Saint Thomas d'Aquin

-

Somme Théologique

SUPPLÉMENT B

Questions 51 à 102

De l'empêchement de l'erreur.
à
Du purgatoire.

Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux

Table des matières

Supplément B....1
Question 51 : De l’empêchement de l’erreur....4
Question 52 : De l’empêchement de la condition de servitude....9
Question 53 : De l’empêchement du vœu et de l’ordre....17
Question 54 : De l’empêchement de consanguinité....25
Question 55 : De l’empêchement d’affinité....37
Question 56 : De l’empêchement de la parenté spirituelle....53
Question 57 : De la parenté légale qui se contracte par l’adoption....62
Question 58 : Des empêchements de l’impuissance, du maléfice, de la furie ou de la folie, de l’inceste et du défaut d’âge....68
Question 59 : De la différence de culte qui empêche le mariage....77
Question 60 : Du meurtre de la femme commis par le mari....90
Question 61 : De l’empêchement de mariage qui provient du vœu solennel....94
Question 62 : De l’empêchement qui survient au mariage consommé et qui résulte de la fornication 99
Question 63 : Des secondes noces....111
Question 64 : Des choses annexées au mariage, et d’abord du paiement de la dette du mariage….115
Question 65 : De la pluralité des femmes....129
Question 66 : De la bigamie et de l’irrégularité qui en résulte....143
Question 67 : Du libelle de répudiation....151
Question 68 : Des enfants illégitimes....163
Question 69 : De ce qui se rapporte à la résurrection et d’abord du lieu des âmes après la mort.…167
Question 70 : De l’état de l’âme à sa sortie du corps et de la peine qui lui est infligée par le feu corporel....182
Question 71 : Des suffrages des morts....194
Question 72 : De la prière par rapport aux saints qui sont dans le ciel....221
Question 73 : Des signes qui précéderont le jugement....229
Question 74 : De l’embrasement du monde....234
Question 75 : De la résurrection....251
Question 76 : De la cause de la résurrection....259
Question 77 : Du temps et du mode de la résurrection....265
Question 78 : Du terme à quo de la résurrection....273
Question 79 : Des conditions des corps ressuscités et d’abord de leur identité....279
Question 80 : De l’intégrité des corps ressuscités....288
Question 81 : De la qualité des corps ressuscités....300
Question 82 : De l’impassibilité des corps des bienheureux après la résurrection....307
Question 83 : De la subtilité des corps des bienheureux....318
Question 84 : De l’agilité des corps des bienheureux....332
Question 85 : De la clarté des corps des bienheureux....341
Question 86 : De l’état des corps des damnés après la résurrection....346

Question 87 : De la connaissance que les ressuscités auront de leurs mérites et de leurs démérites au jour du jugement.....353
Question 88 : Du jugement général, du temps et du lieu où il se fera.....360
Question 89 : De ceux qui jugent et de ceux qui seront jugés dans le jugement général.....367
Question 90 : De la forme du juge lorsqu'il viendra pour juger.....380
Question 91 : De la qualité du monde après le jugement.....387
Question 92 : De la vision de l'essence divine par rapport aux bienheureux.....402
Question 93 : De la béatitude des saints et de leurs demeures.....421
Question 94 : De la manière dont les saints se comporteront à l'égard des damnés.....427
Question 95 : Des dots des bienheureux.....431
Question 96 : Des auréoles.....444
Question 97 : De la peine des damnés.....472
Question 98 : De la volonté et de l'intellect des damnés.....484
Question 99 : De la miséricorde et de la justice de Dieu par rapport aux damnés.....495
Question 100 : De l'état des âmes qui sortent de ce monde avec le péché d'orgueil seul.....506
Question 101 : De l'état des âmes qui sont purifiées dans le purgatoire à cause du péché actuel ou de sa peine.....512
Question 102 : Du purgatoire.....521

QUESTION 51 : DE L'EMPÊCHEMENT DE L'ERREUR

Question 51 : De l'empêchement de l'erreur.....4
Article 1 : Est-il convenable de faire de l'erreur un empêchement de mariage ?.....4
Article 2 : Toute erreur empêche-t-elle le mariage ?.....5

Nous devons ensuite nous occuper des empêchements du mariage en particulier. Nous parlerons en premier lieu de l'empêchement de l'erreur.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. L'erreur, de sa nature, empêche-t-elle le mariage ?
2. Quelle erreur l'empêche ?

