premier de tous les mouvements : c'est pour quoi, selon Aristote, les noms de mouvement, de distance et des autres choses connexes sont dérivés du mouvement local pour tous les autres mouvements. La fin du mouvement local est le lieu, dans lequel la chose une fois parvenue demeure en repos et s'y conserve. C'est pourquoi, à propos de tout mouvement, le repos auquel a abouti finalement le mouvement se nomme situation ou demeure. Et puisque le nom de mouvement est appliqué même aux actes. de l'appétit sensible et de la volonté, le fait d'atteindre la fin de ces mouvements s'appelle demeure ou position dans la fin. On donne donc le nom de diverses demeures aux diverses manières d'atteindre sa fin ultime. L'unité de la demeure

correspond à l'unité de la béatitude considérée en son objet, et la pluralité des demeures correspond aux différences qui se trouvent dans la béatitude, considérée dans les bienheureux. Nous voyons aussi dans les choses naturelles que le lieu élevé vers lequel tendent les corps légers est le même pour tous, mais chacun d'entre eux en approche plus ou moins selon son degré de légèreté : ils ont donc des demeures différentes selon leur différence de légèreté.

Solutions : 1. La demeure inclut la notion de fin et par conséquent celle de récompense qui est la fin du mérite.

2. Bien qu'il n'y ait qu'un seul lieu spirituel, il y a divers degrés de rapprochement à son égard : cela constitue les diverses demeures.

3. Ceux qui étaient dans les limbes ou sont maintenant dans le purgatoire ne sont point parvenus à leur fin : il n'y a donc pas de demeures dans le purgatoire ou les limbes, mais seulement dans le paradis et l'enfer, où se trouve la fin des bons et des méchants.

ARTICLE 3 : Les diverses demeures se distinguent-elles selon les degrés de charité ?

Objections 1. Il semble que non, puisque nous lisons en saint Matthieu : « Il a donné à chacun selon sa propre vertu. » Or la vertu de chaque chose est sa puissance naturelle. Les dons de la grâce et de la gloire sont donc distribués selon les divers degrés de vertu naturelle.

2. Le Psalmiste dit « Tu rendras à chacun selon ses oeuvres. » Mais ce que Dieu rendra est la mesure de la béatitude. Les degrés de celle-ci sont donc distingués selon la diversité des oeuvres, et non selon celle de la charité.

3. La récompense est due aux actes et non aux dispositions : c'est pourquoi « ce ne sont pas les plus forts qui sont couronnés, mais ceux qui luttent », comme dit Aristote dans les Ethiques, et saint Paul à Timothée : « Seul sera couronné celui qui aura combattu selon les règles. » La béatitude est une récompense. Ses divers degrés correspondent donc à ceux des oeuvres et non à ceux de la charité.

Cependant : plus quelqu'un sera uni à Dieu, plus il sera heureux. Mais la manière d'adhérer à Dieu dépendra du degré de charité. La diversité de la béatitude correspondra donc à la différence de charité.

En outre, « le simple suit le simple et le plus suit le plus ». Posséder simplement la béatitude suit la simple possession de la charité; donc la possession d'une plus grande béatitude suit celle d'une plus grande charité.

CONCLUSION : Il y a deux principes qui distinguent les demeures ou degrés de béatitude : l'un proche, l'autre éloigné. Le proche est la disposition différente des bienheureux, selon laquelle s'établit en eux une diversité de perfection dans l'opération de la béatitude; tandis que le principe éloigné est le mérite grâce auquel ils ont obtenu cette béatitude. Selon la première manière, on distingue des demeures d'après la charité dans le ciel, qui plus elle est parfaite, plus elle rendra le bienheureux capable de recevoir la divine clarté, dont l'augmentation accroît la perfection de la vision de Dieu. Selon la seconde manière, on distingue des demeures d'après la charité de la vie sur terre. Notre acte en effet n'est pas méritoire dans sa substance même, mais à cause de la disposition de vertu qui le pénètre. Or la puissance du mérite dans toutes les vertus provient de la charité qui a pour objet notre fin même. C'est pourquoi la diversité de mérite revient tout entière à la diversité de charité. Et ainsi notre charité d'ici-bas distingue les demeures à la manière du mérite.

Solutions 1. La vertu ne doit pas être prise ici seulement en tant que capacité naturelle, mais en tant que capacité naturelle à laquelle s'ajoute l'effort pour recevoir la grâce : alors la vertu devient comme une disposition matérielle à la mesure de la grâce et de la gloire future. Mais la charité constitue formellement la mesure de la gloire : c'est pourquoi la distinction du degré de gloire vient du degré de charité plutôt que de celui de la vertu naturelle.

2. Les oeuvres ne méritent une récompense de gloire qu'en tant qu'elles sont pénétrées par la charité. Les divers degrés de gloire correspondent donc à ceux de la charité.

3. Bien que la disposition de la charité ou de toute vertu ne constitue pas le mérite auquel est due la récompense, elle est cependant le principe et toute la raison du mérite de l'acte. Les récompenses se distinguent donc selon sa diversité, bien que l'on puisse attribuer un certain degré de mérite d'après le genre même de l'acte, non pas pour la récompense essentielle, qui est la jouissance de Dieu, mais pour une certaine récompense accidentelle, qui est la jouissance de quelque bien créé.

QUESTION 94 : LE COMPORTEMENT DES SAINTS ENVERS LES DAMNÉS

Voyons maintenant le comportement des saints envers les damnés, et posons trois questions : 1. Les saints voient-ils les souffrances des damnés ? - 2. Ont-ils pour eux de la compassion ? - 3. Sont-ils satisfaits de les voir souffrir ?

ARTICLE 1 : Les saints dans le ciel verront-ils les souffrances des damnés ?

Objections : 1. Il semble qu'ils ne les verront pas. La distance entre les damnés et les bienheureux est plus grande que celle qui sépare ceux-ci des hommes de la terre. Mais les bienheureux ne voient pas les événements des hommes de la terre, puisque, à propos d'Isaïe : « Abraham nous a ignorés », la Glose dit : « Les morts, même saints, ignorent ce que font les vivants, fussent-ils leurs propres fils. » Ils voient donc moins encore les souffrances des damnés.

2. La perfection de la vision dépend de l'objet à voir. Aristote dit que « la plus parfaite opération du sens de la vue est celle de ce sens quand il est le mieux disposé à voir le plus bel objet visible ». Donc, au contraire, la laideur de l'objet à voir produit une imperfection dans la vision. Il n'y aura aucune imperfection chez les bienheureux ils ne verront donc pas les misères des damnés, dans lesquelles il y a une extrême laideur.

Cependant : Isaïe dit : « Ils sortiront et verront les cadavres des hommes qui se sont révoltés contre moi. » Et la Glose ajoute « Les élus sortiront par leur intelligence ou par une vision directe, pour être davantage enthousiasmés dans la louange de Dieu. »

Conclusion : Rien ne doit être enlevé aux bienheureux de ce qui appartient à leur béatitude. Une chose est mieux connue par contraste avec son contraire, car les contraires quand ils se rapprochent sont mieux mis en lumière. C'est pourquoi, pour que la béatitude des saints leur plaise davantage, et qu'ils en rendent à Dieu de meilleures actions de grâces, il leur est donné de voir parfaitement les souffrances des impies.

Solutions : 1. La Glose parle ici des saints décédés, selon leur possibilité naturelle. Par celle-ci, il n'est en effet pas nécessaire qu'ils parviennent à la connaissance de tout ce qui se passe chez les vivants. Mais les saints qui sont dans le ciel, connaissent clairement tout ce qui arrive chez les hommes de la terre et chez les damnés. C'est pourquoi saint Grégoire dit : « A propos des âmes des saints, on ne peut point penser ce que dit Job (à savoir « que ses fils soient nobles ou misérables, il ne connaîtra pas... »), parce que pour ceux qui possèdent la clarté de Dieu, on ne peut en aucune manière croire qu'il y ait en dehors de Dieu quoi que ce soit qu'ils ignorent »

2. Bien que la beauté de l'objet vu contribue à la perfection de la vue, cependant la laideur de l'objet peut ne pas entraîner d'imperfection de la vision. Les représentations des choses, par lesquelles on connaît les contraires, ne sont pas contraires dans l'âme. C'est pourquoi Dieu, qui a la plus parfaite des connaissances, voit toutes les choses, belles comme laides.

ARTICLE 2 : Les bienheureux ont-ils de la compassion pour les souffrances des damnés ?

Objections: 1. Cela semble. La compassion procède de la charité. Les bienheureux auront une très parfaite Charité : ils compatiront donc pleinement aux souffrances des damnés.

2. Les bienheureux ne seront jamais aussi éloignés de la compassion que Dieu peut l'être. Mais Dieu a de quelque manière de la compassion pour nos misères (d'où son titre de miséricordieux), et aussi les anges. Les bienheureux ont donc de la compassion pour les souffrances des damnés.

Cependant: toute personne qui compatit devient de quelque manière participante à la souffrance d'autrui. Mais les bienheureux ne peuvent point participer à aucune souffrance. ils n'ont donc point de compassion pour les souffrances des damnés.

Conclusion : La miséricorde ou compassion peut se trouver en quelqu'un de deux manières : soit par passion, soit par un acte de choix de la volonté. Chez les bienheureux il n'y aura pas de passion dans la partie inférieure de leur nature, sauf à la suite d'un choix de la raison. Il n'y aura donc chez eux de compassion ou de miséricorde qu'à la suite d'un tel choix de la raison. Une telle élection de la raison ne peut faire naître la miséricorde ou la compassion que si quelqu'un veut que le mal d'autrui soit éloigné : point de compassion si nous ne voulons pas raisonnablement que les maux d'autrui soient écartés. Tant que les pécheurs sont en ce monde, ils se trouvent dans un tel état qu'ils peuvent être libérés de leur misère et de leur péché sans préjudice pour la justice divine, et être introduits dans la béatitude. La compassion est donc possible envers eux, par choix de la volonté (comme Dieu, les anges et les saints compatissent en voulant leur salut) ou par passion, comme les hommes bons compatissent aux pécheurs qui sont encore dans la vie terrestre. Mais dans l'au-delà, les pécheurs ne pourront plus sortir de leur misère. Il n'y aura donc plus de possibilité d'une compassion, voulue avec rectitude, à l'égard de leurs souffrances. Les bienheureux qui seront dans la gloire n'auront donc aucune compassion pour les damnés.

Solutions : 1. La charité est source de compassion quand nous pouvons à cause d'elle vouloir l'éloignement de la souffrance d'autrui. Mais les saints ne peuvent pas vouloir cela par charité à l'égard des damnés, puisque ce serait contraire à la justice divine.

2. Dieu est miséricordieux en tant qu'il va au secours de ceux qui, selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, peuvent être libérés légitimement il ne peut pas avoir pitié des damnés, sauf en les punissant moins qu'ils ne le méritent.

ARTICLE 3 : Les bienheureux se réjouiront-ils des peines des impies ?

Objections : 1. Cela ne semble pas : se réjouir du mal d'autrui se rattache à la haine. Dans les bienheureux il n'y en aura pas. Ils ne se réjouiront donc pas des souffrances des damnés.

2. Les bienheureux au ciel seront tout à fait conformes à Dieu. Mais « Dieu ne se réjouit pas de nos peines ». Donc pas davantage les bien heureux.

3. Ce qui est répréhensible chez l'homme de la terre ne peut aucunement se trouver en celui du ciel. Mais ici-bas il est tout à fait condamnable de se réjouir des peines d'autrui, et très louable de s'en affliger. Donc, les bienheureux ne se réjouiront aucunement des peines des damnés.

Cependant: le Psalmiste dit : « Le juste se réjouira en voyant la vengeance. »

En outre, Isaïe dit que les cadavres des révoltés « donneront une vision de satiété à toute chair ». Mais la satiété signifie l'assouvissement de l'esprit. Les bienheureux jouiront donc des peines des impies.

Conclusion: Une chose peut être occasion de joie de deux manières : ou bien, par soi, quand on se réjouit d'une chose pour elle-même; et de cette manière les saints ne se réjouiront pas des peines des impies. Ou bien par accident, c'est-à-dire à cause de quelque chose qui s'y ajoute; et ainsi les saints se réjouiront des peines des impies en considérant l'ordonnance de la divine justice pour ceux-ci, et leur

libération personnelle, source de joie. Ainsi la justice divine et la libération des bienheureux seront par elles-mêmes causes de joie, tandis que la peine des damnés ne le sera que par accident.

Solutions : 1. Se réjouir du mal d'autrui, en soi, appartient à la haine, mais non pas se réjouir de ce mal à cause d'une autre circonstance qui s'y rattache. De cette manière, il arrive même que quelqu'un se réjouisse de son propre mal : si, par exemple, quelqu'un se réjouit de ses proches souffrances en tant qu'elles lui procurent du mérite pour le ciel.

saint Jacques dit : « Frères, quand vous tombez en diverses tentations, considérez-le comme une joie. »

2. Bien que Dieu ne se réjouisse pas des peines en tant que telles, il s'en réjouit en tant qu'elles sont ordonnées à sa justice.

3. Chez l'homme de la terre, il n'est pas louable de se réjouir, en soi, des peines des autres; mais cela devient louable s'il s'en réjouit en tant qu'elles sont liées à quelque bien. Cependant, il y a cette différence entre l'homme de la terre et celui du ciel : en celui de la terre, les passions naissent fréquemment sans jugement de sa raison; et pourtant, elles sont parfois louables, en tant qu'elles indiquent une bonne disposition de l'esprit : comme les mouvements de honte, ou de miséricorde, ou de regret du mal. Chez les hommes du ciel, il ne peut y avoir de passion qui ne suive pas un jugement de la raison.

QUESTION 95 : LES DOTS DES BIENHEUREUX

Considérons maintenant les dots des bien heureux. Cinq questions se posent à leur sujet

1. Doit-on attribuer des dots aux bienheureux ? - 2. La dot diffère-t-elle de la béatitude ? - 3. Appartenait-il au Christ d'avoir des dots ? 4. Et aux anges ? - 5. Convient-il d'assigner trois dots à l'âme ?

ARTICLE 1 : Doit-on attribuer des dots aux hommes bienheureux ?

Objections : 1. Il semble que non. La dot, selon le droit, est donnée à l'époux pour supporter les charges du mariage. Mais les saints ne font pas figure d'époux, mais plutôt d'épouses, en tant qu'ils sont membres de l'Église. Ils ne doivent donc pas recevoir de dot.

2. Les dots, selon le droit, ne sont point données par le père de l'époux, mais par celui de l'épouse. Or tous les dons de la béatitude sont remis aux bienheureux par le père de l'Époux, c'est-à-dire du Christ. Nous voyons en saint Jacques : « Tout don excellent et tout don parfait vient d'en-haut, descendant du Père des lumières ». Ces dons faits aux bien heureux ne doivent donc pas être appelés des dots.

3. Dans le mariage charnel, on donne des dots pour faciliter les charges du mariage. Dans le mariage spirituel, il n'y a point de charges, surtout dans l'Église triomphante. Il n'y a donc pas à donner de dots.

4. Les dots ne sont données qu'à cause du mariage. Mais le mariage spirituel est contracté avec le Christ par la foi, dans l'état de l'Église militante. Si donc à cause de ce mariage des dots doivent être données aux bienheureux, elle devraient l'être aussi tandis qu'ils sont sur terre. Mais cela ne leur convient pas; donc, pas non plus aux bienheureux.

5. Les dots font partie de ces biens extérieurs qu'on nomme biens de la fortune. Mais les récompenses des bienheureux sont des biens d'ordre intérieur. On ne doit donc pas les appeler dots.

Cependant: saint Paul dit aux Éphésiens « Ce sacrement est grand; je vous le dis dans le Christ et dans l'Église. » Cela montre que le mariage spirituel est évoqué par le mariage charnel. Mais dans le mariage charnel, l'épouse est dotée pour entrer dans la maison de l'époux. Donc, quand les saints

pénètrent dans la mai son du Christ pour entrer dans la béatitùde, il semble qu'ils soient dotés de divers dons.

En outre, les dots dans le mariage corporel sont données comme agrément du mariage. Le mariage spirituel est plus délectable que le mariage corporel. On doit donc lui joindre des agréments fort grands.

De plus, les parures des épouses font partie de la dot. Mais les saints sont ornés pour entrer dans la gloire, comme dit Isaïe : « Il m'a revêtu des vêtements du salut, comme l'épouse ornée par ses servantes. » Les saints auront donc des dots dans la patrie céleste.

CONCLUSION : Il n'est pas douteux que les bienheureux, quand ils entrent dans la gloire, reçoivent de Dieu des dons pour leur ornementation, et ces dons honorifiques sont appelés dots par les maîtres spirituels. C'est pourquoi on définit ainsi la dot dont nous parlons ici « La dot est un ornement perpétuel de l'âme et du corps, s'ajoutant à leur vie, et persévérant sans interruption dans la béatitùde éternelle. » Et cette description est comparée à la dot corporelle qui orne l'épouse et apporte au mari de quoi pouvoir nourrir l'épouse et les enfants; cependant la dot de l'épouse est conservée sans pouvoir disparaître, afin que si le mariage était dissous, elle revienne à l'épouse. Mais dans l'interprétation de ce nom, nous trouvons diverses opinions.

Certains disent que la dot ne doit pas être considérée en comparaison avec le mariage corporel, mais que c'est là une manière de parler par laquelle on désigne toute perfection ou ornement de n'importe quel homme comme on dit de quelqu'un qu'il est doté de science parce qu'il brille par sa science. Ovide s'est servi ainsi du mot dot, quand il dit « Efforce-toi de plaire par toute dot qui peut plaire. » Mais cela ne semble aucunement convenir, car quand un nom est créé pour désigner principalement une chose, il n'est pas d'usage de l'appliquer à autre chose qui n'a pas avec elle quelque ressemblance. Puis que, dans son acception première, la dot est liée au mariage charnel, il est nécessaire que dans toutes ses autres acceptions il y ait une ressemblance avec la première signification.

D'autres disent que cette similitude consiste en ce que la dot signifie proprement le don qui, dans le mariage corporel, est donné à l'épouse par l'époux quand elle pénètre en sa maison, don qui contribue à la parure de l'épouse: cela ressort de ce que Sichem dit à Jacob et à ses fils : « Augmentez la dot et demandez des présents, » et « Si quelqu'un a séduit une vierge et a dormi avec elle, qu'il la dote, et la prenne comme épouse.» C'est pourquoi l'orne ment que le Christ donne à ses saints en les introduisant dans la demeure de gloire est appelé dot. Cependant, cela est manifestement contraire à ce que disent les juristes, auxquels il appartient de traiter ces choses. Ils déclarent que la dot est, à proprement parler, «une donation faite de la part de la femme à ceux qui sont du côté de l'homme, à cause de la charge du mariage que l'homme doit supporter», tandis que ce que l'époux donne à l'épouse est appelé « donation pour les noces ». C'est dans ce sens qu'il est parlé de dot au livre des Rois, quand il est dit : « Pharaon, roi d'Egypte, prit Gazer et la donna en dot à sa fille, épouse de Salomon. » Les auteurs cités ne s'opposent pas à cela. Car bien qu'il soit d'usage que des dots soient données par les parents de la fille, cependant il arrive parfois que l'époux ou son père donne des dots à la place du père de la fille. Cela se produit de deux manières : soit à cause d'un grand amour pour l'épouse, comme cela eût lieu pour Hamor, père de Sichem, qui voulut donner la dot, qu'il aurait dû recevoir, à cause de l'amour ardent de son fils pour la jeune fille; ou bien cela a lieu comme une réparation de l'époux pour assigner une dot à la vierge violée par lui, tandis que le père de cette vierge aurait dû la donner. Et c'est de cela que parle Moïse dans le texte cité.

C'est pourquoi, selon une autre opinion, on doit dire que la dot est proprement, dans le mariage corporel, ce qui est donné par ceux qui sont du côté de la femme à ceux qui sont du côté de l'homme, pour supporter les charges du mariage, comme nous l'avons dit. Mais alors il reste la difficulté d'adopter cette signification au cas présent, puisque les ornements de la béatitùde sont donnés à l'épouse spirituelle par le père de l'époux. Cela sera éclairé par la solution des objections.

SOLUTIONS : 1. Bien que des dots soient remises à l'époux, dans le mariage charnel, pour son usage, cependant la propriété et le domaine en demeurent à l'épouse, comme cela ressort du fait que, en cas de dissolution du mariage, la dot demeure à l'épouse, selon le droit. Ainsi aussi dans le mariage

spirituel, les ornements eux-mêmes qui sont donnés à l'épouse spirituelle, à savoir l'Église dans ses membres, appartient à l'époux en tant qu'ils tendent à sa gloire et à son honneur, et à l'épouse en tant qu'ils la parent.

2. Le père de l'époux, Jésus-Christ, est la personne même du Père. Or le père de l'épouse est toute la Trinité : les effets produits dans les créatures remontent en effet à toute la Trinité. C'est pourquoi les dots, dans le mariage spirituel, sont données à proprement parler plus par le père de l'épouse que par celui de l'époux. Pourtant cette attribution, bien que faite par les trois personnes, peut être appro priée à chacune d'elles de quelque manière

à la personne du Père, en tant qu'il donne, puisqu'en lui est l'autorité : la paternité lui est appropriée à l'égard des créatures de telle sorte qu'il est à la fois père de l'épouse et de l'époux; elle est attribuée à la personne du Fils, en tant qu'elle est donnée à cause de lui et par lui; elle est attribuée au Saint - Esprit, en tant qu'elle est donnée en lui et selon lui, car l'amour est la source de toute donation.

3. Ce qui est accompli par les dots, c'est-à-dire l'allégement donné au poids du mariage, convient par soi aux dots, tandis que lui convient seulement par accident ce qui est écarté par elles, c'est-à-dire la charge du mariage qu'elles réduisent; de même qu'il convient par soi à la grâce de faire un être juste, tandis que c'est par accident qu'elle transforme un impie en juste. Donc, bien que dans le mariage spirituel il n'y ait point de charges, cependant il s'y trouve une grande jouissance. Et les dots sont données à l'épouse pour perfectionner cette jouissance, afin que par elles, elle soit unie plus agréablement à l'époux.

4. Les dots n'étaient pas données à l'épouse à ses épousailles, mais quand elle était amenée à la maison de l'époux pour y demeurer présente. Comme dit saint Paul: « Tant que nous sommes en cette vie, nous sommes en marche vers le Seigneur. » Les dons qui sont conférés aux saints en cette vie ne s'appellent donc pas des dots, mais seulement ceux qui leur sont conférés quand ils entrent dans la gloire, où ils jouissent de la présence de l'époux.

5. Dans le mariage spirituel, c'est l'ornement intérieur qui est requis. Le Psalmiste dit « La gloire de la fille du roi est au-dedans. » Mais dans le mariage corporel, c'est l'ornement extérieur qui est requis. Il n'est donc pas nécessaire que ces dots extérieures soient données dans le mariage spirituel comme dans le mariage corporel.

ARTICLE 2 : La dot est-elle ta même chose que ta béatitude ?

Objections : 1. Il semble que ce soit la même chose. La définition de la dot est, avons-nous vu, « un ornement du corps et de l'esprit qui persévère sans interruption dans la béatitude éternelle ». Mais la béatitude de l'âme est déjà son ornement : elle constitue donc elle-même la dot.

2. La dot est quelque chose par quoi l'épouse est unie à l'époux d'une manière agréable. Dans le mariage spirituel la béatitude joue ce rôle : elle est donc elle-même une dot.

3. La vision, selon saint Augustin, « est la substance de la béatitude ». Mais la vision est une des dots. La béatitude est donc une dot.

4. La fruition rend heureux. Elle est une des dots. La dot rend donc heureux : la béatitude est donc une dot.

5. Selon Boèce, « la béatitude est un état rendu parfait par l'accumulation de tous les biens ». Mais l'état des bienheureux est perfectionné par les dots : celles-ci sont donc une partie de la béatitude.

Cependant: la dot se donne sans être méritée. La béatitude n'est pas donnée, mais elle est accordée aux mérites. Elle n'est donc pas une dot.

En outre, il n'y a qu'une béatitude, tandis qu'il y a plusieurs dots. Ce n'est donc pas la même chose.

De plus, la béatitude se trouve dans l'homme en ce qu'il y a de meilleur en lui, comme dit Aristote. Mais la dot se trouve aussi dans le corps. Ce n'est donc pas la même chose.

Conclusion: A ce sujet deux opinions sont émises : certains disent que la béatitude et la dot sont la même chose en fait, mais différent en leur notion, car la dot regarde le mariage spirituel entre le Christ et l'âme, mais non la béatitude. Mais cela n'est pas possible, car la béatitude consiste en une opération, tandis que la dot n'est pas une opération mais plutôt une qualité ou une disposition. C'est pourquoi d'autres disent que la béatitude et la dot diffèrent même dans la réalité la béatitude est l'opération parfaite grâce à laquelle l'âme bienheureuse est unie à Dieu, tandis que les dots sont des manières d'être, des dispositions ou d'autres qualités qui sont ordonnées à la perfection de cette opération. De la sorte, les dots sont ordonnées à la béatitude, plutôt qu'elles n'en sont des parties.

Solutions: 1. La béatitude proprement dite n'est pas un ornement de l'âme, mais quelque chose qui provient de l'ornement de l'âme, puisqu'elle est une opération, tandis que l'ornement est un embellissement du bien heureux lui-même.

2. La béatitude n'est pas ordonnée à l'union de l'âme avec le Christ : elle est cette union elle-même qui consiste en une opération, tandis que les dots sont des dons qui disposent à cette union.

3. La vision peut être prise en deux sens. Comme acte, c'est l'acte même de la vision, et ainsi elle n'est pas une dot, mais la béatitude elle-même. Comme manière d'être, c'est-à-dire comme disposition qui contribue à cette opération, ou comme clarté de gloire par laquelle l'âme est éclairée par Dieu pour le voir : ainsi elle est une dot, et le principe de la béatitude, mais non la béatitude elle-même.

4. Cela vaut aussi pour la fruition.

5. La béatitude rassemble tous les biens, non comme parties de son essence, mais comme ordonnés de quelque manière la béatitude, comme il est dit plus haut.

ARTICLE 3 : Convient-il au Christ d'avoir des dots ?

Objections : 1. Il semble que cela convienne. En effet, les saints dans la gloire sont conformes au Christ, saint Paul dit aux Philippiens : « Il restaurera notre corps de faiblesse en le rendant conforme à son corps de lumière. » Le Christ a donc aussi des dots.

2. Dans le mariage spirituel, des dots sont données par ressemblance avec le mariage corporel. Dans le Christ nous trouvons une sorte de mariage spirituel, d'un type unique, c'est-à-dire l'union des deux natures en une personne, de sorte qu'on dit qu'en lui la nature humaine est épousée par le Verbe. Cela résulte de la Glose au sujet du Psaume 18 « Il a posé sa tente dans le soleil », et de l'Apocalypse

« Voici que la tente de Dieu est parmi les hommes. » Il convient donc que le Christ ait des dots.

3. 5. Augustin dit « Le Christ, selon la règle de Ticonius, à cause de l'unité du corps mystique entre la tête et les membres, se nomme parfois époux et non seulement épouse », comme cela se voit dans Isaïe : « Comme l'époux orné d'une couronne, et comme l'épouse parée par ses servantes. » Puisqu'on doit des dots à l'épouse, il faut en donner au Christ.

4. Une dot est due à tous les membres de l'Église, puisqu'elle est épouse. Or le Christ est membre de l'Église, selon saint Paul aux Corinthiens : « Vous êtes le corps du Christ, membre de ce membre. » La Glose interlinéaire ajoute : « du Christ. » Des dots sont donc dues au Christ.

5. Le Christ possède la vision parfaite, la fruition et la délectation : or ce sont là des dots.

Cependant: entre l'époux et l'épouse il y a nécessairement distinction de personnes. Mais dans le Christ, il n'y a pas de distinction de personnes avec le Fils de Dieu, qui est époux, comme cela se voit dans saint Jean : «Celui qui possède l'épouse est l'époux. » Donc, puisque les dots sont données à l'épouse ou pour elle, il semble qu'il n'appartienne pas au Christ d'avoir des dots.

En outre, la même personne ne peut avoir des dots et en recevoir. Mais le Christ est le donateur des dots spirituelles. Il ne lui convient donc pas d'en avoir.

Conclusion: Deux opinions se manifestent à ce sujet. Certains disent que dans le Christ il y a une triple union : une, qui est appelée consentie, qui l'unit à Dieu par un lien d'amour; une autre, de

dignité, par laquelle la nature humaine est unie à la nature divine; la troisième par laquelle le Christ lui-même est uni à l'Église. Ils disent que, selon les deux premières unions, il convient que le Christ ait des dots, à titre de dot; mais selon la troisième union il lui convient d'avoir une dot tout à fait excellente, mais pas à titre de dot : car dans cette union, le Christ est comme l'époux, et l'Église comme épouse. Or, la dot est donnée à l'épouse en tant que propriété et possession. Dans l'union par laquelle le Christ est uni au Père par consentement d'amour, mais en tant que Dieu, on ne peut dire qu'il y ait mariage, car il n'y a pas là cette soumission qui doit exister entre l'épouse et l'époux. De même dans l'union de la nature humaine avec la nature divine, en union personnelle ou même par conformité de volonté, il ne peut pas y avoir une raison de dot. Pour trois motifs

d'abord parce qu'il doit y avoir conformité de nature entre l'époux et l'épouse pour le mariage dans lequel sont données des dots; et cela n'est pas réalisé dans l'union de la nature humaine avec la nature divine; - secondement, parce que la distinction des personnes est exigée, et que la nature humaine n'est pas personnellement distincte du Verbe; - troisièmement, parce que la dot est donnée quand l'épouse entre pour la première fois dans la maison de l'époux, et ainsi elle est attribuée à l'épouse, qui n'étant pas auparavant conjointe, le devient : mais la nature humaine qui est assumée par le Verbe dans l'unité de la personne, n'a jamais existé avant de lui être parfaitement unie.

C'est pourquoi, selon d'autres, on doit dire, ou bien que la notion de dot ne convient nullement au Christ, ou bien qu'elle ne lui convient pas à proprement parler comme elle convient aux saints; mais ce qu'on appelle dots lui convient à un degré éminent.

SOLUTIONS : 1. Cette conformité doit être entendue d'après ce qui est la dot, et non d'après la notion même de dot qui serait dans le Christ. Il n'est pas nécessaire que ce qui est dans le Christ, et à quoi nous serons rendus conformes, soit de la même manière dans le Christ et en nous.

2. La nature humaine n'est pas appelée épouse dans cette union par laquelle elle est unie au Verbe, puisqu'il n'y a point là cette distinction de personnes qui est requise entre l'époux et l'épouse. Mais on dit parfois que la nature humaine est épousée par le Verbe auquel elle est unie, dans ce sens qu'il y a en elle quelque chose qui rappelle l'épouse, puisqu'elle est unie inséparablement, et que dans cette union elle est inférieure au Verbe, et est régie par lui, comme l'épouse par l'époux.

3. Si le Christ est parfois appelé épouse, ce n'est pas qu'il soit lui-même vraiment épouse, mais en tant qu'il assume la personne de son épouse, l'Église, qui lui est spirituellement unie. C'est pourquoi rien n'empêche qu'en cette manière de parler on dise qu'il a des dots, bien qu'il ne les ait pas lui-même, mais parce que l'Église les a.

4. Le nom d'Église peut être pris en deux sens quelquefois, il désigne seulement le corps, auquel le Christ est uni comme tête, et alors l'Église réalise la notion d'épouse. Ainsi le Christ n'est pas membre de l'Église, mais il est la tête qui exerce son influence sur tous les membres de l'Église. En un autre sens, on considère l'Église en tant qu'elle désigne, avec la tête, les autres membres qui lui sont unis. Et ainsi le Christ est dit membre de l'Église, en tant qu'il exerce ce rôle distinct, à savoir de faire descendre la vie dans tous les membres. Cependant, ce n'est pas très exact de l'appeler membre, parce que le membre signifie une partie seulement, tandis que dans le Christ le bien spirituel n'est pas seulement partiellement, mais se trouve entier intégralement. Il est lui-même tout le bien contenu dans l'Église, et les membres qui s'y ajoutent ne le rendent pas meilleur que quand il est seul. En parlant de l'Église en ce sens, on ne doit pas l'appeler épouse, mais époux et épouse, en tant que l'union spirituelle des membres ne produit qu'un seul effet. C'est pourquoi, si le Christ peut être dit de quelque manière membre de l'Église, on ne peut aucunement le dire membre de l'épouse : et ainsi la notion de dot ne lui convient pas.

5. Dans cet argument, il y a une fausseté de présentation, car ces trois opérations du Christ ne lui conviennent pas à titre de dot.

ARTICLE 4 : Les anges ont-ils des dots ?

Objections : 1. Ils semblent en avoir, puisque, au sujet du Cantique des Cantiques t < Une seule est ma colombe , la Glose dit « Il n'y a qu'une Église pour les hommes et les anges. » Mais l'Église est épouse; il convient donc que ses membres aient des dots, y compris les anges.

2. A propos de saint Luc : « Et vous êtes semblables à des hommes qui attendent que leur maître reviennent des noces », la Glose ordinaire dit « Le Seigneur est allé aux noces quand, après la résurrection, homme nouveau, il s'est uni à la multitude des anges. « Cette multitude est donc épouse du Christ, et, ainsi, il convient que les anges aient des dots.

3. Le mariage spirituel consiste en une union spirituelle. Mais celle-ci n'est pas inférieure entre les anges et Dieu à ce qu'elle est entre les hommes bienheureux et Dieu. Donc, puisque les dots sont assignées en raison du mariage spirituel, il semble qu'elles conviennent aux anges.

4. Le mariage spirituel requiert un époux spirituel et une épouse spirituelle. Mais les anges sont par nature plus conformes au Christ, esprit suprême, que les hommes. Le mariage spirituel est donc davantage possible entre les anges et le Christ qu'entre les hommes et lui.

5. Une plus grande connexion est exigée entre la tête et les membres qu'entre l'époux et l'épouse. Mais la conformité qui existe entre le Christ et les anges suffit pour qu'on dise que le Christ est la tête des anges. Elle suffit donc plus encore pour qu'on l'appelle leur époux.

Cependant: Origène, commentant le Cantique des Cantiques, au début du Prologue, distingue quatre personnes, à savoir : « l'époux et l'épouse, et les adolescentes et les compagnons de l'époux », et il dit que «les anges sont les compagnons de l'époux ». Puisque les dots ne sont dues qu'à l'épouse, il semble que les anges n'en doivent pas avoir.

En outre, le Christ a épousé l'Église par l'incarnation et la passion. C'est à lui qu'il est fait allusion dans l'Exode : «Tu es pour moi un époux sanglant .» Mais dans son incarnation et sa passion il ne fut pas uni aux anges autrement qu'il ne l'était. Ceux-ci n'appartiennent donc pas à l'Église en tant qu'épouse. Les dots ne leur conviennent donc pas.

CONCLUSION: Il n'est pas douteux que ce qui compose les dots de l'âme convient aux anges comme aux hommes; mais non en tant que dot, parce que la notion d'épouse n'appartient pas aux anges comme aux hommes. Entre l'époux et l'épouse, il doit y avoir conformité de nature, en tant qu'ils appartiennent à la même espèce. A ce titre, les hommes sont en harmonie avec le Christ en tant qu'il a assumé la nature humaine, et est par là devenu conforme à la nature de l'espèce humaine, comme elle se trouve en tous les hommes. Il n'est pas conforme aux anges selon l'unité de l'espèce, ni en sa nature divine, ni dans la nature humaine. C'est pourquoi la notion de dot ne convient pas proprement aux anges comme aux hommes.

Cependant, dans les choses dites métaphoriquement, on n'exige pas une similitude sur tous les points on ne peut donc pas, à cause d'une dissemblance, conclure qu'il n'est pas possible d'attribuer métaphoriquement une chose à une autre. On ne peut donc pas dire, absolument, que les dots ne conviennent pas aux anges, mais seulement qu'elles ne leur conviennent pas à proprement parler comme aux hommes, à cause de la différence dite plus haut.

Solutions : 1. Bien que les anges appartiennent à l'unité de l'Église, ils n'en sont pas les membres en tant que l'Église est dite épouse par conformité de nature. Ainsi il ne leur convient pas à proprement parler d'avoir des dots.

2. Ces épousailles sont prises largement dans le sens d'une union qui ne renferme pas la conformité de nature en espèce. Rien n'empêche donc, en prenant au sens large le mot dot, d'en attribuer aux anges.

3. Bien que dans le mariage spirituel il n'y ait qu'une union spirituelle, il convient que ceux qui sont unis selon la notion parfaite du mariage appartiennent à la même espèce de nature.

4. Cette ressemblance par laquelle les anges sont conformes au Christ en tant que Dieu n'est pas suffisante pour réaliser la notion parfaite de mariage : car il n'y a pas de conformité d'espèce, mais il demeure plutôt une infinie distance.

5. Le Christ ne peut être dit tête des anges en tant que la tête exige une conformité de nature avec le membre. Pourtant, on doit savoir que bien que la tête et les autres membres soient les parties d'un individu d'une seule espèce, cependant, si on les considère en eux-mêmes, ils ne sont pas de la même espèce, puisque la main est une autre espèce de partie que la tête. Donc en parlant des membres en eux-mêmes, on ne requiert qu'une convenance de proportion, de telle sorte qu'ils reçoivent quelque chose l'un de l'autre et se servent l'un l'autre. Ainsi la convenance qu'il y a entre Dieu et les anges suffit davantage pour réaliser la notion de tête que pour celle d'époux.

ARTICLE 5 : Convient-il d'attribuer à l'âme trois dots ?

Objections : 1. Il ne semble pas qu'on doive attribuer à l'âme les trois dots, qui seraient la vision, la délectation et la fruition. Car l'âme est unie à Dieu selon son esprit, qui est l'image de la Trinité, en tant qu'il est mémoire, intelligence et volonté. La délectation appartient à la volonté et la vision à l'intelligence. On doit donc désigner quelque autre chose qui appartienne à la mémoire. Or la fruition n'appartient pas à la mémoire, mais à la volonté.

2. Les dots de la béatitude correspondent aux vertus de la marche terrestre, par les quelles nous sommes unis à Dieu : ce sont la foi, l'espérance et la charité, qui ont Dieu lui-même pour objet. La dilection correspond à la charité et la vision à la foi. Il doit donc y avoir autre chose qui correspond à l'espérance. Au contraire, la fruition correspond à la charité.

3. Nous ne jouissons de Dieu que par la dilection et la vision, comme dit saint Augustin : « On dit que nous jouissons des choses que nous aimons pour elles-mêmes ». La fruition ne doit donc pas être présentée comme une autre dot que la dilection.

4. Pour la perfection de la béatitude, la prise de possession est requise. Saint Paul dit aux Corinthiens : « Courez de telle sorte que vous preniez possession du but. » On doit donc admettre une quatrième dot.

5. Saint Anselme dit que la béatitude contient « la sagesse, l'amitié, la concorde, le pouvoir, l'honneur, la sérénité, la joie ». Il semble donc qu'on doive substituer ces dots aux autres.

6. 5. Augustin dit que « Dieu dans la béatitude sera vu sans fin, aimé sans lassitude, loué sans fatigue ». On doit donc ajouter la louange aux dots citées.

7. Boèce dit que cinq choses concourent à la béatitude : la suffisance, qu'assurent les richesses, le plaisir, qu'assure la volupté, la célébrité, qu'assure la renommée, la sécurité, qu'assure le pouvoir, la vénération, qu'assure la renommée, la sécurité, qu'assure le pouvoir, la vénération, qu'assure la dignité. Il semble donc que ce sont plutôt ces choses qui devraient être données comme dots.

Conclusion : Tous s'accordent à accorder à l'âme trois dots, mais diversement. Certains disent que ces trois dots de l'âme sont la vision, la dilection et la fruition. D'autres disent que ce sont la vision, la prise de possession et la fruition. D'autres que ce sont la vision, la délectation et la prise de possession. Mais tous réduisent en fait ces dots à la même chose, et en donnent le même nombre. Nous avons vu plus haut que la dot est quelque chose qui est inhérent à l'âme, et qui l'ordonne à cette opération en laquelle consiste la béatitude. Dans cette opération, deux choses sont requises : la substance elle-même de l'opération, qui est la vision, et sa perfection, qui est la délectation. Car la béatitude doit être une opération parfaite.

La vision est délectable de deux manières de la part de l'objet, en tant que ce qui est vu est délectable, et de la part de la vision, en tant qu'il est délectable de voir cet objet comme nous nous réjouissons de connaître les maux, bien que ceux-ci ne nous réjouissent pas. Puisque l'opération en laquelle consiste la béatitude ultime doit être tout à fait parfaite, il faut qu'elle soit délectable sous ces deux aspects. Pour que cette vision soit délectable de la part de la vision, elle doit devenir connaissance à celui qui voit, grâce à quelque disposition. Mais pour qu'elle soit délectable de la part de l'objet visible, il faut deux conditions d'une part que cet objet visible convienne, et d'autre part qu'il soit en fait en contact avec celui qui voit. Donc, pour que la vision soit délectable en elle-même, il faut une disposition qui la rende telle; et c'est la première dot, que tous appellent vision. Mais de la part de l'objet visible, deux

conditions sont requises dans la vision qu'elle convienne, et cela regarde l'affectivité; et c'est pour cela que certains appellent cette dot dilection, tandis que d'autres l'appellent fruition, parce que la fruition a trait à l'affectivité, car ce que nous aimons le plus nous apparaît très digne d'estime. De la part de l'objet visible, le contact est requis : et c'est pourquoi certains donnent comme dot la prise de possession, qui n'est pas autre chose que de prendre conscience de la présence de Dieu et de le garder en soi. Mais selon d'autres, il y a une fruition qui est non dans l'espérance, comme dans la marche terrestre, mais déjà dans la possession, comme dans la patrie. Et ainsi, les trois dots répondraient aux trois vertus théologiques : à la foi correspond la vision; à l'espérance, la prise de possession ou la fruition, selon une manière de la concevoir; à la charité, la fruition ou la délectation, selon une autre conception. La fruition parfaite, comme elle sera dans la patrie, inclut la délectation et la compréhension. C'est pourquoi certains la confondent avec l'une, et d'autres avec l'autre.

Certains, par contre, attribuent ces trois dots aux trois forces de l'âme, c'est-à-dire la vision à la force rationnelle, la délectation au concupiscible, et la fruition à l'irascible, en tant qu'elle est le fruit d'une certaine victoire. Mais cela ne peut être admis à proprement parler, car l'irascible et le concupiscible ne sont pas dans la partie intellective, mais dans la partie sensitive, tandis que les dots de l'âme sont dans l'esprit lui-même

Solutions : 1. La mémoire et l'intelligence n'ont qu'une seule opération, soit parce que l'intelligence est l'opération de la mémoire, soit, si on dit que l'intelligence est une puissance, parce que la mémoire n'entre en action que par l'intelligence, puisque la mémoire ne fait que garder la connaissance acquise c'est pourquoi il n'y a qu'une seule disposition de la mémoire et de l'intelligence, à savoir la connaissance. A chacune de ces facultés correspond une seule dot la vision.

2. La fruition correspond à l'espérance en tant qu'elle inclut la prise de possession, qui succède à l'espérance : ce qu'on espère, on ne le possède pas encore; donc l'espérance est de quelque manière source de souffrance, à cause de la distance de ce qu'on aime. Elle ne demeurera donc pas dans la patrie céleste, mais sera remplacée par la prise de possession.

3. La fruition, en tant qu'elle inclut la prise de possession, se distingue de la vision et de la dilection : mais pas comme la dilection se distingue de la vision. La dilection et la vision désignent des dispositions différentes, dont l'une appartient à l'intelligence, l'autre à l'affectivité. Mais la prise de possession, ou la fruition entendue dans le sens de la prise de possession, n'inclut pas d'autre disposition que celles-là, mais elle comporte l'éloignement des obstacles qui empêchaient l'esprit d'être uni à Dieu présent. Et cela se réalise parce que la disposition de la gloire libère l'âme de tout défaut. Elle rend aussi l'âme capable de connaître sans images, et de maîtriser le corps, et d'accomplir d'autres choses semblables, qui écartent les obstacles qui font que maintenant nous sommes seulement en marche vers le Seigneur.

4. La réponse résulte de ce que nous avons dit dans la conclusion.

5. Les dots sont proprement les principes immédiats de cette opération en laquelle consiste la béatitude parfaite, par laquelle l'âme est unie au Christ. Les choses que

saint Anselme énumère ne sont point de cette sorte, mais sont seulement des éléments qui accompagnent ou suivent la béatitude, non seulement par comparaison avec l'époux, auquel seule appartient la sagesse, parmi les choses énumérées par lui, mais par comparaison avec diverses autres choses. Ce sont des éléments égaux, auxquels appartient l'amitié quant à l'union des sentiments, et la concorde quant au consentement dans les actes; ou bien des éléments inférieurs, auxquels appartiennent le pouvoir, en tant que les choses inférieures sont disposées par les choses supérieures, et l'honneur, en tant qu'il est rendu aux supérieurs par les inférieurs; ou bien ce sont des éléments de comparaison avec soi-même, comme la sécurité par l'éloignement du mal, et la joie par l'acquisition du bien.

6. La louange, que saint Augustin donne comme le troisième des éléments qui seront dans la patrie, n'est pas une disposition à la béatitude, mais plutôt une conséquence de la béatitude par le fait même

que l'âme est unie à Dieu en qui consiste la béatitude, il suit qu'elle s'épanouit en louange : celle-ci n'est donc pas une dot.

7. Ces cinq choses énumérées par Boèce sont des conditions de béatitude, non des dispositions à la béatitude ou à l'acte de béatitude, puisque celle-ci, à cause de sa perfection, possède elle-même, et elle seule, tout ce que l'homme peut chercher dans les diverses choses, comme dit Aristote. Boèce montre que ces cinq choses se trouvent dans la vraie béatitude, parce que ce sont elles que les hommes cherchent pour leur bonheur temporel : elles appartiennent soit à l'exclusion de tout mal, comme la sécurité, soit à l'acquisition du bien convenable, comme la joie, ou du bien parfait, comme la suffisance, soit à la manifestation du bien, comme la célébrité, en tant que le bien de l'un est connu par beaucoup, et la révérence, en tant que quelque signe manifeste cette connaissance et ce bien la révérence consiste en effet à rendre honneur, ce qui est un témoignage de vertu. Il est donc clair que ces cinq choses ne doivent pas être appelées dots, mais conditions de béatitude.

QUESTION 96 : LES AURÉOLES

Pour étudier les auréoles, nous poserons treize questions : 1. L'auréole diffère-t-elle de la récompense essentielle ? - 2. Diffère-t-elle du fruit ? - 3. Le fruit est-il dû à la seule vertu de continence ? 4. Convient-il d'assigner trois fruits aux trois parties de la continence ? - 5. Une auréole est-elle due aux vierges ? - 6. Et aux martyrs ? - 7. Et aux docteurs ? - 8. Une auréole est-elle due au Christ ? - 9. Et aux anges ? - 10. Au corps humain ? - 11. Convient-il de distinguer trois auréoles ? - 12. L'auréole des vierges est-elle la plus appréciable ? - 13. Un bienheureux possède-t-il la même auréole plus intensément qu'un autre ?

ARTICLE 1 : *L'auréole est-elle autre chose que la récompense essentielle, qu'on appelle couronne d'or ?*

Objections : 1. Il semble que non. La récompense essentielle est la béatitude elle-même. Mais la béatitude, selon Boèce, « est un état rendu parfait par l'union de tous les biens. La récompense essentielle inclut donc tous les biens que nous aurons dans la patrie. L'auréole est donc comprise dans la couronne d'or.

2. Le plus et le moins ne modifient pas l'espèce des choses. Ceux qui gardent les conseils et les préceptes, sont davantage récompensés que ceux qui gardent seulement les préceptes. Et leur récompense ne semble pas différer sauf parce que l'une est plus grande que l'autre. Puisque l'auréole désigne une récompense qui est due aux oeuvres de perfection, il semble qu'elle ne signifie rien de distinct de la couronne d'or.

3. La récompense répond au mérite. Mais la source de tout mérite est la charité. Puisque la couronne d'or correspond à la charité, il semble que dans la patrie il n'y aura pas de récompense distincte de la couronne d'or.

4. « Tous les hommes bienheureux seront analogues aux ordres des anges », comme dit saint Grégoire. Mais chez les anges « bien que certaines choses soient données davantage à certains, cependant, rien n'est possédé seulement par certains; toutes choses se retrouvent chez tous, non certes également, parce que certains possèdent d'une manière plus sublime ce que tous possèdent ». Chez les bienheureux, il n'y aura donc que des récompenses communes. L'auréole n'est donc point distincte de la couronne d'or.

5. Une récompense supérieure est due au mérite supérieur. Si donc la couronne d'or est due aux oeuvres qui sont de précepte, et l'auréole à celles qui sont de conseil, l'auréole est plus parfaite que la couronne (en latin *aurea*), et alors on ne devrait pas la désigner par un diminutif. Il semble donc que l'auréole ne soit pas une récompense distincte de la couronne d'or.

Cependant: à propos de l'Exode « Tu feras une autre couronne, qui soit une auréole, » la Glose dit « A cette couronne appartient le cantique nouveau, que seules les vierges chantent devant l'Agneau. » il en résulte que l'auréole est une couronne donnée, non à tous, mais spécialement à certains. La couronne d'or est donnée à tous les bienheureux. L'auréole est donc autre chose que la couronne d'or.

En outre, la couronne est due au combat suivi de la victoire. Saint Paul dit à Timothée : « Il ne sera pas couronné s'il n'a pas lutté selon les règles. » Donc, là où il y a une nature spéciale de combat, il doit y avoir une couronne spéciale. Mais, dans certaines oeuvres, il y a une espèce particulière de combat elles doivent donc recevoir une couronne spéciale. Et c'est ce que nous appelons l'auréole.

De plus, l'Église militante est la partie inférieure de l'Église triomphante, comme cela ressort de l'Apocalypse : « J'ai vu la cité sainte, etc. » Mais dans l'Église militante, des récompenses spéciales, comme la couronne des vainqueurs, le prix des coureurs, sont accordées à ceux qui ont accompli certaines oeuvres. Il doit donc en être de même de l'Église triomphante.

Conclusion: La récompense essentielle de l'homme, qui est sa béatitude, consiste dans une parfaite union de l'âme avec Dieu, en tant qu'elle jouit parfaitement de lui, vu et aimé à la perfection. Cette récompense est appelée métaphoriquement couronne, ou couronne d'or, soit par Considération du mérite qui est acquis par une sorte de combat, puisque la vie de l'homme sur la terre est une bataille, soit par considération de la récompense, par laquelle l'homme devient de quelque manière participant de la Divinité, et donc du pouvoir royal; l'Apocalypse dit : « Vous nous avez faits rois pour notre Dieu. » La couronne est le signe propre du pouvoir royal; et pour ce motif, la récompense accidentelle, ajoutée à l'essentielle, prend aussi une forme de couronne. La couronne signifie aussi une certaine perfection, à cause de sa forme de cercle, et à ce titre convient à la perfection des bienheureux. Mais comme on ne peut rien ajouter à la récompense essentielle, qui ne lui soit inférieur, cette récompense ajoutée est appelée : auréole.