Article 1 : Est-il convenable de faire de l'erreur un empêchement de mariage ?

51

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas faire de l'erreur un empêchement de mariage par elle-même. Car le consentement qui est la cause efficiente du mariage est empêché de la même manière que le volontaire. Or, le volontaire, d'après Aristote (Eth. liv. 3, chap. 1) peut être empêché par l'ignorance qui n'est pas la même chose que l'erreur ; parce que l'ignorance ne suppose pas de connaissances, tandis que l'erreur en suppose ; puisque errer c'est approuver le faux pour le vrai, d'après saint Augustin (De Trin. liv. 9, chap. 2). On n'aurait donc pas dû mettre comme empêchement de mariage l'erreur, mais plutôt l'ignorance.

Réponse à l'objection N°1 :

Absolument parlant, l'ignorance diffère de l'erreur ; parce que l'ignorance n'implique pas de sa nature un acte de connaissance, tandis que l'erreur suppose un jugement faux de la raison sur une chose. Cependant quant à la cause qui empêche le volontaire, il est indifférent qu'on lui donne le nom d'ignorance ou d'erreur ; parce qu'aucune ignorance ne peut empêcher le volontaire qu'autant qu'elle est adjointe à l'erreur, parce que l'acte de la volonté présuppose une opinion ou un jugement sur la chose vers laquelle il se porte. Par conséquent s'il y a là ignorance il faut qu'il y ait erreur. C'est pourquoi on désigne l'erreur comme la cause la plus prochaine.

Objection N°2.

Ce qui de sa nature peut empêcher le mariage est en opposition avec les biens du mariage. Or, l'erreur n'est pas en opposition avec eux. De sa nature elle n'empêche donc pas le mariage.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique l'erreur ne soit pas contraire au mariage en lui-même, cependant elle lui est contraire quant à sa cause.

Objection N°3.

Comme le consentement est requis pour le mariage, de même l'intention est requise pour le baptême. Or, si on baptise Jean et qu'on croie baptiser Pierre, néanmoins Jean a véritablement été baptisé. L'erreur n'empêche donc pas le mariage.

Réponse à l'objection N°3 :

Le caractère du baptême n'est pas produit directement d'après l'intention de celui qui baptise, mais par l'élément matériel qu'on emploie extérieurement. Alors l'intention n'opère qu'en ce qu'elle applique l'élément matériel à son effet propre, tandis que le lien conjugal résulte directement du consentement lui-même. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°4.

Il y a eu entre Lia et Jacob un mariage véritable. Or, il y a eu erreur dans cette circonstance. Donc l'erreur n'empêche pas le mariage.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 30), le mariage qui se fit entre Lia et Jacob ne fut pas parfait par suite du rapport qu'ils eurent ensemble et qui eut lieu par erreur, mais il résulta du consentement qu'ils se donnèrent ensuite. Néanmoins ils furent l'un et l'autre exempts de péché comme on le voit dans la même distinction.

Mais c'est le contraire. Dans les Digestes il est dit (liv. Si per errorem, ff. De juridict. omn. judic.) : Qu'y a-t-il d'aussi contraire au consentement que l'erreur ? Or, le consentement est requis pour le mariage. Donc l'erreur l'empêche.

Le consentement désigne quelque chose de volontaire. Or, l'erreur empêche le volontaire, parce que d'après Aristote (Eth. liv. 3, chap. 1) et saint Grégoire de Nysse (vel Nemes, liv. De antura hom. chap. 30), et saint Jean Damascène (Orth. fid. liv. 2, chap. 24), le volontaire est ce dont le principe existe dans un sujet qui sait les choses particulières dans lesquelles consiste l'action, ce qui ne convient pas à celui qui erre. L'erreur empêche donc le mariage.