A cette récompense essentielle, qu'on appelle couronne d'or (= *aurea*) une chose peut être ajoutée de deux manières. D'une première manière : à cause de la condition de la nature de celui qui est récompensé : ainsi la gloire du corps s'ajoute à la béatitude de l'âme; cette gloire du corps est quelquefois nommée auréole. Au sujet de l'Exode : « Tu feras une autre couronne, l'auréole », la Glose dit : « A la fin, l'auréole est surajoutée, puisque l'Écriture dit qu'ils recevront une gloire plus élevée lors de la reprise des corps. » Mais en ce moment, il ne s'agit pas de cette auréole. D'une seconde manière : à cause d'une oeuvre méritoire; et ce mérite peut provenir de deux causes, qui sont aussi sources de bonté: c'est-à-dire de la racine de la charité, par laquelle l'acte se rapporte à la fin ultime; et ainsi lui est due la récompense essentielle, à savoir d'atteindre sa fin, ce qui est la couronne d'or - ou bien d'un genre spécial de l'action bonne elle-même, qui est particulièrement digne de louange à cause des circonstances, ou d'une disposition dont elle émane, ou de sa fin prochaine, et ainsi cette action mérite quelque récompense accidentelle, qu'on appelle auréole. Et c'est de cette auréole-là que nous parlons présentement.

Ainsi, on doit dire que l'auréole est quelque chose d'ajouté à la couronne, c'est-à-dire une sorte de joie au sujet des oeuvres accomplies qui incluent une victoire plus grande ; et c'est là une autre joie que celle dont jouit quelqu'un à cause de son union avec Dieu, et qui est appelée la couronne d'or.

Cependant, certains disent que la récompense commune elle-même, qu'on nomme la couronne, prend le nom d'auréole si elle est attribuée aux vierges, aux martyrs ou aux docteurs, de même que le denier prend le nom de dette du fait qu'il est dû à quelqu'un, bien que ce soit tout à fait la même chose qu'on appelle dette et denier. La récompense essentielle ne serait pas plus grande quand on la nomme auréole, mais elle correspondrait à un acte meilleur non selon l'intensité du mérite, mais selon la manière de mériter. De la sorte, bien qu'en deux bienheureux il y ait la même limpidité de vision de Dieu, cependant dans l'un on l'appellerait auréole, parce que cela correspondrait à un mérite supérieur dans la manière d'agir. Mais cela semble contraire à l'intention de la Glose du texte de l'Exode. Si la couronne et l'auréole sont la même chose, on ne peut dire que l'auréole est surajoutée à la couronne. En outre, puisque la récompense correspond au mérite, il faut qu'à un mérite meilleur provenant de la manière d'agir corresponde une supériorité de la récompense. Et c'est cette supériorité que nous appelons auréole. Celle-ci doit donc différer de la couronne.

Solution 1 : La béatitude renferme tous les biens nécessaires pour la vie parfaite de l'homme, qui consiste en son opération parfaite. Mais des choses peuvent lui être ajoutées, qui ne sont point nécessaires pour cette opération parfaite à ce point qu'elle ne pourrait pas exister sans elles, mais qui, par leur addition, rendent la béatitude plus éclatante ; elles appartiennent donc à une meilleure réalisation de la béatitude, et à une sorte de décor de celle-ci ; de même que la félicité d'un gouvernant reçoit un ornement de sa noblesse et de la beauté de son corps, et d'autres facteurs analogues, sans lesquels elle existe quand même. L'auréole joue un rôle analogue par rapport à la béatitude céleste.

Solution 2 : Celui qui observe les conseils et les préceptes mérite toujours plus que celui qui n'observe que les préceptes, si nous considérons le motif du mérite dans les oeuvres, selon leur espèce, mais non selon le degré de charité. Quelquefois, quelqu'un observe seulement les préceptes, mais avec une plus grande charité que celui qui observe à la fois les préceptes et les conseils. Mais le plus souvent, c'est le contraire qui se produit, parce que « la preuve de l'amour se manifeste dans les oeuvres » comme dit saint Grégoire. Ce n'est donc pas la récompense essentielle plus intense qui est appelée auréole, mais ce qui lui est ajouté, d'une manière indifférente à l'égard du fait que quelqu'un mérite davantage de récompense essentielle ou moins ou également.

Solution 3 : La charité est le premier principe du mérite, mais notre action est comme l'instrument par lequel nous méritons. Pour obtenir un effet, il ne suffit pas qu'il y ait la disposition requise chez le premier moteur, mais aussi une juste disposition de l'instrument. C'est pourquoi, dans l'effet produit, il y a quelque chose qui provient du premier principe, et c'est le principal, et quelque chose qui provient de l'instrument, et qui est secondaire. C'est pourquoi, dans la récompense, il y a quelque chose qui vient de la charité : c'est la couronne, et quelque chose qui vient de la nature de l'opération : c'est l'auréole.

Solution 4 : Les anges ont tous mérité leur béatitude par le même genre d'acte, c'est-à-dire par leur conversion vers Dieu. Il n'y a donc pas en eux une récompense individuelle qui serait chez l'un sans être de quelque manière chez l'autre. Les hommes ont mérité leur béatitude par des actes d'espèces différentes : ce n'est donc point la même chose. Cependant, ce que l'un des hommes semble posséder individuellement, appartient de quelque manière en commun à tous, en tant que par la charité parfaite chacun considère comme sien le bien d'autrui. Mais cette joie par laquelle l'un se réjouit du bonheur de l'autre ne peut être appelée auréole : Car elle n'est pas donnée comme récompense d'une victoire propre, mais plutôt de la victoire d'un autre. La couronne est décernée aux Victorieux eux-mêmes, non à ceux qui se réjouissent de leur victoire.

Solution 4 : L'excellence du mérite qui découle de la charité est plus grande que celle qui vient du genre d'acte accompli, de même que la fin de la charité est plus élevée que les choses ordonnées à cette fin, comme sont nos actes. C'est pourquoi la récompense qui répond au mérite acquis par la charité, si petite soit-elle est plus grande que toute récompense qui correspond à un acte à cause de sa nature. L'auréole est donc désignée par un diminutif de la couronne d'or.

Article 2 : L'auréole digère-t-elle du fruit ?

Objection 1 : L'auréole ne paraît pas différente du fruit. Il ne convient pas de donner plusieurs récompenses pour le même mérite. Mais l'auréole et le fruit au centuple correspondent au même mérite, c'est-à-dire la virginité, comme cela ressort de ce que dit la Glose au sujet de saint Matthieu. L'auréole est donc la même chose que le fruit.

Objection 2 : Saint Augustin dit que « le fruit au centuple est dû aux martyrs et aux vierges ». Le fruit est donc une récompense commune aux vierges et aux martyrs. Mais l'auréole leur est due aussi à tous deux : c'est donc la même chose que le fruit.

Objection 3 : Dans la béatitude on ne trouve que deux récompenses : l'essentielle, et l'accidentelle qui lui est surajoutée. Mais cette récompense surajoutée se nomme auréole, comme cela se voit dans l'Exode, où l'on dit que l'auréole est placée au-dessus de la couronne d'or. Le fruit n'est pas la récompense essentielle, sinon il serait dû à tous les bienheureux. Il est donc la même chose que l'auréole.

Cependant : les choses qui ne se divisent pas de la même manière ne sont pas de la même nature. Mais le fruit et l'auréole ne se divisent pas de la même manière, car l'auréole se divise en celle des vierges, des martyrs et des docteurs, tandis que le fruit se divise en fruit des époux, des veuves et des vierges. Ce n'est donc pas la même chose.

En outre, si le fruit et l'auréole étaient la même chose, ceux à qui est dû le fruit devraient aussi avoir l'auréole. Mais cela est faux, puisque le fruit est dû au veuvage, mais non l'auréole.

Conclusion : Les choses dites métaphoriquement peuvent être prises de diverses façons, selon les considérations des diverses propriétés de ce à quoi on les compare. Puisque le fruit est, au sens propre, ce qui se trouve dans les choses corporelles nées de la terre, on peut parler des fruits spirituels selon les diverses conditions que nous trouvons dans les fruits corporels. Le fruit corporel possède la douceur, par laquelle il nous restaure quand il est à l'usage de l'homme. C'est aussi le dernier effet auquel parvient l'œuvre de la nature. C'est encore ce que nous espérons grâce à l'agriculture, par l'ensemencement et tous les autres travaux. Le fruit spirituel est donc lui aussi parfois considéré comme ce qui nous restaure totalement, comme fin ultime. Dans ce sens, on dit que nous puisons notre fruit en Dieu, parfaitement dans le Ciel, et imparfaitement sur terre. C'est dans ce sens qu'on prend la fruition, qui est une dot. Mais ici nous ne parlons pas de fruits en ce sens-là. D'autres fois, on désigne comme fruit spirituel ce qui nous restaure, sans être notre fin dernière et ainsi on dit des vertus du fruit « qu'elles refont l'esprit par une vraie douceur », comme dit saint Ambroise. C'est dans ce sens que saint Paul dit aux Galates : « *Les fruits de l'esprit sont la charité, la joie, etc* ». Nous ne parlons pas ici de fruits dans ce sens ; nous en avons parlé ailleurs. On peut prendre en un autre sens le fruit spirituel, par comparaison avec le corps, en tant que le fruit corporel est quelque chose d'utile que l'on attend du travail d'agriculture : alors le fruit est la récompense que l'homme obtient par le travail accompli en cette vie ; et ainsi toute récompense que nous aurons dans la vie future grâce à nos efforts, est appelée fruit. Et saint Paul parle en ce sens aux Romains : « *Vous possédez votre fruit dans la sanctification, mais votre fin dans la vie éternelle* ». Ce n'est pas non plus dans ce sens que nous parlons maintenant de fruits, mais en tant que le fruit est ce qui naît de la semence. Dans saint Matthieu, c'est ainsi que le Maître parle du fruit, qu'il divise en trente pour un ou soixante pour un ou en centuple. Le fruit ne peut sortir de la semence que parce que la force de la semence est efficace pour transformer en sa nature les humeurs de la terre ; et, plus cette force est efficace et la terre bien préparée, plus le fruit est abondant. La semence spirituelle semée en nous est la parole de Dieu ; et plus quelqu'un est converti en spiritualité par la libération de la chair, plus le fruit de cette parole est abondant. Le fruit de la parole de Dieu diffère de la couronne et de l'auréole, parce que la couronne consiste en la joie que quelqu'un a de posséder Dieu, l'auréole en la joie qu'il a de la perfection de ses œuvres, tandis que le fruit consiste dans la joie qu'il a de sa disposition à accomplir ces œuvres selon son degré de spiritualité, grâce auquel il a fait valoir la semence de la parole de Dieu.

Certains distinguent entre l'auréole et le fruit en disant que l'auréole est due au lutteur, selon ce mot de saint Paul à Timothée : « *Il ne sera pas couronné s'il n'a pas lutté selon les règles* », tandis que le fruit est dû au travailleur, selon la Sagesse : « *Le fruit des bons travaux est glorieux* ». Mais d'autres disent que la couronne concerne la conversion vers Dieu, tandis que l'auréole et le fruit consistent dans les choses qui sont ordonnées à cette fin : Le fruit regarderait surtout la volonté, et l'auréole surtout le corps. Mais comme le travail et la lutte sont dans le même homme et selon la même chose, et que la récompense du corps dépend de celle de l'âme, selon l'opinion citée, il n'y aurait qu'une différence de raison entre le fruit, la couronne et l'auréole. Cela n'est pas possible, car le fruit est assigné à certains, à qui n'est pas assignée l'auréole.

Solution 1 : Il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on attribue diverses récompenses au même mérite, selon des éléments divers qui sont en lui. Ainsi la couronne est donnée à la virginité en tant qu'elle est gardée à cause de Dieu, par suite d'un vouloir de charité. Tandis que l'auréole lui est ajoutée en tant qu'elle est une œuvre de perfection qui comporte une forme de victoire supérieure, et que le fruit lui est accordé parce que par la virginité l'homme se dégage du charnel et passe à un certain état spirituel.

Solution 2 : Le fruit, en son acception propre, comme nous en parlons ici, n'est pas une récompense commune au martyr et à la virginité, mais qui correspond aux trois degrés de continence. Cette Glose qui affirme que le fruit au centuple convient aux martyrs, prend ce mot au sens large, en tant que toute rémunération est appelée fruit. De la sorte, le fruit au centuple désigne la rémunération due à n'importe quelle oeuvre de perfection.

Solution 3 : Bien que l'auréole soit une récompense accidentelle s'ajoutant à l'essentielle, cependant toute récompense accidentelle n'est, pas une auréole, mais seulement la récompense d'œuvres de perfection par lesquelles l'homme est tout à fait conforme au Christ grâce à une victoire parfaite. Il n'y a donc pas d'inconvénient à ce que quelque récompense accidentelle, appelée fruit, soit accordée à la libération de la vie charnelle.

Article 3 : Le fruit est-il réservé à la vertu de continence ?

Objection 1 : Il semble que non, car au sujet de saint Paul écrivant aux Corinthiens : « *Autre est l'éclat du soleil* », la Glose dit que : « *On compare à la clarté du soleil la dignité de ceux qui reçoivent du fruit au centuple, à celle de la lune ceux qui reçoivent soixante pour un, à celle des étoiles ceux qui reçoivent trente pour un* ». Mais cette diversité de clarté, dans l'intention de l'Apôtre, correspond à toute différence de béatitude. Les divers fruits ne doivent donc pas correspondre à la seule vertu de continence.

Objection 2 : Les fruits sont ainsi nommés à cause de la fruition. Mais celle-ci est liée à la récompense essentielle, qui correspond à toutes les vertus. Donc...

Objection 3 : Le fruit est dû au travail, selon la Sagesse : « *Le fruit des bons travaux est glorieux* ». Mais dans le travail, le rôle de la force est plus grand que celui de la tempérance ou de la continence. Le fruit ne correspond donc pas à la seule continence.

Objection 4 : Il est plus difficile de ne pas dépasser la mesure dans les aliments, nécessaires à la vie, que dans les plaisirs sexuels, sans lesquels on peut conserver la vie. L'effort pour garder la tempérance est donc plus grand que pour la continence. Le fruit correspond donc plus à la tempérance qu'à la continence.

Objection 5 : Le fruit apporte une restauration. Mais celle-ci existe surtout dans la fin. Comme les vertus théologales ont comme objet la fin, c'est-à-dire Dieu, il semble que le fruit leur corresponde davantage.

Cependant : Dans la Glose au sujet de saint Matthieu, on assigne les fruits à la virginité, au veuvage et à la continence conjugale, qui sont les parties de la continence.

Conclusion : Le fruit est une récompense due à l'homme parce qu'il est passé de la vie charnelle à la vie spirituelle. Il correspond donc surtout à la vertu qui libère l'homme de la domination de la chair. C'est ce qu'opère la continence, parce que c'est surtout par les plaisirs sexuels que l'âme est soumise à la chair. C'est à ce point que, selon saint Jérôme, dans l'acte charnel l'esprit de prophétie ne touche plus le cœur des prophètes, et que, selon Aristote, « dans ce plaisir il n'est pas possible à l'intelligence de connaître ». Le fruit correspond donc mieux à la continence qu'à une autre vertu.

Solution 1 : Cette glose prend le fruit au sens large, selon lequel toute rémunération est appelée fruit.

Solution 2 : La fruition ne tire pas son origine du mot fruit dans le sens dans lequel nous parlons de fruit, comme cela est évident.

Solution 3 : Le fruit, dans le sens où nous en parlons ici, ne correspond pas au travail à cause de la fatigue, mais en tant que c'est par le travail que les semences donnent leur fruit. C'est pourquoi les moissons elles-mêmes sont appelées travaux, parce que c'est à cause d'elles qu'on travaille ou parce que c'est par le travail qu'on les acquiert. La comparaison avec le fruit, en tant qu'il vient de la semence, est plus proche de la continence que de la force, parce que l'homme n'est pas soumis à la chair par les passions qui sont l'objet de la force comme par celles auxquelles s'oppose la continence.

Solution 4 : Bien que les plaisirs des aliments soient plus nécessaires que ceux qui viennent des choses sexuelles, ils ne sont pourtant pas aussi véhéments ; ils ne soumettent donc pas autant l'âme à la chair.

Solution 5 : Le fruit n'est pas pris ici pour signifier le fruit que reçoit celui qui est restauré par la fin, mais dans un autre sens. L'argument ne porte donc pas.

Article 3 : Convient-il d'assigner trois couronnes aux trois parties de la partie de la continence ?

Objection 1 : Cela ne semble pas convenir, car saint Paul s'adressant aux Galates énumère douze fruits de l'Esprit : la charité, la joie, la paix, etc. Il semble donc qu'on ne doive pas les réduire à trois.

Objection 2 : Le fruit indique une récompense spéciale. Mais la récompense accordée aux vierges, aux veufs et aux époux, n'est point spéciale, puisque tous les hommes sauvés appartiennent à l'une de ces trois catégories. En effet, mil n'est sauvé s'il ne garde la continence ; et celle-ci est divisée en ces trois catégories. Il ne convient donc pas d'assigner les trois fruits à ces trois groupes.

Objection 3 : De même que le veuvage dépasse la continence conjugale, ainsi la virginité l'emporte sur le veuvage. Mais le soixante pour un ne dépasse pas le trente pour un de la même manière que le centuple dépasse le soixante pour un - ni selon la proportion arithmétique, puisque soixante dépasse trente de trente, et cent dépasse soixante de quarante - ni selon la proportion géométrique, puisque soixante est le double de trente, tandis que cent est dépassé par le double de soixante, puisqu'il le contient une fois entier, plus ses deux tiers. Il ne convient donc pas d'attribuer les fruits aux trois degrés de continence.

Objection 4 : Les choses dites par l'Écriture sont immuables. Saint Luc dit : « *Le Ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas* ». Par contre, les choses d'institution humaine peuvent changer chaque jour. On ne peut donc pas interpréter les choses de l'Écriture Saint e d'après ce qui est d'institution humaine. Il ne convient donc pas d'accepter le motif qu'apporte Bède pour assigner les trois fruits, quand il dit : « Le fruit à trente pour un, convient aux époux, parce que dans la représentation des chiffres que l'on fait au jeu, trente est signifié par le contact entre le pouce et l'index à leur sommet, de telle sorte qu'ils semblent s'embrasser, et ainsi le chiffre trente évoque les baisers des époux. Soixante est signifié par le contact de l'index avec le milieu de l'articulation du pouce, et de la sorte, comme l'index repose sur le pouce et le domine, il signifie l'oppression que les veuves supportent dans le monde. Quand on parvient au nombre cent, on passe de la main gauche à la main droite donc la centaine désigne la virginité, qui possède en partie la dignité des anges, qui sont à droite, c'est-à-dire dans la gloire, tandis que nous sommes à gauche, à cause de l'imperfection de la vie présente.

Conclusion : La continence, à laquelle correspond le fruit, introduit l'homme dans une sorte de spiritualisation, en rejetant la vie charnelle. On distingue donc les divers fruits selon les divers modes de spiritualisation que la continence constitue. Il y a une spiritualité indispensable et une autre qui est une surabondance. La spiritualité indispensable consiste en ce que la droiture de l'esprit ne soit point pervertie par la délectation charnelle : cela se produit quand quelqu'un jouit des plaisirs de la chair dans la conformité à l'ordre de la raison telle est la spiritualité des époux. La spiritualité surabondante consiste pour l'homme à se détacher totalement des délectations charnelles qui oppriment l'esprit. Cela peut s'accomplir de deux manières : Soit à l'égard de tout temps, passé, présent et futur : et c'est la spiritualité des vierges, soit pour un temps limité : Et c'est la spiritualité des veufs. À ceux qui gardent la continence conjugale est donné le fruit à trente pour un. À ceux qui gardent la continence des veufs est donné soixante pour un, à ceux qui gardent la continence virginale est donné le centuple ; selon le motif assigné plus haut par Bède.

Cependant, on pourrait donner à ces divisions un autre motif, selon la nature des nombres. Le nombre trente vient de la multiplication de dix par trois ; trois est le chiffre de toutes choses, comme dit Aristote, et il contient en soi la perfection commune à tout : le commencement, le milieu et la fin. Il convient donc que le nombre trente soit assigné aux époux chez eux, à l'observation du Décalogue, qui est désigné par dix, ne s'ajoute que la perfection commune sans laquelle n'y a pas de salut.

Le nombre six, dont la multiplication par dix fait soixante, possède la perfection en vertu de ses parties, puisqu'il résulte du groupement de toutes ses parties : il convient donc qu'il corresponde au veuvage, dans lequel se trouve le parfait éloignement des plaisirs charnels, dans toutes les

circonstances, qui sont comme les parties de l'acte vertueux : En effet, le veuf n'use des plaisirs charnels avec personne, en aucun lieu et dans aucune circonstance, chose qui n'existait pas dans la continence conjugale. Le centuple correspond parfaitement à la virginité, parce que le nombre dix, dont la multiplication par lui-même donne cent, est la limite des nombres. De même, la virginité atteint la limite de la spiritualisation, puisqu'on ne peut rien lui ajouter quant à la spiritualité. Le nombre cent, en tant que nombre carré, possède la perfection en vertu de sa figure en effet, la figure carrée est parfaite parce qu'elle possède l'égalité de toutes ses parties, ayant des côtés égaux : Elle convient donc à la virginité, dans laquelle l'incorruptibilité est gardée en tous les temps passé, présent et futur.

Solution 1 : En cette difficulté, le mot fruit n'est pas pris dans le sens où nous le prenons ici.

Solution 2 : Rien n'oblige à tenir que le fruit soit une récompense qui n'est pas donnée à tous ceux qui seront sauvés. La récompense essentielle n'est pas seule commune à tous les hommes. Mais aussi des choses accidentelles, comme la joie des oeuvres accomplies, sans lesquelles on ne serait pas sauvé. On peut dire cependant que les fruits ne conviennent pas à tous ceux qui seront sauvés, comme cela est manifeste chez ceux qui se convertissent à la fin de la vie, et n'ont pas vécu dans la continence : ils ont droit à la récompense essentielle, mais non aux fruits.

Solution 3 : La distinction des fruits est prise davantage selon les espèces et les figures des nombres que selon les quantités désignées. Cependant, on peut donner une justification même au sujet de la quantité. L'homme marié s'abstient seulement de celle qui n'est pas sa femme, tandis que la veuve s'abstient de son mari et de celui qui ne l'est pas. Et ainsi on trouve cette explication : comme soixante est le double de trente, cent ajoute à soixante le nombre quarante, qui vient de la multiplication de dix par quatre. Le nombre quatre est le premier nombre entier et cubique. Il convient donc à la virginité, dans laquelle, à la perfection du veuvage s'ajoute l'incorruption perpétuelle.

Solution 4 : Bien que cette désignation des chiffres pour le jeu soit d'institution humaine, cependant elle est fondée de quelque manière sur la nature des choses, en tant que les chiffres sont désignés graduellement selon l'ordre des articulations et des contacts des doigts.

Article 5 : Une auréole est-elle due à la virginité ?

Objection 1 : Il semble que non. Une plus grande récompense est due quand une oeuvre présente plus de difficulté. Mais les veuves souffrent plus que les vierges de s'abstenir des jouissances charnelles. Saint Jérôme dit en effet que plus grande est la difficulté que certains rencontrent pour s'abstenir des voluptés défendues, plus grande est leur récompense. Il dit cela en faisant l'éloge des veuves. Aristote dit aussi que « les jeunes filles avant perdu leur virginité désirent davantage l'acte charnel, à cause du souvenir de leur jouissance ». L'auréole, qui est la plus grande récompense, est donc due davantage aux veuves qu'aux vierges.

Objection 2 : Si l'auréole était due à la virginité, elle devrait se trouver là où se rencontre la plus parfaite virginité. Mais dans la Bienheureuse Vierge se trouve la plus parfaite virginité, d'où son appellation de Vierge des vierges. Et pourtant l'auréole ne lui est pas due, parce qu'elle n'a subi aucune lutte pour garder la continence, puisqu'elle ne fut pas atteinte par les passions de la corruption. L'auréole n'est donc pas due à la virginité.

Objection 3 : On ne doit pas accorder une récompense très élevée à ce qui n'est pas louable en tout temps. Mais il n'aurait pas été louable de garder la virginité dans l'état d'innocence, puisque alors il avait été prescrit « *Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre* », ni même dans le temps de la loi mosaïque, puisque les stériles étaient maudites. Une auréole n'est donc point due à la virginité.

Objection 4 : On ne doit pas donner la même récompense à la virginité gardée et à la virginité perdue. Mais l'auréole est due parfois à la virginité perdue, si par exemple une femme est violée malgré elle par un tyran parce qu'elle confesse la foi au Christ. L'auréole n'est donc point due à la virginité.

Objection 5 : Une récompense élevée ne doit pas être attribuée à ce qui est en nous naturellement. Mais la virginité appartient de naissance, à tout homme, bon et mauvais. L'auréole ne lui est donc pas due.

Objection 6 : De même que le veuvage, dans la continence, reçoit un fruit de soixante pour un, ainsi la virginité reçoit le centuple et l'auréole. Mais ce fruit n'est pas dû à toute veuve, mais seulement à celle qui demeure vouée au veuvage, comme on dit. Il semble donc que l'auréole ne soit pas due à toute virginité, mais seulement à celle à laquelle on s'est voué.

Objection 7 : On ne donne pas de récompense à ce qui existe nécessairement, puisque tout mérite consiste en un acte de la volonté. Or, il y a des vierges qui le sont par nécessité, comme les frigides et les eunuques. L'auréole n'est donc pas toujours due à la virginité.

Cependant : Dans l'Exode nous lisons : « *Tu feras une autre couronne, l'auréole* ». Et la Glose ajoute : « À cette couronne-là appartient le cantique nouveau, que les vierges chantent devant l'Agneau, ceux qui suivent l'Agneau partout où il ira ». La récompense due à la virginité se nomme donc auréole.

En outre, Isaïe dit : « *Le Seigneur Dieu dit ceci aux eunuques : je leur donnerai le meilleur nom parmi les fils et les filles* ». Et la Glose ajoute : « Cela signifie une gloire spéciale et élevée ». Or, par les eunuques « *qui se sont mutilés pour le royaume des cieux* », on désigne les vierges. La virginité a donc droit à une récompense supérieure, qui est l'auréole.

Conclusion : Là où est obtenue une forme supérieure de victoire, on a droit à une couronne spéciale. Quand quelqu'un, en gardant la virginité, obtient une victoire exceptionnelle sur la chair, contre laquelle il mène une lutte incessante, comme dit saint Paul aux Galates : « *L'esprit lutte contre la chair* », il a droit à une couronne spéciale, qui est appelée auréole. Tous l'affirment communément ; mais ils ne sont pas d'accord pour préciser à quelle virginité est due cette auréole. Les uns disent qu'elle est due à un acte : elle sera donc donnée à celle qui garde, en acte, la virginité, si elle est du nombre de ceux qui seront sauvés. Mais cela ne semble pas convenir, car alors celles qui ont la volonté de se marier, mais meurent auparavant, posséderaient l'auréole. D'autres disent que l'auréole est due à un état et non à un acte : seules mériteraient l'auréole celles qui se sont mises par un vœu dans l'état de virginité perpétuelle. Mais cela non plus ne semble pas convenir, car quelqu'un peut garder la virginité sans l'avoir vouée, avec une volonté égale à celle d'un autre qui en a fait le vœu. C'est pourquoi on peut dire, autrement, que le mérite est dû à tout acte de vertu impéré par la charité. La virginité est de l'ordre de la vertu, en tant que l'incorruption perpétuelle de l'esprit et du corps est l'effet d'un choix, comme cela découle de ce que nous avons dit. L'auréole n'est donc due à proprement parler qu'à ceux qui ont décidé de garder la virginité perpétuelle, qu'ils aient exprimé ou non cette décision. Et je dis cela en tant que l'auréole est prise, à proprement parler, comme une récompense donnée au mérite, bien que cette résolution ait été quelquefois interrompue, tout en gardant l'intégrité de la chair : pourvu que celle-ci persévère jusqu'à la fin de la vie, car la virginité de l'esprit peut être réparée, mais non celle de la chair. Mais si nous prenons l'auréole au sens large, pour toute joie qui s'ajoute dans le Ciel à la joie essentielle, alors l'auréole est donnée à ceux qui sont demeurés incorrompus dans leur chair, même s'ils n'ont pas eu la volonté de garder perpétuellement la virginité. Il n'est pas douteux en effet qu'ils jouissent de l'incorruption du corps, comme les innocents qui sont demeurés exempts du péché, bien qu'ils n'aient pas eu la possibilité de pécher, comme les enfants baptisés. Ce n'est point l'acception propre de l'auréole, mais elle est très commune.

Solution 1 : Dans la garde de la continence, une lutte plus forte est soutenue, à un certain point de vue, par les vierges, à un autre point de vue, par les veuves. Les vierges sont enflammées par la concupiscence et par le désir d'expérimenter, qui provient d'une certaine curiosité, en vertu de laquelle l'homme voit plus volontiers ce qu'il n'a pas encore vu. Et parfois cette concupiscence augmente l'appréciation du plaisir au-delà de ce qu'il est dans la réalité. Il y a aussi une absence de considération des inconvénients qui sont liés à lin plaisir de ce genre. À ce point de vue, les veuves obtiennent une lutte moindre, tandis que celle-ci est accrue, au contraire, par le souvenir du plaisir éprouvé. Et en ces diverses choses, les hommes diffèrent en leur jugement, selon leurs diverses conditions et dispositions, car certains sont davantage mus par un point de vue, et les autres par un autre. Quoi qu'il en soit de l'intensité de la lutte, il est certain que la victoire des vierges est plus parfaite que celle des veuves : car c'est une victoire plus parfaite et plus belle, de n'avoir jamais cédé à l'ennemi. La couronne n'est pas due à la lutte, mais à la victoire dans la lutte.

Solution 2 : À ce sujet, deux opinions sont émises. Certains disent que la Bienheureuse Vierge ne reçoit pas l'auréole comme récompense de la virginité, si l'auréole est considérée comme récompensant la lutte, mais qu'elle reçoit quelque chose de plus grand que l'auréole, à cause de sa décision parfaite de garder la virginité. D'autres disent qu'elle possède l'auréole, et même très supérieure, sous la raison propre d'auréole : car, bien qu'elle n'ait pas éprouvé le combat, elle a quand même connu une certaine lutte de la chair. Mais, à cause de la puissance de sa vertu, sa chair était tellement soumise, que cette lutte la laissait insensible. Pourtant, cela ne semble point convenir, car on croit que la Bienheureuse Vierge fut tout à fait préservée de l'inclination sensuelle, à cause de sa parfaite sanctification. Il n'est point respectueux de dire qu'il y eût en elle quelque lutte de la chair, car celle-ci ne vient que d'une inclination dépravée. La tentation qui vient de la chair ne peut pas exister sans le péché, comme dit la Glose, à propos de saint Paul aux Corinthiens : « *J'ai reçu le stimulant de ma chair* ». La Vierge doit donc posséder à proprement parler l'auréole, pour que, en cela, elle soit conforme aux autres membres de l'Église, qui possèdent la virginité. Bien qu'elle ne connût pas la tentation qui vient de la chair, elle connut la lutte qui vient de la tentation opérée par l'ennemi, qui n'a même pas respecté le Christ lui-même, comme nous le voyons en saint Matthieu.

Solution 3 : L'auréole n'est due à la virginité qu'en tant qu'elle ajoute une certaine supériorité aux autres degrés de la continence. Si Adam n'avait pas péché, la virginité ne posséderait pas une perfection supérieure à la continence conjugale, car il y aurait eu alors des noces honorables, et une union nuptiale immaculée, la perversion de la concupiscence n'existant pas. La virginité n'aurait pas alors été gardée, et n'aurait pas droit à une auréole. Mais la condition de la nature humaine étant changée, la virginité revêt une beauté spéciale et mérite donc une récompense particulière. Au temps de la Loi de Moïse, quand le culte de Dieu devait être propagé par l'acte charnel, il n'était pas tout à fait louable de s'abstenir de l'acte de la chair : on ne donnait donc pas une récompense spéciale à cette décision, sauf si elle venait d'une inspiration divine : comme on le croit pour Jérémie et Élie, dont on ne lit pas qu'ils aient été mariés.

Solution 4 : Si une vierge a été violée par contrainte, elle ne perd pas pour autant son auréole, dès lors qu'elle garde inviolablement sa volonté de défendre à jamais sa virginité, cru ne consentant nullement à l'acte subi elle ne perd pas pour cela sa virginité ; et cela vaut si elle a été violée à cause de sa foi, pour n'importe quelle autre cause. Mais si elle souffre cela pour la foi, cela augmentera son mérite, et lui donnera le mérite du martyr. C'est pourquoi sainte Lucie dit : « Si tu me fais violer contre ma volonté, ma couronne de chasteté sera doublée » : non qu'elle ait deux auréoles de virginité, mais parce qu'elle recevra une double récompense, une pour la garde de la virginité, l'autre à cause de l'injustice subie. En supposant même qu'une vierge ainsi violentée conçoive, elle ne perd pas pour autant le mérite de la virginité. Elle n'égale cependant pas la Mère du Christ, qui garda, avec l'intégrité de l'esprit, celle de la chair.

Solution 5 : La virginité nous est donnée par la nature quant à ce qui est physique en elle, mais la résolution de garder une incorruption perpétuelle, qui donne le mérite de la virginité, n'est pas innée ; elle vient d'un don de la grâce.

Solution 6 : Le fruit de soixante pour un n'est pas dû à toute veuve, mais seulement à celle qui a résolu de garder le veuvage, même si elle n'en a pas fait le vœu, comme nous l'avons dit pour la virginité.

Solution 7 : Si les frigides et les eunuques sont résolus à garder une incorruption perpétuelle, même s'ils recevaient la possibilité d'accomplir l'acte de la chair, ils doivent être appelés vierges, et méritent l'auréole : ils font en effet de nécessité vertu. Mais s'ils sont décidés à se marier s'ils en deviennent capables, ils ne méritent pas l'auréole. C'est pourquoi saint Augustin dit : « Pour ceux dont l'organe viril est malade, de sorte qu'ils ne peuvent pas engendrer, comme sont les eunuques, s'ils deviennent chrétiens et gardent les préceptes de Dieu, mais avec l'intention de se marier s'ils le pouvaient, il suffit de les considérer comme semblables aux époux croyants ».

Article 6 : Une auréole est-elle due aux martyrs ?

Objection 1 : Il semble que non, car l'auréole est une récompense attribuée aux oeuvres surérogatoires. Bède dit à propos de l'Exode : « Tu feras une autre couronne », « Cette récompense vaut pour ceux qui dépassent les préceptes généraux, par un choix spontané d'une vie plus parfaite ». Or, mourir pour

la confession de sa foi est quelquefois obligatoire et non surrogatoire comme nous le voyons dans l'épître aux Romains : « *Par le cœur nous croyons à la justice, mais par la bouche nous confessons ce qui est requis pour le salut* ». L'auréole n'est donc pas toujours due au martyr.

Objection 2 : Selon saint Grégoire et saint Augustin, « plus les services sont libres, plus ils sont dignes de récompense ». Mais le martyr n'est aucunement libre, puisqu'il est une peine imposée avec violence par un autre. L'auréole n'est donc pas due au martyr, parce qu'elle correspond à un mérite supérieur.

Objection 3 : Le martyr ne consiste pas seulement dans la souffrance de la mort, mais aussi dans la volonté intime. C'est pourquoi saint Bernard distingue trois espèces de martyrs : par la volonté et sans meurtre, comme saint Jean par la volonté et le meurtre, comme saint Etienne par le meurtre sans la volonté, comme les Saints Innocents. Si donc l'auréole était due au martyr, elle serait due davantage au martyr de la volonté qu'au martyr extérieur, puisque le mérite procède de la volonté. Or, ce n'est point ce que l'on dit. L'auréole n'est donc pas due au martyr.

Objection 4 : La souffrance du corps est moindre que celle de l'esprit provenant de douleurs intimes et des passions de l'âme. La souffrance intérieure est une sorte de martyr ; saint Jérôme dans son sermon sur l'assomption : « Je dirai à bon droit que la Vierge Mère de Dieu fut aussi martyr, bien que sa vie se soit achevée dans la paix. C'est pourquoi il est dit qu'un glaive transpercera ton âme », à savoir la douleur de la mort de son Fils ». Puisqu'il n'y a pas d'auréole pour la douleur intérieure, il ne doit pas y en avoir pour la douleur extérieure.

Objection 5 : La mortification elle-même est une sorte de martyr ; Saint Grégoire dit « Même sans avoir l'occasion d'être persécutés, notre vie paisible connaît son martyr : car bien que nous n'inclinions pas sous le fer notre cou de chair, nous exterminons en esprit les désirs de la chair, avec le glaive spirituel ». L'auréole n'est point due à cette pénitence, qui consiste en des œuvres extérieures. Elle n'est donc pas due non plus au martyr extérieur.

Objection 6 : L'auréole n'est pas due à une œuvre défendue. Or il est interdit de se faire violence à soi-même, comme dit saint Augustin, et cependant l'Église célèbre le martyr de certains qui se sont fait violence pour échapper à la rage des tyrans, comme cela se voit dans l'Histoire d'Eusèbe, à propos de certaines femmes d'Antioche. L'auréole n'est donc pas toujours due au martyr.

Objection 7 : Il arrive parfois que quelqu'un est blessé à cause de sa foi, et survit cependant quelque temps. Il est manifestement martyr. Et pourtant l'auréole ne lui est pas due, parce qu'il n'a pas souffert jusqu'à la mort. L'auréole n'est donc pas toujours due au martyr.

Objection 8 : Certains souffrent plus de la perte des biens temporels que de la souffrance de leur propre corps : comme on le voit puisqu'ils se donnent tant de mal pour acquérir des richesses. Si donc on leur enlève, à cause du Christ, leurs biens temporels, il semble qu'ils soient des martyrs. Et cependant on dit que l'auréole ne leur est pas due. Donc...

Objection 9 : Il semble que le martyr soit seulement celui qui est mis à mort pour la foi. C'est pourquoi Isidore dit : « On les appelle martyrs, selon le terme grec, témoins en latin, parce qu'ils ont supporté leurs souffrances pour apporter au Christ leur témoignage, et ont lutté jusqu'à la mort pour la vérité ». Mais il y a des vertus supérieures à la foi, comme la justice, la charité, etc., qui ne peuvent exister sans la grâce ; et cependant l'auréole ne leur est point due. Il semble donc qu'elle ne le soit pas non plus au martyr.

Objection 10 : De même que les vérités de foi, toute autre vérité vient de Dieu, comme dit saint Ambroise, parce que « toute vérité, quel que soit celui qui l'exprime, vient du Saint -Esprit ». Si donc on doit l'auréole à celui qui supporte la mort pour la vérité de foi, on la devrait aussi pour ceux qui supportent la mort pour toute autre vérité : et cela n'est évidemment pas exact.

Objection 11 : Le bien commun l'emporte sur le bien particulier. Si quelqu'un meurt, dans une guerre juste pour la défense de l'Etat, on ne lui doit pas l'auréole. Donc pas non plus s'il est tué pour la conservation en lui-même de la foi.

Objection 12 : Tout mérite procède du libre arbitre. Mais l'Église célèbre le martyr que certains qui n'eurent pas l'usage du libre arbitre. Ils n'ont donc pas mérité l'auréole, et dès lors, celle-ci n'est pas due à tous les martyrs.

Cependant : Saint Augustin dit : « Personne, je pense, n'a osé mettre la virginité au-dessus du martyre ». Mais la virginité a droit à une auréole. Donc aussi le martyre.

En outre, la couronne est due au lutteur. Dans le martyre, il y a une difficulté spéciale dans le combat. On lui doit donc une auréole spéciale.

Conclusion : De même que l'esprit lutte contre les concupiscences intérieures, ainsi l'homme lutte contre les passions qui viennent du dehors. De même que la victoire la plus parfaite par laquelle l'homme triomphe des concupiscences de la chair, c'est-à-dire la virginité, a droit à une couronne spéciale qui s'appelle auréole, de même celui qui a remporté la plus parfaite victoire qui se conquiert dans la lutte extérieure, a droit à une auréole. La victoire la plus parfaite contre les passions extérieures peut être considérée sous deux aspects : d'abord selon la grandeur de la passion vaincue ; parmi toutes les passions provoquées du dehors, la peur de la mort tient le premier rang, de même que dans les passions intérieures les principales sont les concupiscences sexuelles. C'est pourquoi, quand quelqu'un parvient à la victoire sur la mort et contre ce qui lui est rattaché, il est parfaitement vainqueur. La grandeur de la victoire sur les passions peut aussi être considérée d'après la cause de la lutte, quand par exemple on combat pour une cause très honorable, qui est le Christ lui-même. Or ces deux choses sont contenues dans le martyre, qui est l'acceptation de la mort à cause du Christ ». Ce qui constitue le martyre, ce n'est pas la souffrance, mais sa cause » dit saint Augustin. L'auréole est donc due au martyre comme à la virginité.

Solution 1 : Supporter la mort à cause du Christ est en soi une oeuvre surrogatoire tous ne sont pas mis dans l'obligation de confesser leur foi devant un persécuteur. Mais en certaines occasions cela est obligatoire pour se sauver : ainsi quand quelqu'un arrêté par un persécuteur est interrogé sur sa foi, il est obligé de la confesser. Mais il n'en suit pas qu'il ne mérite pas l'auréole. Celle-ci en effet n'est pas due à l'oeuvre surrogatoire en tant que telle, mais en tant qu'elle contient une certaine perfection. Donc, si cette perfection demeure, même sans qu'il y ait surrogation, on mérite l'auréole.

Solution 2 : La récompense est due au martyre non en tant qu'il est infligé du dehors, mais en tant qu'il est supporté volontairement, car nous ne méritons que par les choses qui sont en nous. Plus ce que quelqu'un supporte volontairement est difficile et de nature à répugner à la volonté, plus cette volonté qui le supporte à cause du Christ, se montre fermement fixée dans le Christ. On lui doit donc une récompense supérieure.

Solution 3 : Il y a des actes qui possèdent en eux-mêmes une grande intensité de jouissance ou de difficulté. Dans ces actes le fait de les accomplir augmente toujours le mérite ou le démérite, car en les accomplissant la volonté, à cause de cette intensité, a dû modifier profondément l'état dans lequel elle se trouvait auparavant. C'est pourquoi, toutes choses restant les mêmes, celui qui accomplit un acte de luxure pèche plus que celui qui ne fait que consentir à l'acte, parce qu'en accomplissant l'acte, la volonté est intensifiée. De même, puisque l'acte du martyre comporte une très grande difficulté, le vouloir du martyre n'atteint pas le mérite qui est dû à l'acte même du martyre, à cause de cette difficulté. Cependant cette volonté du martyre peut parvenir à une plus haute récompense, en raison de son mérite, parce que quelqu'un peut vouloir supporter le martyre, sans le subir, avec une plus grande charité que celui qui le subit en fait. C'est pourquoi le martyr volontaire peut mériter, par sa volonté seule, une récompense essentielle égale ou plus grande que celle qui est due au martyr réel. Mais puisque l'auréole est due à la difficulté qui se rencontre dans la lutte même du martyre, elle n'est pas due à ceux qui ne sont martyrs que dans leur vouloir, mais non en fait.

Solution 4 : De même que les plaisirs du toucher, auxquels est ordonnée la tempérance, tiennent la première place parmi les plaisirs intérieurs et extérieurs, de même les douleurs du toucher sont au-dessus de toutes les autres douleurs. C'est pourquoi une auréole est due davantage à la difficulté qui se manifeste dans le support des douleurs du toucher par exemple celles des coups et autres choses semblables, qu'elle n'est due à la difficulté de supporter les douleurs intérieures, à cause desquelles quelqu'un n'est pas appelé à proprement parler martyr, sauf par comparaison ; Et c'est dans ce sens que parle saint Jérôme.

Solution 5 : Les souffrances de la mortification ne sont pas à proprement parler un martyre, parce qu'elles ne consistent pas en des choses ordonnées à causer la mort, mais seulement destinées à

dominer la chair. Si quelqu'un dépasse cette mesure, sa pénitence devient une faute. Cependant, on peut, par comparaison, appeler la mortification un martyre, parce qu'elle peut l'emporter en durée sur le martyre, tandis que celui-ci l'emporte en intensité.

Solution 6 : Selon saint Augustin, nul ne peut attenter à sa vie pour aucune cause, à moins qu'il ne le fasse sous l'action d'une inspiration divine, pour donner un exemple de courage en méprisant la mort. On croit que ceux dont il est parlé dans cette difficulté se sont donné la mort sous une inspiration divine : C'est pourquoi l'Église célèbre leur martyre.

Solution 7 : Si quelqu'un reçoit à cause de sa foi une blessure mortelle, mais ne meurt pas aussitôt, il n'est point douteux qu'il mérite l'auréole, comme cela est évident pour la bienheureuse Cécile, qui a survécu trois jours, et pour de nombreux martyrs morts en prison. Même si quelqu'un reçoit une blessure qui n'est pas mortelle, et qui est cependant suivie de mort, on croit qu'il mérite l'auréole, bien que certains disent que celui qui aboutit à la mort à cause de son insouciance ou de sa négligence, ne mérite pas l'auréole. Cependant, cette négligence ne l'aurait pas conduit à la mort sans la blessure antérieure, reçue pour la foi : Celle-ci est donc la première occasion de sa mort ; il semble dès lors qu'il ne perde pas l'auréole, à moins que sa négligence soit telle qu'elle comporte une faute mortelle, qui lui enlève la couronne et l'auréole. Mais si quelqu'un ne meurt pas après avoir reçu une blessure mortelle, à cause de quelque circonstance fortuite ou s'il n'a pas reçu de blessure mortelle, mais qu'ensuite, étant en prison, il meurt, il mérite encore l'auréole. C'est pourquoi l'Église célèbre de saints martyrs qui sont morts en prison, longtemps après avoir subi des blessures, comme le pape Marcel. Donc, toute souffrance infligée pour le Christ et s'achevant dans la mort, que celle-ci suive immédiatement ou non, suffit à constituer le martyre et à mériter l'auréole. Si elle ne va pas jusqu'à la mort, on ne considère pas cet homme comme martyr : comme c'est le cas du bienheureux Sylvestre, que l'Église ne fête pas comme martyr, parce qu'il a achevé sa vie dans la paix, après avoir subi auparavant bien des tourments.

Solution 8 : De même que la tempérance ne regarde pas les plaisirs de l'argent ou des honneurs, mais seulement les jouissances du toucher, parce qu'elles sont les principales, de même la force ne regarde que les menaces de mort, parce qu'elles sont les plus graves, comme dit Aristote. C'est pourquoi l'auréole n'est due qu'aux attaques qui menacent le propre corps, capables d'engendrer la mort. Si donc quelqu'un, à cause du Christ, perd les biens temporels ou sa réputation ou toute autre chose de ce genre, il n'est pas martyr pour autant, et ne mérite pas l'auréole. On ne peut aimer d'une manière normale les choses extérieures plus que le propre corps. Un attachement déréglé ne peut concourir à faire mériter une auréole. La douleur de la perte des biens matériels ne peut égaler celle de la mort du corps, ni d'autres souffrances semblables.

Solution 9 : La cause suffisante pour constituer le martyre n'est pas seulement le fait de confesser la foi, mais aussi toute autre vertu, non pas humaine, mais surnaturelle, qui a le Christ comme fin. Par tout acte de vertu, on peut devenir témoin du Christ, en tant que les oeuvres qu'il opère en nous sont un témoignage de sa bonté. C'est ainsi que des vierges furent tuées à cause de leur virginité qu'elles voulaient garder, comme la bienheureuse Agnès et quelques autres, dont le martyre est célébré par l'Église.

Solution 10 : La vérité de foi a le Christ comme fin et comme objet : c'est pourquoi sa confession mérite l'auréole, si une peine lui est infligée, non seulement à cause de la fin poursuivie, mais aussi à cause de cette souffrance. Mais la confession de toute autre vérité n'est pas une cause suffisante pour constituer un martyre en raison d'une semblable souffrance : elle ne le serait qu'à cause de la fin, si par exemple quelqu'un préférerait être mis à mort pour le Christ, plutôt que de dire n'importe quel mensonge qui est un péché contre lui.

Solution 11 : Le Bien incréé dépasse tout bien créé. Dès lors, toute fin créée, qu'elle soit le bien commun ou un bien privé, ne peut conférer à une action autant de bonté que le Bien incréé le fait quand quelque chose est accompli à cause de Dieu. Donc, si quelqu'un subit la mort à cause du bien commun, sans référence au Christ, il ne mérite pas l'auréole. Mais s'il rapporte cela au Christ, il la mérite, et il est martyr s'il défend l'État contre les attaques des ennemis qui veulent corrompre la foi au Christ, et qu'il meurt dans cette lutte de défense.

Solution 12 : Certains disent que chez les Innocents morts pour le Christ l'usage de la raison fut anticipé par un miracle divin, comme chez saint Jean Baptiste quand il était dans le sein maternel par

là, ils furent de vrais martyrs, en acte et en volonté ; Et ils possèdent l'auréole. Mais d'autres disent qu'ils furent martyrs seulement en acte, mais non en volonté : telle semble être la pensée de saint Bernard dans sa division des trois sortes de martyrs. D'après cela, les Innocents, qui ne réalisèrent pas la notion parfaite du martyr, mais y participèrent de quelque manière en souffrant pour le Christ, ont aussi l'auréole, non dans sa parfaite définition, mais en une certaine participation, en tant qu'ils se réjouissent d'avoir été tués au service du Christ, comme nous l'avons vu au sujet des enfants baptisés qui jouissent de leur innocence et de l'intégrité de leur chair.

Article 7 : Les docteurs ont-ils droit à une auréole ?

Objection 1 : Cela ne semble pas. Toute récompense dans l'au-delà correspond à un acte de vertu. Prêcher ou enseigner n'en est pas un. On ne doit donc point l'auréole à la prédication ou à l'enseignement.

Objection 2 : Enseigner et prêcher sont le fruit de l'étude et de l'enrichissement doctrinal. Les choses qui sont récompensées dans l'au-delà ne s'acquièrent point par l'effort humain, car nous ne méritons pas par les choses naturelles et acquises. Aucune auréole n'est donc promise pour l'au-delà à l'enseignement et à la prédication.

Objection 3 : L'exaltation dans le Ciel correspond à l'humiliation ici-bas, car « celui qui s'humilie sera exalté ». Enseigner et prêcher n'humilient pas : ce sont plutôt des occasions d'orgueil. La Glose dit, au sujet de saint Matthieu, que « le diable trompe beaucoup d'hommes enflés par les honneurs du magistère. Il semble donc que la prédication et l'enseignement n'aient pas droit à l'auréole.

Cependant : À propos de saint Paul. Aux Ephésiens « *Pour que vous sachiez quelle est l'éminence...* », la Glose dit « Les saints docteurs recevront une augmentation de gloire supérieure à celle que tous auront communément ».