Conclusion.

L'erreur étant ce qui empêche le plus le consentement, qui est la cause du mariage, c'est elle aussi qui empêche le plus le mariage de droit naturel.

Il faut répondre que tout ce qui empêche une cause naturellement empêche aussi son effet. Le consentement étant la cause du mariage, comme nous l'avons dit (quest. 45, art. 1), il s'ensuit que ce qui détruit le consentement détruit le mariage. Et comme le consentement de la volonté est un acte qui présuppose l'acte de l'intellect, il s'ensuit que quand il y a défaut dans le premier, il faut nécessairement qu'il y en ait un aussi dans le second. C'est pourquoi quand l'erreur empêche la connaissance, il en résulte aussi dans le contrat lui-même un défaut et par conséquent dans le mariage. Ainsi de droit naturel l'erreur peut détruire le mariage.

Article 2 : Toute erreur empêche-t-elle le mariage ?

51

Objection N°1.

Il semble que toute erreur empêche le mariage et qu'il n'y ait pas que l'erreur de la condition ou de la personne, comme on le voit (Sent. liv. 4, dist. 30). Car ce qui convient à une chose par elle-même lui

convient selon toute son étendue. Or, l'erreur a de sa nature le pouvoir d'empêcher le mariage comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc toute erreur empêche le mariage.

Réponse à l'objection N°1 :

L'erreur n'a pas la vertu, d'après la nature de son genre, d'empêcher le mariage, mais elle l'empêche d'après la nature de la différence qui y est adjointe, selon qu'elle a pour objet une des choses qui sont de l'essence du mariage.

Objection N°2.

Si l'erreur comme telle empêche le mariage, une erreur plus grande doit l'empêcher davantage. Or, l'erreur de la foi qui existe dans les hérétiques qui ne croient pas dans ce sacrement est plus grande que l'erreur de la personne. Elle doit donc être plutôt un empêchement que l'erreur de la personne.

Réponse à l'objection N°2 :

L'erreur de la foi au sujet du mariage a pour objet des choses qui résultent du mariage lui-même, par exemple, si c'est un sacrement, ou s'il est licite. C'est pourquoi une erreur de cette nature n'empêche le mariage, comme l'erreur qui se rapporte au baptême n'empêche pas d'en recevoir le caractère, pourvu qu'on ait l'intention de recevoir ce que l'Église donne, quoiqu'on croie que ce n'est rien.

Objection N°3.

L'erreur n'annule le mariage qu'autant qu'elle détruit le volontaire. Or, l'ignorance d'une circonstance quelconque détruit le volontaire, comme on le voit (Eth. liv. 3, chap. 1). Il n'y a donc pas que l'erreur de la condition et de la personne qui empêche le mariage.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute ignorance d'une circonstance ne produit pas l'involontaire qui excuse le péché, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article et art. préc.), et c'est pour cela que la raison n'est pas concluante.

Objection N°4.

Comme la condition de la servitude est un accident annexé à la personne, de même la qualité du corps ou de l'âme. Or, l'erreur de la condition empêche le mariage. Donc pour la même raison l'erreur de la qualité ou de la fortune.

Réponse à l'objection N°4 :

La diversité de la fortune ne change pas l'une des choses qui sont de l'essence du mariage, ni la diversité de qualité, comme le fait la condition de la servitude. C'est pourquoi cette raison est nulle.

Objection N°5.

Comme la servitude et la liberté appartiennent à la condition de la personne, il en est de même de la noblesse ou de la roture, de la dignité de l'état ou de sa privation. Or, l'erreur de la condition de la servitude empêche le mariage. Donc l'erreur qui porte sur les autres choses dont nous venons de parler.