En outre, la Glose ordinaire, commentant le Cantique des Cantiques, « *Ma vigne est devant moi* », dit : « Il montre quelle récompense particulière il prépare pour ses docteurs ». Ils auront donc une récompense spéciale, et c'est ce que nous nommons auréole.

Conclusion : Par le martyre et la virginité, l'homme remporte une très parfaite victoire contre la chair et le monde. De même, il remporte une très parfaite victoire contre le diable quand, non content de résister à ses assauts, il le chasse non seulement de lui-même, mais aussi des autres. C'est ce qui se fait par la prédication et l'enseignement. C'est pourquoi on leur doit une auréole, comme à la virginité et au martyre. Qu'on ne dise pas, comme certains le font, qu'elle est due seulement aux prélats, à qui il appartient, en vertu de leur charge, de prêcher et d'enseigner : elle appartient à tous ceux qui exercent licitement cette mission. Elle n'est due aux prélats, bien qu'ils aient la charge de prêcher, que s'ils le font en fait, car la couronne n'est pas due à une disposition, mais à une lutte en acte, selon ce mot de saint Paul à Timothée : « *Il ne sera pas couronné s'il n'a pas lutté selon les règles* ».

Solution 1 : Prêcher et enseigner sont les actes d'une vertu : la miséricorde. On doit donc les ranger parmi les aumônes spirituelles.

Solution 2 : Bien que la faculté de prêcher et d'enseigner vienne de l'étude, le fait d'enseigner vient de la volonté, qui est enrichie par la charité infusée par Dieu. Son exercice peut donc être méritoire.

Solution 3 : L'exaltation en cette vie ne diminue la récompense de l'autre vie que si quelqu'un cherche, à travers cette exaltation, sa propre gloire. Mais celui qui transforme cette exaltation en bénéfice pour les autres, mérite une récompense. Quand on dit que l'enseignement a droit à l'auréole, on doit l'entendre de l'enseignement des choses du salut, qui chasse le diable du cœur des hommes, comme une arme spirituelle. Saint Paul dit aux Corinthiens : « *Les armes de notre armée ne sont pas charnelles, mais spirituelles* ».

Article 8 : Une auréole est-elle due au Christ ?

Objection 1 : Il semble que oui. Une auréole est due à la virginité, au martyre et à l'enseignement. Ces trois choses existèrent excellemment dans le Christ. L'auréole lui convient donc excellemment.

Objection 2 : Tout ce qui est très parfait dans les choses humaines, doit être attribué, à un degré supérieur, au Christ. La récompense de l'auréole est due aux mérites les plus élevés. Elle est donc due au Christ.

Objection 3 : Saint Cyprien dit que la virginité porte l'image de Dieu à son type idéal est donc en Dieu. Il semble donc que l'auréole convienne au Christ même en tant que Dieu.

Cependant : L'auréole, avons-nous dit, est la joie de se sentir conforme au Christ. Nul ne se conforme ni ne devient semblable à soi-même, comme dit Aristote. L'auréole n'est donc pas due au Christ.

En outre, la récompense du Christ n'augmente jamais. Or il ne posséda pas l'auréole dès l'instant de sa conception, car alors il n'avait encore jamais lutté. Il ne l'eût donc pas davantage ensuite.

Conclusion : Deux opinions se présentent à ce sujet certains disent que dans le Christ il y a eu à proprement parler une auréole, parce qu'il a connu la lutte et la victoire, et donc mérité la couronne proprement dite. . Mais en y regardant de près, s'il possède la couronne en sa notion propre, il ne possède pas celle de l'auréole. Celle-ci en effet, par cela même qu'elle est un diminutif, indique quelque chose qui est possédé seulement en participation et non en sa plénitude. Elle ne convient donc qu'à ceux chez qui il n'y a qu'une participation à la victoire parfaite, dans l'imitation de celui qui réalise pleinement la notion de victoire parfaite. Dans le Christ au contraire nous trouvons une réalisation parfaite de la notion de pleine victoire tous les autres vainqueurs ne font qu'y participer, comme nous le voyons en saint Jean « *Ayez confiance, j'ai vaincu le monde* », et dans l'apocalypse « *Voici qu'a vaincu le lion de la tribu de Juda* ». Il ne convient donc pas qu'il possède l'auréole, mais plutôt une chose de laquelle jailliront toutes les auréoles. C'est pourquoi l'apocalypse dit : « *Je ferai asseoir sur mon trône celui qui aura vaincu, de même que j'ai vaincu et je siège sur le trône de mon Père* ». Aussi, d'autres estiment qu'on doit dire bien que ce qui se trouve dans le Christ ne soit pas précisément une auréole, c'est mieux que toute auréole.

Solution 1 : Le Christ fut très véritablement vierge, martyr et docteur. Mais en lui, la récompense accidentelle correspondant à ces titres est très faible en comparaison de la grandeur de sa récompense essentielle. Il ne possède donc pas l'auréole en sa notion précise.

Solution 2 : Bien que l'auréole soit due à une oeuvre très parfaite, pourtant, en tant qu'elle est désignée par un diminutif, elle signifie une participation seulement à la perfection qui se trouve pleinement réalisée dans un autre. Par là, elle marque une certaine infériorité. Elle ne se trouve donc pas dans le Christ, en qui toute perfection existe en sa plénitude.

Solution 3 : Bien que la virginité ait de quelque manière son modèle parfait en Dieu, cependant ce modèle idéal n'est pas de la même nature que chez l'homme. L'incorruption de Dieu, qu'imité la virginité, n'est pas de même nature en Dieu et dans un homme vierge. Elle est pour eux de nécessité de salut, puisque pour eux aucune réparation ne peut suivre la déchéance. Les actes par lesquels les anges nous instruisent appartiennent à leur gloire et à leur état commun ils ne méritent donc pas l'auréole pour cela.

Article 9 : Une auréole est-elle due aux anges ?

Objection 1 : Il semble que oui, d'après ce que dit saint Jérôme au sujet de la virginité « *Vivre dans la chair en étant dégagé, c'est plutôt une vie angélique qu'une vie humaine* », et la Glose, à propos d'un passage de saint Paul, aux Corinthiens, dit que « *la virginité est une part angélique* ». Puisque la virginité reçoit l'auréole, elle semble due aux anges.

Objection 2 : L'incorruption de l'esprit est supérieure à celle de la chair. Dans les anges nous trouvons l'incorruption de l'esprit, car ils n'ont jamais péché. L'auréole leur est donc due plus qu'aux hommes qui seraient incorrompus dans leur chair, mais qui ont parfois péché.

Objection 3 : L'auréole est due à ceux qui enseignent. Les anges nous instruisent en nous purifiant, nous illuminant et nous perfectionnant, comme dit Denys. Ils doivent donc avoir au moins l'auréole des docteurs.

Cependant : Saint Paul dit à Timothée « *Il ne sera pas couronné, s'il n'a pas combattu selon les règles* ». Dans les anges, pas de combat, donc pas d'auréole.

En outre, l'auréole n'est pas due à un acte qui ne s'accomplit pas avec coopération du corps. Pour ceux qui ont l'amour de la virginité, du martyre et de l'enseignement, l'auréole ne leur sera pas donnée s'ils ne réalisent pas ces choses extérieurement. Les anges étant incorporels, n'ont pas d'auréole.

Conclusion : L'auréole n'est pas due aux anges, car elle correspond à une forme supérieure de perfection dans le mérite. Les choses qui chez l'homme contribuent à la perfection de son mérite sont naturelles pour les anges ou appartiennent à leur état commun ou font partie de leur récompense essentielle. Le motif même pour lequel l'auréole est due aux hommes, fait que les anges n'en ont pas.

Solution 1 : La virginité est appelée vie angélique parce que les vierges imitent, par l'effet de la grâce, ce que les anges possèdent par nature. Pour ceux-ci, ce n'est point de la vertu que de s'abstenir complètement des plaisirs de la chair, puisque ceux-ci ne pourraient pas exister chez eux.

Solution 2 : L'incorruption perpétuelle de l'esprit mérite aux anges leur récompense essentielle ; Elle est pour eux essentiel au salut, puisque pour eux aucune réparation ne peut suivre la déchéance.

Solution 3 : Les actes par lesquels les anges nous instruisent appartiennent à leur gloire et à leur état commun : ils ne méritent donc pas l'auréole pour cela.

Article 10 : Convient-il de désigner trois auréoles : pour les vierges, les martyrs et les prédicateurs ?

Objection 1 : Il ne semble pas qu'on ne doive distinguer que trois auréoles, pour les vierges, les martyrs et les prédicateurs. Car l'auréole des martyrs correspond à la vertu de force, celle des vierges à la vertu de tempérance et celle des docteurs à la vertu de prudence. Il semble donc qu'il doit y avoir une quatrième auréole correspondante à la vertu de justice.

Objection 2 : À propos de l'Exode, la Glose dit que « la couronne est donnée quand l'Évangile promet la vie éternelle à ceux qui gardent les commandements », et à propos de saint Matthieu : « *Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements* », la Glose dit « L'auréole lui est ajoutée quand il est dit : si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres ». L'auréole est donc due à la pauvreté.

Objection 3 : Par le vœu d'obéissance, l'homme se soumet totalement à Dieu : c'est donc en ce vœu que consiste la plus grande perfection ; dès lors, il semble que l'auréole lui soit due.

Objection 4 : Il y a beaucoup d'autres oeuvres surérogatoires, à cause desquelles l'homme dans la vie future aura une joie spéciale. Il n'y a donc beaucoup d'auréoles outre les trois citées plus haut.

Objection 5 : De même que répand la foi en prêchant et en enseignant, de même il le fait en copiant des écrits. Une quatrième auréole lui est donc due.

Conclusion : L'auréole est une récompense privilégiée correspondant à une victoire exceptionnelle. C'est pourquoi on désigne trois auréoles en considérant les victoires exceptionnelles dans les trois luttes qui menacent tout homme. Dans la lutte contre la chair, celui qui remporte la plus grande victoire est celui qui s'abstient tout à fait des délectations charnelles, qui sont les principales en ce domaine : c'est l'homme vierge. Une auréole est donc due à la virginité. Dans la lutte contre le monde, la victoire principale consiste à soutenir la persécution du monde jusqu'à la mort : la seconde auréole est donc due aux martyrs, qui remportent la victoire dans cette lutte. Dans la lutte contre le diable, la principale victoire consiste à chasser le démon non seulement de soi-même, mais même du cœur des autres : Ce qui s'opère par l'enseignement et la prédication : La troisième auréole est donc due aux docteurs et aux prédicateurs.

Cependant, certains distinguent trois auréoles selon les trois puissances de l'âme : les trois auréoles correspondraient aux actes les meilleurs de ces trois puissances. L'acte le meilleur de la puissance rationnelle est de diffuser la vérité de foi chez les autres : à cet acte est due l'auréole des docteurs. L'acte le meilleur de l'irascible est de supporter même la mort pour le Christ : et cet acte a droit à l'auréole des martyrs. L'acte le meilleur du concupiscible est de s'abstenir complètement des plus grandes délectations de la chair : et cela donne droit à l'auréole de la virginité.

D'autres distinguent trois auréoles selon les choses par lesquelles nous sommes rendus conformes au Christ de la manière la plus élevée. Il fut médiateur entre le Père et le monde : il fut donc docteur, en tant qu'il a manifesté au monde la vérité qu'il avait reçue du Père. Il fut martyr, en supportant la persécution du monde. Il fut vierge, en gardant en lui-même la pureté. Donc, les docteurs, les martyrs et les vierges lui sont très parfaitement conformes : ils méritent donc l'auréole.

Solution 1 : Dans l'acte de la justice, il n'y a point de lutte comme dans les actes des autres vertus. Il n'est point vrai qu'enseigner soit un acte de prudence : C'est plutôt un acte de charité ou de miséricorde, car c'est par ces vertus que nous sommes portés à l'exercice de l'enseignement ou encore, c'est un acte de sagesse, en tant qu'on dirige les autres. On pourrait dire, selon d'autres, que la justice englobe toutes les vertus : On ne lui doit donc pas une auréole particulière.

Solution 2 : Bien que la pauvreté soit une oeuvre de perfection, elle n'occupe pas la première place dans une lutte spirituelle, car l'amour des biens temporels est moins agressif que la concupiscence de la chair ou la persécution infligée à son propre corps. On ne doit donc pas donner l'auréole à la pauvreté, mais le pouvoir judiciaire, à cause de l'humiliation qui l'accompagne. La Glose citée prend l'auréole au sens large, pour toute récompense accordée à un mérite supérieur.

De même pour la troisième et la quatrième difficulté.

Solution 5 : Une auréole est due à ceux qui écrivent la doctrine sacrée, mais elle ne se distingue pas de celle des docteurs, car rédiger un écrit est une manière d'enseignement.

Article 11 : L'auréole des vierges est-elle supérieure aux autres ?

Objection 1 : Il semble que oui, car l'apocalypse dit des vierges qu'elles suivent l'Agneau partout où il ira et que « personne d'autre ne pouvait chanter le cantique qu'elles chantaient ». Elles auront donc pas une auréole supérieure.

Objection 2 : Saint Cyprien, dans un traité Des vierges, dit qu'elles sont « la plus illustre portion du troupeau du Christ ». Elles ont donc droit à une auréole plus élevée.

Objection 3 : Il semble que l'auréole la plus élevée soit celle des martyrs, car, à propos de l'apocalypse : « et personne ne pouvait dire le cantique », Haymon dit que « tous les vierges ne précèdent pas les personnes mariées, mais spécialement les vierges qui dans le tourment de leur passion sont rendus égaux aux martyrs mariés, en ayant gardé leur virginité ». Le martyr donne donc à la virginité la prééminence sur tous les états. L'auréole serait donc plutôt due au martyr.

Objection 4 : Il semble que l'auréole la plus élevée soit due aux docteurs, car l'Église militante modèle l'Église triomphante. Dans l'Église militante, le plus grand honneur est dû aux docteurs. Saint Paul dit à Timothée : « Les prêtres qui gouvernent bien sont dignes d'un double honneur, surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à l'enseignement ». Donc, dans l'Église triomphante, c'est à eux qu'est due davantage l'auréole.

Conclusion : La supériorité d'une auréole à l'égard d'une autre peut être appréciée de deux manières. D'abord en considérant la lutte : l'auréole la plus élevée est due à la lutte la plus forte ; à ce point de vue, l'auréole des martyrs l'emporte de quelque manière sur les autres, et celle de la virginité l'emporte d'une autre manière. La lutte des martyrs est la plus forte en elle-même, et afflige le plus violemment ; mais la lutte contre la chair est la plus dangereuse, parce qu'elle est la plus durable et nous menace de plus près. Secondement, en considérant les choses sur lesquelles porte la lutte : l'auréole des docteurs l'emporte sur toutes, parce que leur lutte porte sur les biens intellectuels, tandis que les autres luttes portent sur les passions sensibles. Mais cette supériorité qui est considérée dans la lutte est la plus

essentielle à l'auréole, puisque celle-ci regarde essentiellement la victoire et la lutte. La difficulté de la lutte considérée en elle-même est supérieure à celle qui est considérée en nous, en tant qu'elle est plus intime à nous. C'est pourquoi, à parler absolument, l'auréole des martyrs est supérieure à toutes. Il nous est dit sur saint Matthieu, dans la Glose ordinaire, que « dans la huitième béatitude, qui concerne les martyrs, toutes les autres béatitudes se perfectionnent ». C'est pour cela que l'Église, quand elle énumère les saints, fait passer les martyrs avant les docteurs et les vierges. Mais à certains points de vue, rien n'empêche que les autres auréoles soient plus parfaites.

D'où la solution des difficultés.

Article 12 : Un bienheureux possède-t-il plus qu'un autre une auréole ?

Objection 1 : Il ne semble pas qu'un bienheureux possède plus qu'un autre l'auréole de la virginité ou du martyre ou des docteurs car les choses parvenues à leur achèvement ne connaissent plus d'augmentation ni de diminution. Or l'auréole est due aux oeuvres qui sont dans l'achèvement de la perfection. L'auréole ne comporte donc pas de plus ou de moins.

Objection 2 : La virginité ne connaît pas de plus ou de moins, puisqu'elle est une privation : les privations ne peuvent augmenter ni diminuer. Donc la récompense de la virginité, l'auréole des vierges, ne peut augmenter ni diminuer.

Cependant : L'auréole s'ajoute à la couronne, et celle-ci est plus riche pour l'un que pour l'autre. Donc aussi l'auréole.

Conclusion : Puisque le mérite est de quelque manière la cause de la récompense, celle-ci doit varier selon les degrés du mérite une chose augmente ou diminue selon l'augmentation ou la diminution de sa cause. Le mérite de l'auréole peut être plus ou moins grand. Cependant, on doit savoir que le mérite d'une auréole peut être considéré de deux manières d'une part en sa racine, d'autre part dans l'œuvre accomplie. On peut rencontrer deux hommes dont l'un supporte le tourment du martyre avec moins de charité ou se livre davantage à la prédication ou s'écarte davantage des délectations de la chair. L'augmentation du mérite qui vient de sa racine n'entraîne pas une augmentation de l'auréole, mais de la couronne, tandis que l'augmentation du mérite qui vient de la nature de l'acte entraîne l'augmentation de l'auréole. Il peut donc arriver que quelqu'un qui mérite moins dans le martyre à l'égard de la récompense essentielle, possède une auréole plus grande à cause de la nature de son martyre.

Solution 1 : Les mérites qui comportent le droit à l'auréole ne parviennent pas d'une manière absolue à l'achèvement de la perfection, mais seulement selon leur nature, comme le feu est par nature le plus subtil des corps. Rien n'empêche qu'une auréole soit plus élevée qu'une autre, comme un feu peut être plus subtil qu'un autre.

Solution 2 : Une virginité peut être plus grande qu'une autre, par un plus grand éloignement de ce qui lui est contraire : comme on dit que la virginité de quelqu'un est plus grande parce qu'il évite davantage les occasions de corruption. On peut dire qu'une privation est plus totale qu'une autre, par exemple si un homme est plus aveugle parce qu'il est davantage privé de la vue.

QUESTION 97 : LE CHATIMENT DES DAMNÉS

Voyons maintenant ce qui concerne les damnés après le jugement dernier. Nous verrons ce qui concerne leur châtiment et le feu qui tourmentera leur corps; puis nous considérerons ce qui regarde leur coeur et leur intelligence; enfin nous rechercherons ce que peut être la justice et la miséricorde de Dieu envers eux.

Pour le premier point, nous poserons sept questions : 1. Les damnés, en enfer, ne souffrent-ils que de la peine du feu ? - 2. Sont-ils tourmentés par un ver corporel ? - 3. Auront-ils des pleurs corporels ? -

4. Leurs ténèbres seront-elles physiques ? - 5. Le feu qui les tourmentera sera-t-il physique ? - 6. Sera-t-il de même nature que le nôtre ? 7. Ce feu est-il souterrain ?

ARTICLE 1 : Les damnés, en enfer, ne souffrent-ils que de la peine du feu ?

DIFFICULTÉS 1. Cela semble, d'après saint Matthieu, car en parlant de leur damnation, il ne fait mention que du feu : « Éloignez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel. »

2. Comme la peine du purgatoire est due au péché véniel, celle de l'enfer est due au péché mortel. Au purgatoire, on ne dit pas qu'il y ait d'autre peine que le feu, comme dit saint Paul aux Corinthiens : « L'oeuvre de chacun sera éprouvée par le feu. » Donc, en enfer aussi il n'y aura que la peine du feu.

3. La variation des tourments inclut un refroidissement, comme quand quelqu'un passe de la chaleur au froid. Mais il n'y aura pas de rafraîchissement pour les damnés. Ils ne subiront donc pas diverses peines, mais seulement celle du feu.

Cependant: le Psalmiste dit « Le feu et le soufre, et le souffle des tempêtes seront la part de leur calice. »

En outre, Job dit : « De l'eau des neiges, il passe à l'extrême chaleur. »

CONCLUSION : Selon saint Basile, à la purification finale du monde se produira une séparation des éléments : tout ce qui est pur et noble demeurera en haut, pour la gloire des bienheureux, mais tout ce qui est vil et corrompu sera précipité en enfer pour la peine des damnés ainsi toute créature sera pour les bienheureux matière à jouissance, et pour les damnés augmentation de tourments, selon la Sagesse : « L'Univers combattra avec lui les insensés. » Il convient à la justice divine que ceux qui se sont écartés de l'unité de Dieu en mettant leur fin dans les choses matérielles, multiples et variées, soient affligés par elles d'une manière multiple et variée.

SOLUTIONS : 1. Le feu étant source de vives souffrances parce qu'il renferme une force très active, on désigne par le nom de feu toute source de souffrance si elle est véhémence.

2. La peine du purgatoire n'est pas destinée surtout à faire souffrir, mais à purifier elle s'accomplit donc seulement par le feu, qui a une très grande propriété purificatrice. Mais la peine des damnés n'est pas destinée à une purification. Ce n'est donc point la même chose.

3. Les damnés passeront d'une chaleur très ardente à un froid très violent sans que cela les rafraîchisse. Car la souffrance produite par des causes extérieures ne s'accomplira pas en vertu d'une transformation du corps à partir de sa disposition naturelle précédente, comme une souffrance contraire ramenant à un juste niveau ou à un état tempéré produit un rafraîchissement, comme cela se passe ici-bas. Mais cette souffrance sera l'effet d'une action spirituelle, en tant que des éléments sensibles agissent sur les sens, en se faisant sentir par la production de ces formes de souffrance dans l'organe, selon leur existence spirituelle et non selon leur existence matérielle.

ARTICLE 2 : Le ver des damnés est-il corporel ?

Objections 1. Le ver qui torture les damnés semble être corporel, car la chair ne peut être tourmentée par un ver spirituel. Nous lisons en Judith : « Il enverra le feu et des vers dans leurs chairs. » Et dans l'Ecclésiastique : « La vengeance sera, pour la chair de l'impie, le feu et le ver. » Ce ver sera donc corporel.

2. Saint Augustin dit « L'un et l'autre, le feu et le ver, seront le châtiment de la chair. ». Donc...

Cependant: saint Augustin dit aussi : « Les auteurs expliquent différemment, parmi les peines des damnés, la nature du feu et du ver virulent. Les uns les rapportent tous deux au corps, d'autres tous deux à l'âme, et d'autres attribuent le feu au corps, et le ver, pris métaphoriquement, à l'âme et ceci semble plus admissible. »

Conclusion: Après le jour du jugement,. dans le monde renouvelé, il ne restera aucun animal ni aucun corps mixte, en dehors du corps de l'homme : car la nature n'est pas ordonnée à l'incorruption, et après ce jour, il n'y aura plus de génération ni de corruption. Le ver qui sera infligé aux damnés ne doit donc pas être considéré comme corporel, mais comme spirituel : c'est le remords de la conscience qui est ainsi appelé, parce qu'il naît de la pourriture du péché, et fait souffrir l'âme, comme le ver corporel, né de la pourriture, fait souffrir en mordant

Solutions : 1. Les âmes des damnés sont appelées leur chair, parce qu'elles se sont soumises à la chair. On pourrait dire aussi .que la chair est torturée par le ver spirituel, parce que les souffrances de l'âme rejaillissent sur le corps, ici-bas et dans l'au-delà.

2. Saint Augustin parle ici par comparaison. Il ne veut pas affirmer absolument que ce ver est matériel, mais bien qu'il est préférable .de dire que ce feu et ce ver doivent être pris matériellement, plutôt que de penser que l'un et l'autre doivent être pris seulement spirituellement; car alors les damnés ne subiraient aucune peine corporelle : cela ressort des diverses expressions qu'il emploie à ce sujet.

ARTICLE 3 : Les pleurs des damnés sont-ils corporels ?

Objections : 1. Il semble que les pleurs des damnés soient corporels, car, à propos du passage de saint Luc : « Il y aura des pleurs », une Glose dit que «par les pleurs dont le Seigneur menace les réprouvés, on peut prouver la vraie résurrection des corps : ce qui ne serait pas exact si ces pleurs étaient seulement spirituels. Donc, etc.

2. La tristesse de la peine correspond à la délectation de la faute, selon l'Apocalypse : . «Donnez-lui autant de tourment et de pleurs. qu'il a eu de glorification de lui-même et de délices. » Or les pécheurs, dans leur faute, ont connu la délectation intérieure et extérieure. Ils auront donc aussi des pleurs extérieurs.

Cependant: les pleurs corporels s'accomplissent en répandant des larmes. Mais dans le corps des damnés il ne peut y avoir un écoulement perpétuel, puisque chez eux il n'y a aucune restauration de l'organisme par des aliments : tout ce qui est fini s'épuise si quelque chose en découle continuellement. Il n'y aura donc pas chez les damnés de pleurs corporels.

Conclusion: Dans les pleurs corporels, nous distinguons deux choses : d'abord l'écoulement des larmes; et quant à cela les pleurs corporels ne peuvent se trouver chez les damnés, car, après le jour du jugement, le mouvement du premier moteur ayant cessé, il n'y aura plus de génération, ni de corruption, ni d'altération corporelle. Dans l'écoulement des larmes, il doit y avoir sécrétion du liquide qui passe dans les larmes. A ce point de vue, il ne pourra pas y avoir de pleurs corporels chez les damnés. Mais dans les pleurs corporels, il y a aussi une certaine commotion et un certain trouble de la tête et des yeux : sous cet aspect, les pleurs pourront exister chez les damnés après la résurrection : les corps des damnés, en effet, ne sont pas seulement affligés de l'extérieur, mais même de l'intérieur, en tant que le corps est poussé par la passion de l'âme vers un état bon ou mauvais. A ce point de vue, les pleurs prouvent la résurrection de la chair, et correspondent à la délectation de la faute, qui était dans l'âme et dans le corps.