Réponse à l'objection N°5 :

L'erreur de la noblesse considérée comme telle ne rend pas nul le mariage, pour la même raison que l'erreur de la qualité. Mais si l'erreur de la noblesse ou de la dignité revient à l'erreur de la personne, dans ce cas elle empêche le mariage. Par conséquent, si le consentement de la femme se porte directement sur la personne, l'erreur de la noblesse n'empêche pas le mariage ; mais si elle a

directement l’intention de donner son consentement au fils du Roi, quel qu’il soit, alors si un autre que le fils du Roi se présente à elle, il y a erreur de la personne et le mariage serait empêché.

Objection N°6.

Comme la condition de la servitude est un empêchement, de même aussi la différence de culte et l’impuissance, ainsi que nous le dirons[1]. Par conséquent comme on fait de l’erreur de la condition un empêchement de mariage, on devrait aussi en faire un de l’erreur qui porte sur les autres choses de cette nature.

Réponse à l’objection N°6 :

L’erreur des autres empêchements de mariage empêche aussi le mariage, quant à ce qu’ils rendent les personnes incapables de le contracter. Mais il ne fait pas mention de l’erreur qui se rapporte à ces choses, parce qu’elles empêchent le mariage, soit qu’elles existent avec l’erreur, soit qu’elles existent sans elle. Ainsi dans le cas où une femme se marierait avec un sous-diacre, qu’elle le sache ou non, il n’y a pas de mariage. Au lieu que la condition de la servitude n’est pas un empêchement si elle est connue. C’est pourquoi il n’y a pas de parité.

Objection N°7.

Mais au contraire. Il semble que l’erreur de la personne n’empêche pas le mariage. Car comme l’achat est un contrat, de même aussi le mariage. Or, dans l’achat et la vente si on donne de l’or pour de l’autre or à quantité équivalente, la vente n’en est pas moins valide. Donc le mariage n’est pas nul si on prend une femme pour une autre.

Réponse à l’objection N°7 :

Dans les contrats, l’argent est considéré comme la mesure des autres choses, suivant la pensée d’Aristote (Eth. liv. 5, chap. 5), mais non comme une chose qu’on recherche pour elle-même. C’est pourquoi si on ne donne pas l’argent qu’on croit, mais qu’on en donne de l’autre qui a la même valeur, cela ne fait rein au contrat. Mais si l’erreur portait sur une chose qu’on recherche pour elle-même, le contrat serait nul, comme dans le cas où l’on vendrait à quelqu’un un âne pour un cheval. Et il en est de même pour le mariage.

Objection N°8.

Il peut se faire que l’erreur dure plusieurs années et qu’on ait ensemble des enfants. Or, il serait dur de dire qu’on devrait alors se séparer. Donc la première erreur n’a pas annulé le mariage.

Réponse à l’objection N°8 :

Quels que soient les rapports qu’on ait avec une femme, si elle ne veut pas donner de nouveau son consentement il n’y a pas mariage.

Objection N°9.

Il peut se faire que le frère de l’homme auquel une femme croit donner son consentement s’offre à elle et qu’elle ait avec lui des rapports charnels. Dans ce cas il semble qu’elle ne puisse pas retourner à celui auquel elle a cru donner son consentement, mais qu’elle doive rester avec son frère. Et par conséquent l’erreur de la personne n’empêche pas le mariage.

Réponse à l’objection N°9 :

Si elle n’avait pas donné auparavant son consentement au frère de celui qui a abusé d’elle, elle pourrait conserver celui qu’elle a accepté par erreur. Elle ne peut pas retourner au premier, surtout si

1 (quest. 52, art. 2, et quest. 58, art. 1, et quest. 59, art. 1)

elle a eu des rapports charnels avec celui qu'elle a reçu. Mais si elle avait donné son consentement au premier per verba de præsenti, elle ne peut avoir le second pour époux, tant que le premier vit, mais elle peut ou abandonner le second ou retourner au premier. L'ignorance du fait excuse du péché, comme elle serait excusée si, après la consommation du mariage, un parent de son mari s'unissait avec elle par fraude, puisqu'elle n'a pas à être blâmé à cause de la tromperie d'un autre.