Par là, nous répondons aux difficultés objectées.

ARTICLE 4 : Les damnés sont-ils en des ténèbres physiques ?

Objections: 1. Cela ne semble pas, puisque à propos de Job : « Une horreur sempiternelle y résidera », saint Grégoire déclare : « Bien que ce feu ne brille pas pour consoler, il brillera quand même de quelque manière, pour faire davantage souffrir; en effet, les suites que les réprouvés ont entraînées avec eux en sortant du monde, seront éclairées par la flamme. » Il n'y aura donc pas là de ténèbres pour le corps.

2. Les damnés voient leur châtiment, et cela augmente leur peine. On ne peut rien voir sans lumière : il n'y aura donc pas de ténèbres physiques.

3. Après la reprise de leur corps, les damnés posséderont leur puissance visuelle. Elle serait vaine s'ils ne voyaient rien. Puisque rien n'est vu sans lumière, il semble qu'ils ne seront pas tout à fait dans les ténèbres.

Cependant : saint Matthieu dit : « Après lui avoir lié les mains et les pieds, jetez-le dans les ténèbres extérieures. » saint Grégoire ajoute

« Si ce feu possédait de la lumière, on ne dirait pas que les réprouvés sont jetés dans les ténèbres extérieures. »

En outre, saint Basile, à propos du Psaume « La voix du Seigneur divise la flamme du feu », dit que « par la puissance de Dieu, la clarté du feu sera distinguée de sa puissance combustible, de telle sorte que la clarté deviendra la joie des bienheureux, tandis que le feu brûlant sera le tourment des damnés ». Les damnés seront donc dans les ténèbres physiques. D'autres choses concernant la peine des damnés ont déjà été précisées plus haut.

CONCLUSION : L'enfer sera disposé en vue de procurer la plus grande souffrance des damnés. La lumière et les ténèbres y seront donc dans la mesure où ils procurent le plus de souffrance. Le fait de voir, en soi, est agréable. Comme dit Aristote, « le sens des yeux est le plus aimable, car par lui nous connaissons beaucoup de choses ». Mais, occasionnellement, la vision est pénible, quand nous voyons des Choses qui nous nuisent ou qui répugnent à notre volonté. L'enfer doit donc être un lieu disposé de telle sorte, dans la lumière et les ténèbres, que rien d'agréable n'y soit vu, tandis qu'on n'y voit, dans une demi-lumière, que des choses qui peuvent être pénibles pour le cœur. C'est pourquoi, absolument parlant, ce lieu est ténébreux. Pourtant, par une disposition divine, il y a là assez de lumière pour qu'on puisse voir ce qui peut faire souffrir l'âme. Pour cela, la situation naturelle de ce lieu est déjà suffisante car, au centre de la terre, où est placé l'enfer, il ne peut y avoir qu'un feu bourbeux, tumultueux et enfumant. D'autres pensent que la cause de ces ténèbres doit être le grouillement des corps des damnés, qui à cause de leur nombre remplissent tellement l'espace de l'enfer, qu'il n'y reste plus d'air : il n'y a donc plus d'atmosphère qui puisse être pénétrée par la lumière il n'y a là que les ténèbres, qui obscurcissent les yeux des damnés.

Par là, on peut répondre aux objections.

ARTICLE 5 : Le feu de l'enfer est-il physique ?

Objections : 1. Il semble que le feu de l'enfer, qui tourmentera les corps des damnés ne sera pas corporel. Saint Jean Damascène dit en effet « Le diable, et les démons, et leur homme, c'est-à-dire l'Antéchrist, seront livrés avec les impies et les pécheurs, au feu éternel non pas matériel comme celui qui est ici, parmi nous, mais tel que Dieu le connaît. » Tout ce qui est corporel est matériel. Le feu de l'enfer ne sera donc pas corporel.

2. Les âmes des damnés, séparées de leur corps, sont jetées au feu de l'enfer. Mais saint Augustin dit : « Je pense que le lieu où l'âme est envoyée après la mort, est spirituel, et non corporel. » Donc, etc.

3. Le feu physique, dans sa manière d'agir, ne se conforme pas à la modalité de la faute qui est brûlée par le feu, mais plutôt à la manière d'agir de l'humide et du sec. Nous voyons en effet que dans le même feu physique, ici-bas, sont tourmentés le juste et l'injuste. Au contraire, le feu de l'enfer, dans sa manière de tourmenter ou d'agir, se conforme à la modalité de la faute de celui qui est puni. C'est pourquoi saint Grégoire dit « Il n'y a qu'un feu de la géhenne, mais il ne tourmente pas tous les pécheurs de la même manière car chacun subira une peine proportionnée à sa faute. » Ce feu n'est donc pas physique.

Cependant : nous lisons dans saint Grégoire : « Je ne doute pas que le feu de la géhenne soit corporel, puisqu'il est certain que les corps y sont tourmentés. »

En outre, la Sagesse dit : « L'univers terrestre luttera contre les insensés. » Cela ne serait pas si leur peine était seulement spirituelle, et non corporelle. Ils sont donc punis par un feu physique.

Conclusion: Au sujet du feu de l'enfer, de multiples opinions furent énoncées. Certains- philosophes, comme Avicenne, ne croyant pas à la résurrection, crurent que l'âme seule était punie après la mort. Comme il leur paraissait inadmissible que l'âme incorporelle soit punie- par un feu physique, ils nièrent que ce feu, qui punit les méchants, soit physique : pour eux, tout ce qui est dit de la souffrance imposée aux âmes après la mort avec des éléments corporels, est exprimé seulement métaphoriquement. La jouissance et le bonheur des âmes des élus, selon eux, ne consisteront pas en une chose corporelle, mais seulement en une chose spirituelle, l'obtention de leur fin. De même les souffrances des méchants seront seulement spirituelles, consistant dans la tristesse qu'ils auront d'être séparés de leur fin, dont ils possèdent le désir naturel. De même qu'on doit entendre dans le sens d'une comparaison seulement tout ce qui est dit de la jouissance des âmes après la mort, bien que cela semble indiquer des jouissances corporelles (comme le fait de prendre un repas, ou de rire, etc.) ainsi, tout ce qui est dit de leurs souffrances, même si cela semble indiquer une punition corporelle, doit être entendu comme une simple comparaison par exemple, qu'elles brûlent 'dans le feu, qu'elles soient affligées par des puanteurs, etc. La jouissance et la tristesse spirituelles étant ignorées de la masse, on doit les traduire figurativement, par des jouissances ou souffrances corporelles, afin qu'elles provoquent davantage chez les hommes des désirs ou des craintes. Mais il ne suffit pas d'admettre ce mode de punition, car, dans le châtement des damnés il n'y aura pas seulement la peine du dam, qui correspond à l'aversion à l'égard de Dieu qu'ils ont eue dans leur faute, mais il y a aussi la peine du sens, qui correspond au fait qu'ils se sont tournés vers les créatures d'une manière défendue.

C'est pourquoi Avicenne lui-même a présenté une autre explication il dit que les âmes des méchants, après la mort, sont punies, non dans leur corps, mais dans une sorte de similitude de leur corps; de même que dans les songes, cause des similitudes des choses, qui se trouvent dans l'imagination, il semble à l'homme qu'il soit torturé par des peines diverses. Il semble que saint Augustin admette aussi ce mode de punition, dans son commentaire de la Genèse. Mais cela ne paraît pas convenir. L'imagination est en effet une puissance qui se sert d'un organe corporel : de semblables visions imaginaires ne peuvent donc pas exister dans l'âme séparée du corps, comme elles existent dans l'âme du dormeur. C'est pourquoi, Avicenne, pour éviter cet inconvénient, dit que les âmes séparées du corps se servent, comme d'organe, d'une partie d'un corps céleste, auquel le corps humain doit être conforme pour être perfectionné par une âme rationnelle, qui joue le rôle des moteurs des corps célestes. En cela, il suivait de quelque façon l'opinion des philosophes antiques, qui dirent que les âmes retournaient après la mort aux étoiles qui leur ressemblent. Mais cela est parfaitement absurde, d'après la doctrine d'Aristote, car l'âme emploie nécessairement un instrument corporel déterminé, comme l'art emploie des instruments déterminés. Elle ne peut donc point passer d'un corps à l'autre. Pythagore le prétendait. Nous dirons plus loin comment répondre à l'affirmation de saint Augustin.

Quoi qu'on dise du feu qui torture les âmes séparées du corps, on doit dire, au sujet du feu qui tourmente les corps des damnés après leur résurrection, qu'il est corporel, car le corps ne peut souffrir une peine adaptée que si elle est corporelle. C'est pourquoi saint Grégoire prouve que le feu de l'enfer est corporel par cela même que les damnés, après la résurrection, y sont précipités. Saint Augustin aussi, comme nous le voyons cité dans les Sentences, affirme que le feu qui torture les corps est corporel. Et c'est de cela qu'il s'agit ici. Nous avons vu plus haut comment les âmes des damnés sont punies par ce feu corporel.

Solutions 1. Saint Damascène ne nie pas absolument que ce feu soit matériel, mais il affirme qu'il ne l'est pas à la manière du nôtre ici-bas, car il en diffère par plusieurs propriétés. On peut dire aussi que ce feu n'altère pas matériellement les corps, mais qu'il agit sur eux par une action spirituelle, pour les punir; dès lors, on dira qu'il n'est pas matériel - non en sa substance - mais en son effet de punition des corps et bien plus encore des âmes.

2. Ce mot de saint Augustin peut être pris en ce sens que le lieu dans lequel les âmes sont placées après la mort n'est pas corporel, parce que l'âme ne s'y trouve pas corporellement, à la façon dont les corps sont dans le lieu, mais selon un autre mode, spirituel, comme les anges sont dans le lieu. On

pourrait encore dire que saint Augustin émet une opinion, sans prendre position, comme il le fait souvent dans ses oeuvres.

3. Ce feu sera l'instrument de la justice divine qui châtie. L'instrument n'agit pas seulement par sa vertu propre et selon sa modalité, mais aussi par la vertu de l'agent principal, et en tant que réglé par lui. Bien que le feu, par sa nature propre, ne soit pas capable de faire souffrir plus ou moins selon les modalités du péché, son action peut être modifiée par l'ordre de la justice divine, de même que le feu d'une fournaise est modifié par l'intervention du forgeron, en son travail, selon ce qui convient pour l'effet de son art.

ARTICLE 6 : Le feu de l'enfer est-il de même nature que le nôtre ?

Objections . 1. Il semble que non. Saint Augustin dit en effet : « J'estime que nul homme ne connaît la nature du feu éternel, à moins que l'Esprit-Saint ne le lui ait révélé. » Or, tous, ou presque, savent la nature de notre feu c'est donc que celui-là n'est pas de la même espèce que celui-ci.

2. Saint Grégoire, commentant Job « il sera dévoré par un feu qui n'est pas entretenu », dit : « Le feu corporel, pour exister, a besoin de combustible matériel; il ne peut subsister sans être entretenu et ranimé. Au contraire, le feu de la géhenne, qui est physique, et qui brûle corporellement les réprouvés qui y sont jetés, n'est pas entretenu par un effort humain, ni alimenté par des branches. Créé une seule fois, il demeure inextinguible et n'a point besoin d'entretien ni ne manque d'ardeur. » Il n'est donc pas de la même nature que celui que nous voyons ici.

3. Éternel et corruptible sont deux notions différentes, et ne communiquent même pas dans un genre commun, selon Aristote. Or notre feu est corruptible, et celui de l'enfer est éternel, saint Matthieu : « Eloignez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel. » Ils ne sont donc pas de même nature.

4. Notre feu brille naturellement; tandis que celui de l'enfer ne brille pas. Job dit « La lumière de l'impie ne sera-t-elle pas éteinte ? » Donc...

Cependant: selon Aristote, « toute eau est de la même espèce que toute autre » : pour la même raison, tout feu est de la même espèce que tout feu.

En outre, la Sagesse dit « Chacun sera torturé par ce en quoi il pèche. » Les hommes pèchent par les choses sensibles de ce monde. Il est donc juste qu'ils soient punis par elles.

Conclusion: Le feu, parce qu'il est, de tous les éléments, celui dont l'action a le plus de puissance, a comme matière les autres corps. On le trouve donc sous deux formes : en sa matière propre, tel qu'il est dans sa sphère, et dans une autre matière, soit terrestre, comme dans le charbon, soit aérienne, comme dans la flamme. Quelle que soit sa manière d'être, il est toujours de la même espèce, celle qui appartient à sa nature; mais il peut comporter des différences selon les corps qui deviennent sa matière. C'est ainsi que la flamme et le charbon diffèrent d'espèce, comme le bois qui flambe et le fer qui rougit. Mais ils ne diffèrent point par le fait seul qu'ils sont allumés par violence, comme cela se voit dans le fer, ou en vertu d'un principe intrinsèque naturel, comme cela arrive dans le soufre. Il est manifeste que le feu de l'enfer, en tant qu'il possède la nature du feu, est de même espèce que celui de chez nous. Mais nous ne savons pas si ce feu existe dans sa propre matière ou dans une autre, et laquelle. En cela, il peut différer de notre feu, en le considérant en sa matière. Il possède pourtant certaines propriétés différentes de notre feu, comme de ne pas avoir besoin d'être entretenu ni nourri avec du bois. Mais ces différences ne prouvent pas une diversité d'espèce en ce qui appartient à la nature du feu.

SOLUTIONS: 1. Saint Augustin parle seulement de ce qui est matériel dans ce feu, mais non de sa nature.

2. Notre feu est alimenté par du bois, et allumé par l'homme, parce qu'il est introduit artificiellement et par violence dans une autre matière. Mais le feu de l'enfer n'a pas besoin de bois pour l'entretenir, soit parce qu'il existe en sa propre matière, soit parce qu'il se trouve en une autre matière, non par violence, mais par nature, en vertu d'un principe intrinsèque. Il n'est donc pas allumé par l'homme,

mais par Dieu créateur de sa nature. Et c'est ce que dit Isaïe : « Le souffle du Seigneur, comme un torrent de soufre, va l'embraser. »

3. Les corps des damnés seront de la même espèce que maintenant, bien que à présent ils soient corruptibles; mais alors ils seront incorruptibles, par l'ordre de la justice divine, et à cause de l'arrêt du mouvement du ciel; il en va de même du feu de l'enfer qui punira ces corps.

4. Briller ne Convient pas au feu en toutes ses manières d'être, car quand il existe en sa propre matière il ne brille pas les philosophes disent qu'il ne brille pas dans sa propre sphère. De même, quand il est dans certaines matières 'étrangères, il ne brille pas : comme quand il est dans la matière terrestre opaque, comme dans le soufre. De même quand sa clarté est offusquée par une fumée épaisse. Le fait que le feu de l'enfer ne brille pas n'est pas une raison suffisante pour qu'il ne soit pas de la même espèce que le nôtre.

ARTICLE 7 : Le feu de l'enfer est-il souterrain ?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne semble pas que le feu de l'enfer soit sous terre, car Job, parlant de l'homme damné, dit : « Et Dieu l'enlèvera du monde. » Le feu qui châtiara les damnés n'est donc pas sous terre, mais hors du monde.

2. Aucune chose qui est contre nature et accidentelle ne peut être éternelle. Mais le feu de l'enfer y est éternellement : il n'y sera donc point par violence, mais naturellement. Or le feu ne peut se trouver sous terre que par violence. Le feu de l'enfer n'est donc pas souterrain.

3. Dans le feu de l'enfer, tous les corps des damnés seront tourmentés après le jour du jugement. Mais les corps empliront ce lieu. Puisque la multitude des damnés sera très grande, car « le nombre des insensés est infini, l'espace qui contiendra ce feu doit être immense. Mais il ne semble pas qu'il convienne de dire que sous la terre il y a une si grande cavité, puisque les parties de la terre sont naturellement soutenues par son centre. Ce feu n'est donc pas sous terre.

4. La Sagesse dit : « Chacun est torturé par les choses par lesquelles il a péché. * Mais les méchants ont péché à la surface de la terre. Le feu qui les punit ne doit donc pas être au-dessous de la terre.

Cependant: Isaïe dit : « L'enfer souterrain a été troublé par l'approche de ton avènement. » Le feu de l'enfer est donc au-dessous de nous.

En outre, saint Grégoire dit : « Je ne vois pas ce qui s'oppose à ce qu'on croie que l'enfer est sous la terre. »

De plus, à propos de ce texte de Jonas : « Tu m'as projeté dans le cœur de la mer », la Glose interlinéaire dit : « c'est-à-dire en enfer. » C'est pourquoi, dans l'Évangile, on dit: dans le cœur de la terre », car, comme le cœur est au centre de l'animal, l'enfer semble être au centre de la terre.

CONCLUSION : Comme dit saint Augustin, « j'estime que nul ne sait en quelle partie du monde se trouve l'enfer, sauf celui à qui l'Esprit-Saint l'a révélé ». Saint Grégoire, interrogé sur ce point, répond : « Je n'ose rien préciser témérairement à ce sujet. Certains en effet pensèrent que l'enfer était en quelque partie de la terre. D'autres estiment qu'il est sous terre. » Et il montre que cette dernière opinion est plus probable, pour deux motifs. D'abord en raison du nom même de l'enfer. « Si nous l'appelons enfer (*infernus*) parce qu'il se trouve au-dessous (*inferius*) l'enfer doit être sous la terre comme la terre est sous le ciel. » Ensuite, à cause de ce que dit l'Apocalypse: « Personne ne pouvait ouvrir le livre, ni dans le ciel, ni sur terre, ni sous la terre » : ceux qui sont dans le ciel, ce sont les anges; sur terre, ce sont les hommes vivants encore dans leur corps; sous terre, ce sont les âmes qui se trouvent en enfer. Saint Augustin semble trouver deux motifs pour lesquels il convient que l'enfer soit sous terre. Premièrement : « Puisque les âmes des défunts ont péché par amour de la chair, on leur donne ce qu'on donne habituellement à la chair morte, c'est-à-dire qu'elles soient ensevelies sous la terre. » Secondement la tristesse est dans les esprits comme la pesanteur est dans les corps, tandis que la joie apparaît comme la légèreté de l'esprit. Dès lors, « de même que pour les corps, s'ils suivent l'ordre de leur pesanteur, les plus lourds sont les plus bas, de même pour les esprits, les plus bas sont

les plus tristes ». Ainsi, de même que le lieu le plus adapté pour la joie des élus est le ciel empyrée, de même pour la tristesse des damnés, le lieu le plus adapté est le plus bas de la terre. On ne doit pas objecter que saint Augustin écrit : « On dit ou on croit que les enfers sont sous les terres », parce que dans le livre II des Rétractations, il l'a corrigé en écrivant : « Il me semble que j'aurais dû dire que les enfers sont sous les terres, plutôt que d'apporter à raison pour laquelle on pense ou on croit qu'ils le sont. » Cependant, certains philosophes ont affirmé que le lieu de l'enfer était sous le globe terrestre, mais à la surface de la terre en la partie qui nous est opposée. Il semble qu'Isidore le pense, quand il dit que « le soleil et la lune se tiendront dans l'ordre dans lequel ils ont été créés, afin que les impies livrés à leurs tourments ne jouissent pas de leur lumière ». Cela ne vaudrait aucunement si l'enfer était au-dessous de la terre.

Nous avons vu plus haut comment on peut interpréter ces paroles.

Pythagore plaça le lieu des tourments dans une sphère de feu, qu'il dit se trouver au milieu de tout l'univers. Il appela cette région prison de Jupiter, comme nous le voyons dans Aristote. Mais il est plus conforme à l'Écriture de dire qu'il est sous la terre.

Solutions: 1. Ce mot de Job : « Dieu l'enlèvera du globe », doit s'entendre du globe de la terre, c'est-à-dire de ce monde. Saint Grégoire l'explique ainsi : « Quelqu'un est enlevé de ce monde, quand à l'apparition du juge d'en-haut, il est ôté de ce monde dans lequel il est injustement glorifié. » Le globe n'est point ici celui de l'univers, comme si le lieu des peines se trouvait en dehors de tout l'univers.

2. Le feu est conservé dans ce lieu pour l'éternité, par un ordre de la justice divine, bien que selon sa nature un élément ne puisse pas durer pour toujours en dehors de son lieu naturel, surtout tant que la génération et la corruption subsistent dans les choses. Mais le feu sera là d'une extrême chaleur, puisque celle-ci sera condensée de toutes parts, à cause du froid de la terre qui l'entoure de partout.

3. L'enfer ne manque jamais d'étendue au point de ne pas suffire à contenir tous les corps des damnés. Les Proverbes l'énumèrent parmi les trois choses insatiables. Et il n'y a pas de difficulté à ce que dans les entrailles de la terre soit conservée par la puissance divine une si grande cavité capable de recevoir les corps de tous les damnés.

4. L'affirmation « chacun est torturé par ce par quoi il a péché » ne vaut que pour les principaux instruments du péché : puisque l'homme pèche par l'âme et par le corps, il sera puni en chacun d'eux. Mais il n'est pas exigé que l'homme soit puni en chaque lieu où il a péché, car le lieu de la vie terrestre est autre que celui des damnés. On peut dire aussi que cette affirmation vaut pour les peines par lesquelles l'homme est puni dès cette vie, en tant que chaque faute entraîne sa peine, car « tout esprit qui est sorti de l'ordre est son propre châtiment », comme dit saint Augustin.

QUESTION 98 : LA VOLONTÉ ET L'INTELLIGENCE DES DAMNÉS

Nous sommes amenés à étudier maintenant ce qui concerne l'affectivité et l'intelligence des damnés. Neuf questions se posent 1. Tout vouloir des damnés est-il mauvais ? 2. Se repentent-ils parfois des fautes commises ? - 3. Préfèrent-ils ne plus exister ? - 4. Voudraient-ils la damnation des autres ? - 5. Les impies ont-ils de la haine pour Dieu ? - 6. Peuvent-ils démeriter ? - 7. Peuvent-ils se servir de la science acquise ici-bas ? - 8. Pensent-ils parfois à Dieu ? 9. Voient-ils la gloire des bienheureux ?

ARTICLE 1 : Tout vouloir des damnés est-il mauvais ?

Objections : 1. Il semble que non, car, comme dit Denys, « les démons désirent le bien et le meilleur, à savoir être, vivre et connaître. Puisque les hommes damnés ne sont pas d'une condition pire que les démons, il semble qu'ils puissent avoir eux-mêmes de bons vouloirs.

2. « Le mal, dit Denys, est tout à fait involontaire. » Si donc les damnés veulent quelque chose, ils le veulent en tant que bon ou comme bien apparent. Mais le vouloir qui est ordonné de soi au bien est bon. Les damnés peuvent donc avoir de bons vouloirs.

3. Certains seront damnés, bien que, se trouvant en ce monde, ils aient eu des dispositions vertueuses, comme les païens, qui eurent des vertus civiques. Or, les dispositions vertueuses engendrent un vouloir louable. Il pourra donc y avoir un vouloir louable chez certains damnés.

Cependant: une volonté obstinée ne peut jamais être inclinée que vers le mal. Mais les hommes damnés seront obstinés, comme les démons. Leur volonté ne pourra donc jamais être bonne.

En outre, la volonté des damnés est à l'égard du mal comme celle des bienheureux à l'égard du bien. Mais les bienheureux n'ont jamais de mauvais vouloir. Donc les damnés n'en ont jamais de bon.

CONCLUSION: Chez les damnés nous pouvons distinguer deux volontés : la volonté délibérative et la volonté naturelle. Celle-ci ne vient pas d'eux, mais de l'auteur de la nature, qui a mis en elle cette inclination qu'on nomme volonté naturelle. Puisque la nature demeure en eux, il pourra y avoir en eux cette bonne volonté naturelle. Mais la volonté délibérative vient d'eux-mêmes, en tant qu'ils ont le pouvoir de s'incliner par sentiment vers ceci ou cela. Et cette volonté est en eux seulement mauvaise. Ils sont en effet totalement détournés de la fin ultime d'une volonté droite, et aucune volonté ne peut être bonne que si elle est ordonnée à cette fin. Donc, même s'ils voulaient quelque chose de bon, ils ne le voudraient pas bien de manière qu'on puisse dire que leur volonté est bonne.

Solutions : 1. Ce mot de Denys s'entend de la volonté naturelle, qui est l'inclination de la nature vers quelque bien. Mais cette inclination naturelle est corrompue par la malice des damnés, en tant que ce bien qu'ils désirent naturellement est recherché par eux en de mauvaises conditions.

2. Le mal ne meut pas la volonté en tant que mal, mais en tant qu'on l'estime bon. Mais, à cause de leur malice, les damnés estiment bon ce qui est mal. Leur volonté demeure donc mauvaise

3. Les dispositions des vertus civiques ne demeurent pas dans l'âme séparée, puisque ces vertus perfectionnent l'homme dans sa vie civile seulement, et celle-ci n'existe plus après la vie terrestre. Si elles demeuraient, elles n'aboutiraient jamais à un acte, parce qu'elles seraient liées par l'obstination de l'esprit.

ARTICLE 2 : Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont accompli ?

Objections : 1. Il semble qu'ils ne s'en repentent jamais, car saint Bernard dit dans son commentaire des Cantiques que « le damné veut toujours l'iniquité qu'il a accomplie ». Il ne se repent donc point du péché commis.

2. Vouloir n'avoir pas péché est un bon vouloir. Les damnés n'en auront jamais. Ils ne voudront donc jamais n'avoir pas péché.