Conclusion.

Puisque le mariage a lieu entre deux personnes déterminées qui se donnent mutuellement pouvoir l'une sur l'autre, il est nécessaire qu'il soit empêché par l'erreur de la personne et de la condition des personnes.

Il faut répondre que comme l'erreur excuse le péché parce qu'elle produit l'involontaire, de même elle empêche le mariage pour le même motif. Or, elle n'excuse du péché qu'autant qu'elle a pour objet une circonstance dont la présence ou l'éloignement produit la différence qu'il y a entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas dans les actions. Car si on frappe son père avec un bâton de fer qu'on croit être de bois, on n'est pas excusé de l'acte totalement, quoiqu'on puisse l'être à l'égard de la gravité du coup. Mais si on croit frapper le fils pour corriger et qu'on frappe le père, on est totalement excusé, si on a employé la diligence nécessaire pour éviter l'erreur. Par conséquent il faut que l'erreur qui empêche le mariage porte sur quelques-unes des choses qui sont de son essence. Or, le mariage en renferme deux : ce sont les deux personnes qui s'unissent et le pouvoir mutuel qu'elles se donnent l'une sur l'autre, dans lequel le mariage consiste. La première de ces deux choses est détruite par l'erreur de la personne[1] ; la seconde par l'erreur de la condition ; parce qu'un serf ne peut pas donner librement à un autre pouvoir sur son corps sans le consentement de son maître. C'est pour cela que ces deux erreurs empêchent le mariage, tandis que les autres ne l'empêchent pas.

51

1 Il y a erreur sur la personne lorsqu'on croit épouser une personne tandis qu'on en épouse une autre. Il est évident que dans ce cas il n'y a pas de mariage, puisqu'il n'y a pas de consentement. Cet empêchement est de droit naturel, et il ne peut être levé par aucune dispense. Pour rendre le mariage valide, il faut que la partie qui a été trompée donne son consentement avec connaissance de cause. †

QUESTION 52 : DE L'EMPÊCHEMENT DE LA CONDITION DE SERVITUDE

Question 52 : De l'empêchement de la condition de servitude.....9
Article 1 : La condition de la servitude empêche-t-elle le mariage ?.....9
Article 2 : Le serf peut-il contracter mariage sans le consentement de son maître ?.....12
Article 3 : La servitude peut-elle survenir au mariage ?.....14
Article 4 : Les enfants doivent-ils suivre la condition du père ?.....15

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement de la condition de servitude.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La condition de la servitude empêche-t-elle le mariage ?[1]
2. Le serf peut-il se marier sans le consentement de son maître ?
3. Après qu'il est marié, peut-il se rendre serf sans le consentement de sa femme ?
4. Les enfants doivent-ils suivre la condition du père ou de la mère ?

Article 1 : La condition de la servitude empêche-t-elle le mariage ?

52

Objection N°1.

Il semble que la condition de la servitude n'empêche pas le mariage. Car le mariage n'est empêché par une chose qu'autant qu'elle lui est opposée. Or, la servitude n'a rien de contraire au mariage ; autrement les serfs ne pourraient pas marier entre eux. Elle n'empêche donc pas le mariage.

Réponse à l'objection N°1 :

La servitude est contraire au mariage en ce qui concerne l'acte par lequel le mariage lie une partie à l'autre, parce qu'elle empêche la libre exécution de cet acte ; et aussi en ce qui concerne le bien des enfants qui devient sujet à la même condition en raison de la servitude des parents. Cependant, puisque tout le monde peut librement subir un tort dans ce qui lui est dû, si une des parties sait que l'autre est serve, le mariage est néanmoins valide. De même, il y a dans le mariage une obligation égale des deux côtés pour s'acquitter de la dette, et aucune partie ne peut exiger de l'autre une plus grande obligation que celle à laquelle elle est tenue. Donc, si un serf se marie à une serve, pensant qu'elle est libre, le mariage ne peut être rendu invalide. Il est par conséquent évident que la servitude n'est un empêchement au mariage que quand elle est inconnue de l'autre partie, même si celle-ci est dans une condition libre. Ainsi rien n'empêche le mariage entre serfs, ou même entre un homme libre et une serve.