3. Selon saint Jean Damascène, « la mort est pour les hommes ce que la chute fut pour les anges ». Mais la volonté de l'ange après sa chute devint inconvertible, en ce sens qu'il ne put revenir sur le choix par lequel il avait péché. Les damnés ne peuvent donc pas se repentir des péchés qu'ils ont commis.

4. La perversité des damnés en enfer est plus grande que celle des pécheurs en ce monde. Mais il y a des pécheurs, ici-bas, qui ne se repentent pas des péchés commis, soit par aveuglement de l'esprit, comme les hérétiques, soit par obstination, comme ceux dont les Proverbes disent « qu'ils se réjouissent d'avoir mal fait et exultent dans les pires choses ». Donc...

Cependant: la Sagesse dit, des damnés, qu'« ils se repentent intérieurement ».

En outre, Aristote dit que «les êtres corrompus sont pleins de regret; car ils sont bien vite attristés de ce qui les réjouissait ». Les damnés, très corrompus, ont donc beaucoup de regret.

CONCLUSION : Se repentir du péché peut se réaliser de deux manières : en soi, ou par accident. En soi, quand quelqu'un s'en repent parce qu'il le déteste en tant que péché; par accident, quand il le repousse à cause de quelque chose qui s'y ajoute, c'est-à-dire le châtement ou quelque autre suite semblable. Les mauvais ne se repentiront pas de leur péché en soi, parce que le vouloir de la malice du péché demeure en eux; ils se repentiront par accident, en tant qu'ils seront attristés de la peine subie à cause du péché.

SOLUTIONS: 1. Les damnés veulent l'iniquité, mais repoussent le châtement : par là, ils se repentent, par accident, de leur iniquité.

2. Vouloir n'avoir pas péché à cause de la honte de l'iniquité, serait un bon vouloir; mais il n'existe pas chez les damnés.

3. Il arrive que des damnés se repentent de leurs péchés, sans aversion de la volonté à leur égard, car ils regrettent, non pas ce qui les avait entraînés au péché, mais la peine qui a suivi.

4. En ce inonde, les hommes, même les plus obstinés dans le mal, se repentent parfois, par accident, de leurs péchés, s'ils sont châtiés à cause d'eux, parce que, comme dit saint Augustin, « nous voyons même les bêtes les plus féroces s'abstenir de plaisirs très attirants, à cause de la souffrance du châtement menaçant ».

ARTICLE 3 : Les damnés voudraient-ils, d'une volonté droite et délibérée, ne pas exister ?

Objections 1. Il semble qu'ils ne le puissent pas. Saint Augustin dit : « Vois combien est bonne cette existence, qu'heureux et malheureux veulent également »; il est en effet meilleur d'exister et d'être malheureux que de ne pas être du tout.

2. Saint Augustin raisonne ainsi : La préélection suppose un choix. Mais on ne peut choisir de ne pas exister, car cela ne présente aucun aspect bon. Ne pas exister ne peut donc pas être plus désirable pour les damnés que l'existence.

3. Le mal majeur est le plus à fuir. Mais le plus grand des maux est de ne pas exister, car cela supprime tout bien, n'en laissant subsister aucun. L'inexistence est donc plus à fuir que la souffrance.

Cependant: il est écrit dans l'Apocalypse « En ces jours-là les hommes désireront la mort, et elle leur échappera. »

En ou le malheur des damnés dépasse tout malheur de ce monde. Mais pour échapper au malheur d'ici-bas, certains désirent mourir. Il est dit dans l'Ecclésiastique « O mort, ta sentence est bonne pour l'homme malheureux et qui a perdu ses forces, pour l'homme usé par l'âge et pour celui qui est accablé de soucis, pour celui à qui on ne croit plus et qui a perdu la raison. » Il est donc bien plus désirable encore de ne pas exister pour les damnés, avec délibération raisonnable.

Conclusion: Ne pas exister peut être considéré de deux façons : en soi et ainsi ce n'est aucunement désirable, puisque cela ne contient aucun aspect de bien, et n'est qu'une pure privation de bien - ou bien, en tant que c'est la libération d'une vie de peine ou de malheur : et alors, ne pas être prend un aspect de bonté. «Être exempt du mal est une sorte de bien », comme dit Aristote. Sous cet aspect, il est préférable pour les damnés de ne pas être que d'être malheureux.. Il est dit en saint Matthieu : « Il eût été mieux pour cet homme de n'être pas né », et à propos de Jérémie: « Maudit soit le jour où je suis né », la Glose de saint Jérôme ajoute : « Il vaut mieux n'être pas que d'être mal. » Et ainsi, les damnés peuvent choisir délibérément de ne plus exister.

SOLUTIONS : 1. Ce mot de saint Augustin doit s'entendre en ce sens que ne point exister n'est pas préférable en soi, mais seulement par accident, en tant que c'est là le terme d'une souffrance. Dire qu'exister et vivre sont désirés par tous, ne vaut pas pour la vie malheureuse et corrompue, ni pour celle qui s'écoule au milieu des tristesses, comme dit Aristote, mais seulement absolument parlant.

2. Ne pas être n'est point préférable en soi, mais par accident, comme nous l'avons dit.

3. Ne pas exister est le pire des maux. Cependant, la privation de l'existence est un grand bien, si elle entraîne la privation du plus grand des maux : ainsi considérée, on peut la préférer à l'existence.

ARTICLE 4 : Les damnés voudraient-ils ta damnation des non damnés ?

Objections : 1. Il semble que les damnés, en enfer, ne veuillent pas la damnation de ceux qui ne sont point damnés. Saint Luc dit en effet, du riche damné, qu'il priait pour ses frères, afin qu'ils ne viennent pas en ce lieu de tourments. Les autres damnés ne voudraient donc pas, pour le même motif, que, au moins leurs amis dç la terre, soient condamnés à l'enfer.

2. Les damnés gardent leurs affections désordonnées. Mais quelques-uns ont aimé d'une manière désordonnée quelques personnes qui ne sont pas damnées. Ils ne leur voudraient donc pas ce mal que serait la damnation.

3. Les damnés ne désirent pas l'augmentation de leur peine. Mais s'il y avait davantage de damnés, leur peine croîtrait, de même que la multiplication des bienheureux augmente leur joie. Les damnés ne voudraient donc pas la damnation des élus.

Cependant : à propos d'Isaïe : « Ils se levèrent de leurs sièges », la Glose dit « C'est un soulagement pour les malheureux que d'avoir de nombreux compagnons de souffrances. »

En outre, chez les damnés, l'envie règne au maximum. Ils souffrent de la félicité des bienheureux, et désirent leur damnation.

Conclusion : Chez les bienheureux dans la patrie règne la plus parfaite charité : chez les damnés, c'est la plus parfaite haine. Comme les saints se réjouissent de voir tous les bons, les impies en souffrent. La vue de la félicité des saints les fait souffrir. C'est pourquoi Isaïe écrit : « Que les peuples envieux le voient et soient confondus; et que le feu dévore tes ennemis. » Les damnés voudraient que tous les bons soient damnés.

Solutions : 1. L'envie des damnés sera telle qu'elle atteindra même la gloire de leurs proches, tandis qu'ils se verront dans le plus grand malheur : cela se produit même en cette vie, quand l'envie parvient à son comble. Pourtant, ils auront moins d'envie à l'égard de leurs proches qu'à l'égard des autres. Ils souffriraient davantage si tous leurs proches étaient damnés, tandis que les autres seraient sauvés, que si quelques-uns des leurs étaient sauvés.

C'est pour cela que le riche demandait que ses frères pussent échapper à la damnation. Il savait que certains hommes seraient sauvés. Il aurait pourtant préféré encore que ses frères soient damnés ainsi que tous les autres, sans exception.

2. L'affection malhonnête se brise facilement, surtout chez les hommes méchants, comme dit Aristote. Les damnés ne conservent donc pas d'amitié pour ceux qu'ils ont aimés d'une manière désordonnée. Mais leur volonté demeurera perverse en ceci, qu'ils s'attacheront encore à la cause de leur affectivité coupable.

3. Bien que la souffrance de chaque damné soit accrue par leur multitude, pourtant la haine et l'envie se développeront chez eux à un tel point qu'ils préféreront souffrir davantage avec un plus grand nombre que de souffrir moins, mais en étant seuls.

ARTICLE 5 : Les damnés haïront-ils Dieu ?

Objections : 1. Cela ne semble pas, car Denys dit : « Il est objet d'amour pour tous, ce beau et ce bon qui est la cause de toute bonté et de toute beauté. » C'est Dieu. Il ne peut donc être haï par personne.

2. Nul ne peut haïr la bonté elle-même, comme nul ne peut vouloir sa propre malice. « Il est en effet tout à fait impossible de vouloir le mal », comme dit Denys. Dieu est la Bonté même. Donc personne ne peut le haïr.

Cependant: le Psalmiste dit : « L'orgueil de ceux qui te haïssent, augmente toujours. »

Conclusion: L'affectivité est attirée par le bien ou le mal, en tant qu'ils nous sont connus. Dieu peut être connu de deux manières:

en lui-même, comme il l'est par les bien heureux, qui le voient en son essence - ou à travers ses effets, comme il est vu par nous et par les damnés. En lui-même, puisqu'il est par essence la Bonté, il ne peut déplaire à aucune volonté : quiconque le voit en son essence ne peut le haïr. Mais certains de ses effets choquent la volonté, parce qu'ils s'opposent à quelqu'un. Ainsi, un homme peut avoir de la haine pour Dieu, non en lui-même, mais à cause des effets de son action. Les damnés, qui voient Dieu à travers les effets de sa justice, c'est-à-dire dans leur châtement, le haïssent, comme ils haïssent leurs tourments.

SOLUTIONS : 1. Ce mot de Denys vaut pour l'appétit naturel : lui-même est perverti chez les damnés, sous l'influence de leur vouloir libre.

2. Cet argument vaudrait si les damnés voyaient Dieu en lui-même en tant qu'il est bon par essence.

ARTICLE 6 : Les damnés déméritent-ils encore ?

Objections : 1. Cela paraît, car ils ont une volonté mauvaise, comme disent les Sentences. Or, c'est par leur volonté mauvaise en cette vie qu'ils ont démérité. Si, là où ils sont, ils ne déméritaient plus, ils tireraient avantage de leur damnation.

2. Les damnés sont dans la même condition que les démons. Mais ceux-ci déméritent encore après leur chute, puisque Dieu infligea une peine au serpent qui entraîna l'homme au péché, comme il est dit dans la Genèse. Les damnés déméritent donc.

3. Un acte déréglé procédant du libre arbitre, est toujours démeritoire, même s'il est l'effet d'une sorte de déterminisme, dont la personne qui pose l'acte est elle-même la cause. Ainsi, « l'homme ivre mérite un double châtement » si, à cause de son ivresse, il commet un autre péché. Or, les damnés ont été la cause de leur propre obstination, à cause de laquelle ils sont comme déterminés à pécher. Puisque leur acte déréglé procède de leur libre arbitre, ils gardent son démerite.

Cependant: le châtement se distingue de la faute. Mais la volonté perverse procède chez les damnés de leur obstination, qui est leur châtement. Cette volonté perverse ne constitue donc pas une faute par laquelle ils démériteraient.

En outre, après le terme ultime, il ne reste plus de mouvement ni vers le bien, ni vers le mal. Mais les damnés, après le jour du jugement, sont parvenus tout à fait au dernier terme de leur damnation, parce que « alors les deux cités atteindront leur fin, comme dit saint Augustin. Après le jour du jugement, les damnés ne démériteront donc plus; sinon leur damnation croîtrait encore.

CONCLUSION : Au sujet des damnés, nous devons distinguer entre ce qui précède et ce qui suit le jour du jugement. Tous les auteurs reconnaissent qu'après ce jour, il n'y aura plus de mérite ni de démerite ceux-ci sont en effet ordonnés à l'acquisition de quelque bien ou quelque mal. Après le jour du jugement, ce sera l'achèvement ultime des bons et des méchants, et il n'y aura plus rien à ajouter au bien ou au mal. Chez les bienheureux, la volonté bonne ne sera plus un mérite, mais une récompense; chez les damnés, la volonté mauvaise ne sera plus un démerite, mais seulement un châtement. « Les actes des vertus sont surtout dans le bonheur, et leurs contraires surtout dans le malheur », comme dit Aristote.

Certains disent qu'avant le jour du jugement les bienheureux méritent et les damnés déméritent : mais cela ne peut pas être au sujet de la récompense essentielle, ni de la peine principale, car sur ce point, ils sont tous parvenus au terme. Ce peut être à l'égard d'une récompense accidentelle ou d'une peine secondaire, qui peuvent augmenter jusqu'au jour du jugement. C'est surtout vrai pour les démons ou les bons anges ceux-ci entraînent les hommes vers leur salut; ainsi croît la joie des anges; tandis que les peines des démons augmentent parce qu'ils ont entraîné des hommes à la damnation.

Solutions : 1. C'est le plus grand désavantage que de parvenir au comble du mal. C'est ainsi que les damnés ne peuvent plus démériter : leur péché ne leur apporte donc rien.

2. Il n'appartient pas au rôle des hommes damnés d'attirer les autres à la damnation, comme cela appartient aux démons, qui, par là, méritent une plus grande peine secondaire.

3. Les damnés ne sont pas mis dans l'impossibilité de démériter parce qu'ils sont déterminés à pécher, mais parce qu'ils sont parvenus au comble du mal. Cependant, la nécessité de pécher, dont nous sommes nous-mêmes la cause, diminue la faute, en tant qu'elle constitue un certain déterminisme, car tout péché doit être volontaire et libre; mais il n'y a point réellement d'excuse, en tant que ce déterminisme provient d'un vouloir libre précédent. Ainsi le démérite de la faute qui suit remonte à la culpabilité de la première faute.

ARTICLE 7 : Les damnés peuvent-ils se servir des connaissances acquises en ce monde ?

Objections : 1. Il semble que non. La considération de sa science procure en effet une très grande satisfaction. Or il n'y a pas de satisfaction chez les damnés. Ils ne peuvent donc pas se servir de la science acquise auparavant pour la considérer.

2. Les peines des damnés sont plus grandes que celles de ce monde. En ce monde, quand quelqu'un est plongé en de grands tourments, il n'est plus capable de considérer des conclusions intellectuelles, en se dégageant de ses souffrances. Donc, bien moins encore en enfer.

3. Les damnés sont soumis au temps. Mais « la longueur du temps est cause d'oubli, » comme dit Aristote. ils oublieront donc les choses qu'ils ont vues.

Cependant : en saint Luc, il est dit au riche damné : «Souviens que tu as reçu des biens au cours de ta vie. » Les damnés considéreront donc les choses qu'ils ont vues.

En outre, les espèces intelligibles demeurent dans l'âme séparée, comme nous l'avons dit plus haut. Si elles ne pouvaient servir, elles seraient vaines.

Conclusion : A cause de la parfaite béatitude des saints, il n'y aura rien en eux qui ne soit matière à joie. De même, chez les damnés, rien qui ne soit pour eux matière et cause de tristesse, et il ne leur manquera rien de ce qui peut Contribuer à leur tristesse, afin que leur souffrance soit consommée. Or la considération des choses connues apporte une certaine joie, soit à cause de ces choses qu'on aime, soit à cause de la connaissance qu'on en a, et qui est agréable et parfaite. Il peut aussi y avoir de la tristesse, en cette considération, soit à cause des choses connues, si elles sont de nature à attrister, soit à cause de la connaissance qu'on en a, si elle apparaît imparfaite : quand, par exemple, quelqu'un s'aperçoit qu'il n'a pas une pleine connaissance d'une chose qu'il désirerait connaître parfaitement. Ainsi, chez les damnés, il y aura une considération des choses connues auparavant, mais comme source de tristesse et non de délectation. Ils considéreront les péchés qu'ils ont commis, et pour lesquels ils sont damnés, ainsi que les biens agréables qu'ils ont perdus; et ces considérations les tourmenteront. De même, ils souffriront de voir que la connaissance qu'ils ont eue des choses visibles est imparfaite, et de voir qu'ils ont perdu cette grande perfection qu'ils avaient la possibilité de réaliser.

Solutions 1. Bien que la considération de sa science soit en elle-même délectable, elle peut devenir source de tristesse à cause d'une circonstance accidentelle, comme nous venons de le dire et c'est le cas des damnés.

2. En ce monde, l'âme est unie au corps corruptible quand le corps souffre, le regard de l'âme est paralysé. Mais dans l'au-delà l'âme ne sera point ainsi influencée par le corps. Quelle que soit la souffrance du corps, l'âme considérera toujours très clairement les choses qui pourront être pour elle cause de douleur.

3. C'est accidentellement que le temps est cause d'oubli, en tant que le mouvement, dont il est la mesure, est cause de changements. Mais après le jour du jugement, il n'y aura plus de mouvement céleste. L'oubli ne pourra donc plus résulter de la durée. D'ailleurs, même avant ce jour, l'âme séparée n'est plus transformée en ses dispositions par le mouvement du ciel.

ARTICLE 8 : Les damnés penseront-ils parfois à Dieu ?

Objections : 1. Il semble que les damnés penseront parfois à Dieu, car on ne peut avoir un acte de haine que pour ce à quoi on pense. Et les damnés haïssent Dieu, comme il est dit dans les Sentences. Ils pensent donc parfois à Dieu.

2. Les damnés souffriront du remords de la conscience, et celle-ci a du remords des actes commis contre Dieu : ils penseront donc parfois à Dieu.

Cependant : la plus parfaite connaissance de l'homme est celle qu'il a de Dieu. Mais les damnés sont dans le plus imparfait des états. Ils ne penseront donc pas à Dieu.

Conclusion : On peut considérer Dieu de deux manières : ou bien en soi, et selon ce qui lui est propre, à savoir être le principe de toute bonté; ainsi, il est impossible de penser à lui sans jouissance et les damnés ne pourront aucunement penser à lui de la sorte. Ou bien, en quelque chose qui lui est pour ainsi dire accidentel, c'est-à-dire les effets de son action, comme de punir ou d'autres choses semblables. Sous cet aspect, la pensée de Dieu peut conduire à la tristesse; et c'est ainsi que les damnés penseront à Dieu.

Solutions : 1. Les damnés n'ont de haine pour Dieu qu'à cause de sa punition et de son interdiction, qui correspondent à leur volonté mauvaise : ils ne le considéreront donc que comme celui qui punit et qui interdit.

La deuxième difficulté est résolue par là, puisque la conscience n'a du remords du péché qu'en tant qu'il est contraire au précepte divin.

ARTICLE 9 : Les damnés voient-ils la gloire des bienheureux ?

Objections 1. Les damnés ne paraissent pas voir la gloire des bienheureux, car elle est encore plus distante d'eux que les événements de ce monde. Or, ils ne les voient pas. Saint Grégoire, au sujet de Job « Que leurs fils soient nobles » dit « De même que ceux qui vivent encore, ignorent en quel lieu se trouvent les âmes des morts, ainsi les morts qui ont vécu d'une manière charnelle, ignorent comment se passe la vie de ceux qui se trouvent encore dans la vie de la chair. » Donc, bien moins encore peuvent-ils voir la gloire des bienheureux.

2. Ce qui est accordé aux saints en cette vie, à titre de grande récompense, n'est jamais accordé aux damnés. Mais c'est à titre de haute récompense que fut accordé à saint Paul de voir

la vie en laquelle les saints vivent éternellement avec Dieu, comme il le dit aux Corinthiens. Les damnés ne verront donc pas la gloire des saints.

Cependant : il est dit en saint Luc que le riche se trouvant au milieu des tourments, vit Abraham, et Lazare en son sein.

Conclusion : Les damnés, avant le jour du jugement, verront les bienheureux dans la gloire, mais non de telle sorte qu'ils comprennent quelle est leur gloire, mais en sachant qu'ils sont dans une gloire inestimable. Cela les troublera, soit à cause de leur envie qui les fera souffrir de voir leur félicité, soit parce qu'ils auront conscience d'avoir perdu eux-mêmes cette gloire. C'est pourquoi la Sagesse dit <(A ce spectacle, ils seront troublés par une crainte horrible. »

Mais, après le jour du jugement, les damnés seront complètement privés de la vue des bienheureux. Cela, loin de diminuer leur peine l'augmentera, car ils garderont le souvenir de la gloire des

bienheureux, qu'ils auront aperçus au jugement, ou avant le jugement. Plus tard, ils souffriront de voir qu'ils sont considérés comme indignes même de voir la gloire méritée par les saints.

Solutions : 1. Les événements de cette vie n'affligeraient pas les damnés en enfer autant que la vue de la gloire des saints. Cependant, parmi les choses qui arrivent ici, leur sont révélées celles-là seules qui peuvent les attrister.

2. Saint Paul put apercevoir la vie dans laquelle se trouvent les saints avec Dieu en l'expérimentant et en espérant la vivre plus tard plus parfaitement ce n'est point le cas des damnés ce n'est donc point la même chose.

QUESTION 99 : LA MISÉRICORDE ET LA JUSTICE DE DIEU À L'ÉGARD DES DAMNÉS

Il nous reste à considérer la justice et la miséricorde de Dieu à l'égard des damnés. Cinq questions se posent : 1. Est-ce la justice divine qui inflige aux pécheurs une peine éternelle ? - 2. La miséricorde divine mettra-t-elle fin à toute peine des hommes et des démons ? - 3. Est-ce que au moins le châtiment des hommes aura une fin ? - 4. Au moins celui des chrétiens ? - 5. Et celui de ceux qui ont accompli des œuvres de miséricorde ?

ARTICLE 1 : Est-ce la justice divine qui inflige aux pécheurs une peine éternelle ?

Objections : 1. Il ne semble pas que la justice divine puisse infliger aux pécheurs une peine éternelle car la peine ne doit point dépasser la faute. Le Deutéronome dit « La modalité des châtiments sera à la mesure de la faute. » Mais celle-ci est temporelle. La peine ne doit donc pas être éternelle.

2. Si nous considérons deux péchés mortels, l'un est plus grand que l'autre, et doit donc être puni par une peine plus grande. Mais aucune peine n'est plus grande qu'une peine éternelle, car elle est infinie. Dès lors, celle-ci n'est pas due à tout péché mortel. Or si elle n'est pas due à l'un d'eux, elle n'est due à aucun, puisqu'il n'y a pas entre eux de distance infinie.

3. Un juge juste n'inflige de peine que pour corriger. Aristote dit que « les peines sont des médicaments ». Mais la punition éternelle de l'impie ne sert pas à sa correction, ni à celle d'autres êtres, puisque, après le jugement, il n'y aura plus d'hommes qui puissent être corrigés par cette vue. La justice divine n'inflige donc pas aux péchés une peine éternelle.

4. Ce qui n'est point voulu en soi ne peut l'être que pour quelque avantage. Mais Dieu ne veut pas les châtiments pour eux-mêmes il n'en tire aucune jouissance. Puisque Dieu ne peut tirer aucun avantage de la perpétuité du châtiment, il semble qu'il ne doive pas imposer une punition perpétuelle pour le péché.

5. Rien de ce qui n'existe que par accident est perpétuel, comme dit Aristote. Le châtiment fait partie des choses qui existent par accident, en tant qu'il est contraire à la nature. Il ne peut donc être perpétuel.

6. La justice de Dieu semble exiger que les pécheurs soient réduits au néant : en effet, l'ingratitude mérite la perte des bienfaits reçus. Or, parmi les bienfaits de Dieu, il y a l'existence même. Il semble donc juste que le pécheur, ingrat envers Dieu, perde l'existence. Si les pécheurs sont réduits au néant, leur punition ne peut être perpétuelle.

Cependant : il est écrit en saint Matthieu : « Ceux-ci, c'est-à-dire les pécheurs, iront au supplice éternel. »

En outre, la peine est, par rapport à la faute, comme la récompense par rapport au mérite. Mais selon la justice divine, un mérite temporel a droit à une récompense éternelle. Saint Jean : « Tout homme qui voit le Fils et croit en lui, possède la vie éternelle. » La faute temporelle mérite donc, selon la justice divine, une peine éternelle.

De plus, selon Aristote, la peine est mesurée à la dignité de celui qui est offensé : on punit d'un plus grand châtiment celui qui gifle un prince que celui qui gifle un autre homme. Or, celui qui commet un péché mortel pèche contre Dieu, en transgressant ses préceptes, et en adressant à un autre l'honneur qui lui est dû, puisqu'il met sa fin en cet autre. La majesté de Dieu est infinie. Tout être qui pèche mortellement est donc digne d'une peine infinie. Il semble donc juste que pour un péché mortel quelqu'un soit châtié perpétuellement,

Conclusion: Une peine peut être évaluée quantitativement selon sa rigueur, ou selon sa durée. La quantité du châtiment correspond à celle de la faute, selon l'intensité de sa malice, de telle sorte que si quelqu'un a péché plus gravement on lui impose une punition plus grave. L'Apocalypse dit : « Plus il s'est glorifié et a vécu dans les délices, plus vous lui procurerez de torture et de tristesse. » La durée de la peine ne correspond pas à celle de la faute, comme dit saint Augustin. C'est ainsi que l'adultère, accompli en un instant, n'est point puni par une peine brève, même selon les lois humaines. La durée de la peine correspond à la disposition du pécheur. Parfois, en effet, celui qui commet une faute dans une ville, est, à cause de cette faute, rendu digne d'être arraché à la communauté des citoyens, par l'exil perpétuel ou même par la mort. D'autres fois, il n'est pas devenu digne d'être totalement exclu de la société de la cité, et alors, pour qu'il puisse redevenir digne membre de cette ville, on prolonge son châtiment, ou on l'abrège, autant que cela est nécessaire pour sa correction, afin qu'il puisse désormais vivre en cette ville d'une manière décente et pacifique.

De même, selon la justice divine, quelqu'un se rend par le péché digne d'être totalement séparé de la communauté de la cité de Dieu cela se réalise dans le péché contre la charité, qui est le lien qui unit cette cité. C'est pourquoi, à cause du péché mortel, qui est contraire la charité, quelqu'un est, pour l'éternité, frappé de la peine de l'exclusion définitive de la société des saints. Comme dit saint Augustin : « Les hommes sont enlevés à cette ville mortelle par le supplice de la première mort; et ils sont enlevés à la ville immortelle par le supplice de la seconde mort. »

Le fait que le châtiment infligé par la cité de la terre n'est pas perpétuel provient de quelque chose d'accidentel, ou bien de ce que l'homme ne vit pas perpétuellement, ou bien de ce que la cité elle-même disparaît. Mais si l'homme vivait perpétuellement sur terre, la peine de l'exil ou de l'esclavage qui lui est imposée par la loi humaine, lui resterait perpétuellement. Ceux qui pèchent de telle sorte que cependant ils ne sont point devenus dignes d'être totalement séparés de la communauté de la cité sainte, comme sont ceux qui pèchent seulement véniellement, subiront une peine plus brève ou plus longue, selon qu'ils ont besoin d'être plus ou moins purifiés, c'est-à-dire selon que leurs péchés ont plus ou moins pénétré en eux. C'est ce qui se réalise, selon la justice divine, dans les peines de ce monde ou du purgatoire.

Les saints indiquent aussi d'autres motifs pour lesquels, à cause d'un péché seulement temporel, certains subissent une peine perpétuelle. L'un de ces motifs est qu'ils ont péché contre un bien éternel, en méprisant la vie éternelle. Saint Augustin dit à ce propos « Il s'est rendu digne d'un mal éternel celui qui détruit en lui-même un bien qui pouvait être éternel. » Un autre motif est qu'un homme a péché d'une manière perpétuelle. Saint Grégoire dit « Il appartient à la grande justice du juge, que jamais ne cesse le supplice de ceux qui, en cette vie, n'ont jamais voulu faire cesser leur péché. »

Et si l'on objecte que certains hommes, en péchant mortellement, se proposent d'améliorer leur vie plus tard, et ne seraient donc pas dignes d'un supplice éternel, nous devons dire que, selon certains, saint Grégoire parle d'une volonté qui se manifeste par une oeuvre. En effet, celui qui tombe dans le péché mortel, par sa volonté propre, se met dans un état dont il ne peut sortir qu'avec l'aide de Dieu. Donc, par le fait même qu'il veut commettre ce péché, il veut y demeurer perpétuellement. L'homme en effet est « l'esprit qui s'en va vers le péché, et qui n'en revient point » par lui-même. Si quelqu'un se jetait dans une fosse dont il ne pourrait pas sortir sans aide, on pourrait dire qu'il a voulu y demeurer pour l'éternité, même s'il pensait autre chose. On peut aussi dire, et mieux encore, que par le fait même qu'il a péché mortellement, l'homme met sa fin dans la créature. Et puisque toute la vie est ordonnée à la fin qu'on lui donne, par le fait même, cet homme ordonne toute sa vie à ce péché et il voudrait demeurer perpétuellement dans ce péché s'il le pouvait impunément. C'est ce que dit saint Grégoire, à propos de ce passage de Job « Il verra l'abîme vieillir » : « Les pervers ont péché avec un

terme parce que leur vie a eu un terme; mais ils auraient voulu vivre sans terme afin de pouvoir demeurer sans terme dans leurs iniquités; en effet ils désirent plus pécher que vivre. »

On pourrait encore apporter un autre motif de l'éternité de la faute mortelle : c'est que par elle on pèche contre Dieu, qui est infini. Puisque le châtement ne peut être infini en intensité, la créature n'étant pas capable d'une qualité infinie, il doit l'être au moins par une durée infinie.

Il y a encore un quatrième motif : la peine demeure éternellement, parce que la faute ne peut être effacée sans la grâce et l'homme ne peut plus acquérir la grâce après sa mort. La peine ne doit plus cesser tant que la faute demeure.

Solutions 1. La punition ne doit pas être égale à la faute en durée, comme nous le voyons même dans les lois humaines. On peut dire aussi, comme saint Grégoire, que bien que la faute soit temporelle en son acte, elle est éternelle dans la volonté qui la commet.

2. Le degré de la peine, en intensité, correspond au degré du péché. C'est pourquoi, pour les péchés mortels inégaux, il y aura des peines inégales en intensité, mais non en durée.

3. Les châtements infligés à ceux qui ne sont pas complètement chassés de la société civile, sont ordonnés à leur correction, mais non les peines qui constituent une expulsion totale de la société. Celles-ci peuvent du moins servir à la correction et à la tranquillité des autres citoyens qui demeurent dans la cité. De même, la damnation éternelle des impies sert à la correction des membres actuels de l'Église : car les châtements ne servent pas seulement à corriger quand ils sont appliqués, mais aussi quand ils sont déterminés.

4. Les châtements des impies, qui dureront perpétuellement, ne seront pas tout à fait inutiles, car ils serviront à deux choses d'abord à maintenir la justice divine, ce qui est en soi agréable à Dieu. Saint Grégoire dit « Le Dieu tout-puissant, parce qu'il est bon, n'est point satisfait de voir la torture des malheureux; mais parce qu'il est juste, il ne sera point apaisé, éternellement, par le châtement des réprouvés. » Secondement, ces peines sont utiles, parce qu'elles procurent aux justes la satisfaction d'y contempler la manifestation de la justice de Dieu, et de se rendre compte qu'ils ont échappé à ces souffrances. Le Psalmiste dit « Le juste se réjouira de voir la vengeance » et Isaïe : « Les impies seront la satisfaction de la vue de toute chair », c'est-à-dire des saints, comme le précise la Glose. C'est ce qu'affirme saint Grégoire : « Tous les réprouvés envoyés au supplice éternel sont punis à cause de leur iniquité. Cependant, leur supplice servira à autre chose car tous les justes, en Dieu, ont conscience des joies qu'ils goûtent, et en même temps aperçoivent chez les damnés les supplices auxquels eux-mêmes ont échappé. Ils comprendront ainsi d'autant mieux ce qu'ils doivent éternellement à la grâce divine, en voyant combien sont punis éternellement les péchés auxquels ils ont résisté grâce au secours de Dieu. »

5. Bien que le châtement, par accident» corresponde à l'âme, pourtant il correspond, par soi, à cette âme en tant que souillée par la faute. Et puisque la faute commise demeure à jamais en elle, sa peine sera perpétuelle.

6. Le châtement correspond à la faute, à proprement parler, selon le désordre qu'elle renferme, et non selon la dignité de celui contre qui on a péché, sinon tout péché appellerait une peine infinie en intensité. Bien que, donc, quand quelqu'un a péché contre Dieu, auteur de l'existence, il mériterait de perdre l'existence, cependant, en considérant le dérèglement de cet acte, il n'exige pas la perte de l'existence, parce que celle-ci est présupposée pour tout mérite ou démérite. Elle n'est donc pas enlevée ni corrompue par le désordre du péché. La privation de l'existence ne peut donc pas être la peine exigée par un péché.

ARTICLE 2 : La miséricorde divine donnera-t-elle un terme à tout châtement des hommes comme des démons ?

Objections: 1. Il semble que la miséricorde divine doive mettre un terme à tout châtement des hommes aussi bien que des démons, car nous lisons dans la Sagesse : « Tu as pitié de tous, Seigneur,

car tu es tout-puissant. » Mais parmi tous ces êtres, il y a même les démons, qui sont les créatures de Dieu. Donc leur peine elle-même aura une fin.

2. 5. Paul dit aux Romains : « Dieu a enfermé toutes choses dans la désobéissance, pour faire à tous miséricorde. » Or, Dieu a enfermé les démons dans leur péché, ou du moins permis qu'ils soient enfermés. Il semble donc qu'il doive un jour leur faire miséricorde.

3. Comme dit saint Anselme: « Il n'est pas juste que Dieu permette qu'une créature qu'il a faite pour la béatitude péricule tout fait. » Il semble donc que, puisque toute créature raisonnable a été créée pour la béatitude, il ne soit pas juste que Dieu permette qu'elle péricule totalement.

Cependant: il est dit en saint Matthieu : «Eloignez-vous de moi, maudits, dans le feu éternel, qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. » Ils seront donc punis éternellement.

En outre, comme les bons anges furent rendus bienheureux par leur conversion vers Dieu, ainsi les mauvais anges furent rendus malheureux par leur aversion à son égard. Si le malheur des mauvais anges finissait un jour, la béatitude des bons anges devrait se terminer aussi, ce qui ne convient pas.

Conclusion « Ce fut une erreur d'Origène, comme dit saint Augustin, de penser que les démons seront un jour libérés de leurs peines par la miséricorde de Dieu. » Cette erreur fut réprouvée par l'Église pour deux motifs d'abord, parce que cela est manifestement contraire à l'autorité de la Sainte Écriture, qui dit dans l'Apocalypse : «Le diable qui les séduisait fut envoyé dans un étang de feu et de soufre, où les gens abêtis et les pseudo prophètes seront torturés jour et nuit dans les siècles des siècles, formule qui signifie l'éternité; ensuite, parce que d'une part Origène étendait trop la miséricorde divine, et d'autre part il la contraignait trop. Il semble en effet que le même motif exige que les bons anges demeurent dans la béatitude éternelle, et que les mauvais anges soient punis pour l'éternité. C'est pourquoi, comme il affirmait que les démons et les âmes des damnés seraient un jour libérés du châtiment, ainsi, il affirmait que les anges et les âmes des bienheureux seraient quelquefois déçus de leur béatitude dans les misères de cette vie.

Solutions 1. Dieu, en lui-même, a compassion de tous. Mais, parce que sa miséricorde est réglée par l'ordre de sa sagesse, elle ne s'étend pas à certains, qui se sont rendus indignes de cette miséricorde, comme les démons et les damnés, obstinés dans leur malice. Cependant, on peut dire que même à leur égard la miséricorde intervient, en tant qu'ils sont punis moins qu'ils le méritent, sans être totalement libérés de leur peine.

2. Ici, l'universalité doit s'entendre de toutes les espèces d'êtres, mais non de tous les membres de chaque espèce. Cette citation doit être entendue des hommes dans leur état terrestre, en ce sens que Dieu eût pitié des Juifs comme des Gentils, mais non de tous les Gentils ni de tous les Juifs.

3. 5. Anselme estime que ce ne serait point juste et ne conviendrait pas à la bonté divine; mais il parle de la créature selon son espèce. Il ne convient pas à la bonté divine que toute une espèce de créatures manque la fin pour laquelle elle a été faite. Il ne convient donc pas que tous les hommes ou tous les anges soient damnés. Mais rien n'empêche que quelques-uns parmi les hommes ou les anges périssent éternellement, puisque l'intention de la volonté divine se trouve réalisée en ceux qui sont sauvés.

ARTICLE 3 : La miséricorde divine supporte-t-elle que les hommes soient punis éternellement ?

Objections: 1. Il semble que la miséricorde divine ne supporte pas un châtiment éternel, du moins pour les hommes, car il est dit dans la Genèse : « Mon esprit ne demeurera pas contre l'homme éternellement, car il est chair. » Et ici, le mot esprit signifie « mon indignation, » comme cela ressort de la Glose. Puisque l'indignation de Dieu n'est pas autre chose que le châtiment qu'il inflige, il ne punira pas éternellement.

2. La Charité des saints, en cette vie, les fait prier pour leurs ennemis. Là-haut, ils auront une Charité plus parfaite, et prieront donc pour leurs ennemis damnés. Leurs prières ne pourront être inefficaces,

puisque'ils sont très agréés par Dieu. Donc, à cause de ces prières des saints, la miséricorde divine libérera un jour les damnés de leur punition.

3. La prédiction par Dieu, de l'éternité, du châtement des damnés appartient aux prophéties de menace. Mais une prophétie de menace ne s'accomplit pas toujours, comme cela apparaît dans Joins il dit que Ninive serait détruite, et elle ne le fut point comme il l'avait prédit, et Jonas en fut attristé. Il semble donc que, bien plus encore, la miséricorde divine changera la menace d'un châtement éternel en une sentence plus douce, qui ne

donnera à personne de la tristesse, mais procurera à tous de la joie.

4. Le Psalmiste dit « Dieu sera-t-il en colère pour l'éternité ? » Or, la colère de Dieu, c'est la punition des méchants. Donc...

5. A propos d'Isaïe, « Tu as été projeté », la Glose interlinéaire dit «Même si toutes les âmes trouvent un jour le repos, toi tu ne l'auras jamais », en parlant du diable. Il semble donc que toutes les âmes humaines trouveront un jour la cessation de leurs tourments.

Cependant: il est dit en saint Matthieu, à propos des élus et des réprouvés : « Ceux-ci iront au supplice éternel, mais les justes, à la vie éternelle. » Il ne convient pas de dire que la vie des justes cessera. Il ne convient donc pas non plus de dire que le supplice des réprouvés se terminera.

En outre, saint Jean Damascène dit : « La mort est pour les hommes ce que la chute fut pour les anges. » Mais les anges, après la chute, furent irréparables. Donc aussi les hommes après leur mort. Le supplice des réprouvés ne cessera donc jamais.

Conclusion: Comme le dit saint Augustin, certains suivirent sur ce point l'erreur d'Origène, et affirmèrent que les démons seraient punis à jamais, tandis que tous les hommes, même les infidèles, seraient un jour libérés de leur châtement. Mais cette position est tout à fait déraisonnable. Car, de même que les démons doivent être punis perpétuellement à cause de leur obstination dans le mal, ainsi également, les âmes des hommes qui sont morts sans la charité, puisque « la mort est pour les hommes ce que leur chute est pour les anges », comme dit saint Jean Damascène.

Solutions : 1. Cette citation doit être entendue de l'homme selon son genre, parce que parfois l'indignation de Dieu s'éloigne du genre humain, à cause de l'avènement du Christ. Mais ceux qui ne veulent pas entrer ou demeurer dans cette réconciliation que le Christ a opérée, perpétuent en eux-mêmes la colère divine, puisqu'il n'y a point pour nous d'autres manières de réconciliation que celle qui se réalise à travers le Christ.

2. Comme disent saint Augustin et saint Grégoire, « les saints, au cours de cette vie, prient pour leurs ennemis afin qu'ils se convertissent à Dieu, tant que cela est encore possible. Si nous savions qu'ils sont prédestinés à la mort spirituelle, nous ne prions pas plus pour eux que pour les démons ». Mais puisque, après cette vie, ceux qui sont morts sans la grâce ne connaîtront plus un instant où leur conversion serait possible, aucune prière ne sera faite pour eux, ni par l'Église militante, ni par l'Église triomphante. Pour eux, on ne peut prier, comme dit saint Paul, que pour que Dieu donne de faire pénitence, et qu'ils sortent des lacets du diable ».

3. La prophétie de menace ne change que si sont modifiés les mérites de celui contre qui est proférée la menace. C'est pourquoi Jérémie dit : « Je parlerai aussitôt contre cette nation, contre ce royaume, afin de le déraciner, de le détruire et de le disperser. Si cette nation fait pénitence de son mal, je ferai moi-même pénitence pour le mal que j'ai eu l'intention de lui faire. » Puisque les mérites des damnés ne peuvent plus changer, la menace de leur châtement s'accomplira toujours en eux. Ce pendant, la prophétie de menace s'accomplira toujours en eux en un certain sens, car, comme dit saint Augustin, « Ninive a été bouleversée, puis qu'elle était mauvaise et est devenue bonne: ses remparts et ses maisons sont demeurés, mais les mauvaises mœurs de la ville furent détruites ».

4. Ce mot du psaume vaut pour les vases de miséricorde qui ne se sont pas rendus indignes de la miséricorde; car, en cette vie, qui est comme une manifestation de la colère de Dieu à cause des

souffrances d'ici-bas, les vases de miséricorde sont transformés en mieux. D'où ce mot du psaume: « Ce changement est l'oeuvre de la droite du Très-Haut. »

On peut dire aussi que ce passage doit être entendu de la miséricorde qui produit un relâchement, mais sans libérer totalement, si on l'applique aux damnés. C'est pourquoi, il est écrit : non pas « il préservera de sa colère ses miséricordes », mais bien : « dans sa colère », parce que la peine ne sera pas totalement supprimée, et tandis qu'elle demeure, la miséricorde agira pour la diminuer.

5. Cette Glose ne peut pas être prise absolument, mais dans une hypothèse impossible, pour accroître la grandeur du péché du diable lui-même, ou de Nabuchodonosor.

ARTICLE 4 : La miséricorde divine mettra-t-elle fin au châtement des chrétiens damnés ?

Objections : 1. Il semble que, du moins pour les chrétiens, la miséricorde divine mettra fin au châtement, car nous lisons en saint Marc : « Celui qui aura cru et aura été baptisé sera sauvé. » C'est le cas de tous les chrétiens : ils seront donc finalement sauvés.

2. Il est dit en saint Jean : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, possède la vie éternelle. C'est l'aliment et le breuvage communs des chrétiens. Tous ceux-ci seront donc finalement sauvés.

3. Saint Paul écrit aux Corinthiens « Si celui dont l'oeuvre est brûlée subit un dommage, lui-même sera pourtant sauvé, bien que comme à travers le feu. » Il parle ici de ceux qui ont possédé le fondement de la foi chrétienne. Donc, ceux-ci seront tous sauvés finalement.

Cependant: 5. Paul dit aux Corinthiens : « Les gens iniques ne posséderont pas le royaume de Dieu. » Mais il y a des chrétiens qui sont iniques. Tous les chrétiens ne parviendront donc pas au royaume, et certains seront punis perpétuellement.

En outre, il est dit en saint Pierre : « Il eût été mieux pour eux de ne point connaître la voie de la justice, plutôt que, après l'avoir connue, de retourner en arrière, loin du saint précepte qui leur avait été donné. » Ceux qui n'ont pas connu la voie de la vérité seront punis éternellement; donc aussi les chrétiens qui ont reculé après l'avoir connue.

Conclusion: Certains, à ce que dit saint Augustin, promirent l'absolution de la peine éternelle, non à tous les hommes, mais aux seuls Chrétiens; et ils différèrent dans la précision de leur pensée. Les uns dirent que tous ceux qui ont reçu les sacrements de la foi seront exempts de la peine éternelle. Mais cela est contraire à la vérité, puisque certains reçoivent les sacrements de la foi sans avoir la foi, « sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu ». D'autres dirent que seuls seront exempts de la peine éternelle ceux qui ont reçu les sacrements de la foi et ont possédé la foi catholique. Mais il semble contraire à cette opinion que des hommes aient possédé la foi catholique et s'en soient ensuite éloignés ils sont donc dignes non pas d'un châtement moindre, mais plus grand. Car, « il eût été mieux pour eux de ne pas connaître la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue ». Il est clair que le péché des chefs religieux qui, abandonnant la foi, fondent de nouvelles hérésies, est plus grand que celui de ceux qui dès le début ont suivi une hérésie. C'est pourquoi, d'autres ont dit que seuls sont exempts de la peine éternelle ceux qui persévèrent jusqu'à la fin dans la foi catholique, quels que soient les crimes dans lesquels ils sont impliqués. Mais cela est manifestement contraire à l'Écriture, car il est dit en saint Jacques : « La foi sans les oeuvres est morte », et dans saint Matthieu : « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais bien celui qui accomplit la volonté de mon Père qui est dans les cieux. » Et en beaucoup d'autres passages, l'Écriture menace les pécheurs de châtements éternels.

Donc, tous ceux qui persistent jusqu'à la fin dans la foi ne seront exempts de la peine éternelle que si, à la fin, ils sont libérés de tous les crimes.

Solutions : 1. Le Seigneur parle ici de la foi formée, qui agit par amour: tout homme qui meurt avec cette foi sera sauvé. A cette foi s'oppose, non seulement l'erreur de l'infidélité, mais tout péché mortel.

2. Cette parole du Seigneur doit être entendue non au sujet de ceux qui ne font que manger sacramentellement l'Eucharistie, et dont certains parfois la mangent indignement, et, selon saint Paul aux Corinthiens, « mangent et boivent leur condamnation ». Le Maître parle de ceux qui mangent spirituellement, et qui sont incorporés à lui par la charité : c'est ce qu'opère la manducation sacramentelle, si quelqu'un s'en approche dignement. Donc, en vertu du sacrement l'âme est introduite en la vie éternelle, bien que quelqu'un puisse être privé de ce fruit par son péché, même après avoir reçu dignement ce sacrement.

3. Le fondement dont parle l'Apôtre est la foi formée. Celui qui a construit sur elle des péchés véniels subira un dommage, puisqu'il sera puni par Dieu mais lui-même sera finalement sauvé, comme par le feu : soit celui d'une épreuve temporelle, soit celui de la peine du purgatoire après la mort.

ARTICLE 5 : Tous ceux qui ont accompli des oeuvres de miséricorde seront-ils exempts des peines éternelles ?

Objections : 1. Il semble que oui, et que seuls seront punis éternellement ceux qui ont négligé les oeuvres de miséricorde. Il est dit en effet dans saint Jacques « Le jugement s'accomplira sans miséricorde pour ceux qui n'ont point fait miséricorde », et dans saint Matthieu : « Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils jouiront eux-mêmes de la miséricorde. »

2. 5. Matthieu expose la discussion judiciaire du Seigneur avec les réprouvés et les élus. Mais elle ne porte que sur les oeuvres de miséricorde. Donc certains seront punis éternellement uniquement à cause de leur omission des oeuvres de miséricorde. Donc...

3. Il est dit en saint Matthieu : « Remettez-nous nos dettes comme nous les remettons à nos débiteurs », et plus loin « Si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi vos péchés. » Il semble donc que les miséricordieux qui pardonnent aux autres leurs fautes, obtiendront eux- même le pardon de leurs péchés : ils ne seront donc pas punis éternellement.

4. Une glose de saint Ambroise, au sujet de l'épître de saint Paul à Timothée : « la piété est utile à tout », dit : « Tout l'essentiel de la discipline chrétienne consiste en la miséricorde et la piété si quelqu'un les pratique, mais subit les périls de la chair, il sera sûrement châtié, mais ne périra pas. Mais si quelqu'un n'a pratiqué que la discipline corporelle, il souffrira des peines éternelles. » Dès lors, ceux qui se livrent aux oeuvres de miséricorde tout en étant entraînés par les péchés de la chair, ne seront point punis éternellement.

Cependant : saint Paul dit aux Corinthiens : « Ni les fornicateurs, ni les adultères, ne posséderont le royaume de Dieu. » Or, parmi eux il y a beaucoup de personnes qui s'adonnent aux oeuvres de miséricorde. Les miséricordieux ne parviendront donc pas tous au royaume éternel, et quelques-uns d'entre eux seront punis éternellement.

En outre, il est dit en saint Jacques « Qui conque a observé toute la loi, mais l'enfreint sur un point, est coupable de tout. » Donc, celui qui garde la loi au sujet des oeuvres de miséricorde, mais néglige d'autres bonnes oeuvres, est coupable de transgression de la loi, et sera puni éternellement.

Conclusion : Comme dit saint Augustin, certains affirmèrent que ceux qui possèdent la foi catholique ne seraient pas tous libérés de la peine éternelle, mais seulement ceux qui se livrent aux oeuvres de miséricorde, même s'ils sont coupables d'autres crimes. Mais cela ne peut être, car sans la charité rien n'est agréable à Dieu, et rien ne peut servir à mériter la vie éternelle. Or, il y a des personnes qui pratiquent la miséricorde sans avoir la charité. Pour elles, rien ne sert à obtenir la vie éternelle, ni à les libérer du châtiment éternel, comme nous le voyons dans l'épître aux Corinthiens. Cela apparaît surtout absurde à propos des voleurs, qui s'emparent de beaucoup de biens, mais font quelques dons par miséricorde. On doit donc dire que tous ceux qui meurent en état de péché mortel ne seront libérés du châtiment éternel, ni par leur foi, ni par leurs oeuvres de miséricorde, même après un très long espace de temps.

Solutions : 1. Ceux-là seuls obtiendront miséricorde, qui exercent la miséricorde d'une manière bien ordonnée. Ce n'est point le cas de ceux qui, en faisant miséricorde aux autres, se négligent eux-mêmes, et s'attaquent à eux-mêmes en agissant mal. Ceux-là ne recevront pas une miséricorde qui les absoudrait totalement, même s'ils reçoivent une miséricorde qui les soulage de quelque partie de leurs peines.

2. La discussion judiciaire n'est pas instituée seulement au sujet des oeuvres de miséricorde, parce que certains seront punis éternellement uniquement à cause de leur négligence à cet égard. Mais tous ceux-là seront libérés de la peine éternelle due à leurs péchés, qui auront obtenu la rémission de ceux-ci grâce aux oeuvres de miséricorde, « en se faisant des amis avec le mammon d'iniquité. »

3. Cette parole du Seigneur s'adresse à ceux qui demandent la rémission de leur dette, non à ceux qui demeurent dans leur péché. Dès lors, ceux-là seuls qui font pénitence obtiennent, par leurs oeuvres de miséricorde, le pardon qui les délivre totalement.

4. La glose de saint Ambroise parle du péché véniel, dont quelqu'un, après les peines purificatrices, qu'il appelle châtiment, sera absout, à cause de ses oeuvres de miséricorde. Ou bien, s'il parle de péril du péché mortel, on doit l'entendre en ce sens que, se trouvant encore en cette vie, ceux qui sont tombés dans les péchés charnels par fragilité, seront disposés à la pénitence, à cause de leurs oeuvres de miséricorde.

Un tel pécheur ne périra pas, parce que grâce à ces oeuvres il sera disposé de telle sorte qu'il ne périra pas, par le Seigneur qui est béni dans les siècles des siècles. Amen.