Objection N°2.

Ce qui est contre nature ne peut pas empêcher ce qui est conforme à la nature. Or, la servitude est contre nature, parce que, comme le dit saint Grégoire (Past. part. 2, chap. 6) il est contre nature que l'homme veuille dominer sur son semblable. Ce qui est encore évident d'après ce qui a été dit à l'homme (Gen.

1 La condition de la servitude est un empêchement dirimant, quand une personne libre épouse une personne qui est esclave, la croyant libre. †

chap. 1) de commander aux poissons de la mer, etc. et non de commander à l'homme. La servitude ne peut donc pas empêcher le mariage qui est une chose naturelle.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche qu'une chose soit contraire à la nature quant à sa première intention, sans lui être contraire quant à sa seconde intention. Ainsi toute corruption, tout défaut, la vieillesse est-même est contre nature, comme le dit Aristote (De cœlo, liv. 2, text. 37), parce que la nature a pour but l'être et la perfection ; cependant ces choses ne sont pas contraires à la seconde intention de la nature, parce que du moment que la nature ne peut conserver l'être dans un individu, elle le conserve dans un autre qui naît de la corruption d'un troisième, et quand elle ne peut pas mener un individu à une perfection plus grande, elle s'arrête à une moindre, comme quand elle ne peut pas faire un mâle, elle fait une femelle qui est un mâle imparfait selon l'expression d'Aristote (De an. liv. 1, seu De gener. anim. liv. 2, chap. 3 ad fin.). De même je dis aussi que la servitude est contre l'intention première de la nature, mais non contre la seconde. Car le but de la raison naturelle et ce que veut la nature, c'est que chacun soit bon. Mais du moment que l'on pèche, la nature veut aussi que l'on reçoive la peine de sa faute, et c'est ainsi que la servitude a été introduite en punition du péché. D'ailleurs il ne répugne pas qu'une chose naturelle soit de la sorte empêchée par ce qui est contre nature. Car le mariage est ainsi empêché par l'impuissance qui est contre nature de la manière dont nous venons de le dire.

Objection N°3.

Si elle est un empêchement, cet empêchement est de droit naturel ou de droit positif. Or, il n'est pas de droit naturel, parce que d'après le droit naturel tous les hommes sont égaux, comme le dit saint Grégoire (loc. cit.), et au commencement des Digestes (l. Manumissionis, f. De just. et jure) il est dit aussi que la servitude n'est pas de droit naturel. Le droit positif descend aussi du droit naturel, selon la pensée de Cicéron, (De invent. liv. 2, aliquant. antè fin.). La servitude ne peut donc empêcher le mariage d'après aucun droit.

Réponse à l'objection N°3 :

Le droit naturel proclame qu'on doit infliger la peine pour la faute, et que personne ne doit être puni sans avoir péché ; mais c'est au droit positif à déterminer la peine selon la condition de la personne et de la faute. C'est pourquoi la servitude, qui est une peine déterminée, est de droit positif et part du droit naturel, comme ce qui est déterminé vient de ce qui est indéterminé, et c'est aussi d'après une détermination du droit positif que la servitude qu'on ignore empêche le mariage, dans la crainte qu'on ne soit puni sans être coupable. Car c'est une peine pour une femme d'avoir pour mari un serf, et réciproquement.

Objection N°4.

Ce qui empêche le mariage l'empêche également, soit qu'on le sache, soit qu'on l'ignore, comme on le voit à l'égard de la consanguinité. Or, la servitude de l'un quand elle est connue par l'autre n'empêche pas le mariage. Donc la servitude ne peut pas, autant qu'il est en elle, empêche le mariage, et par conséquent on ne devrait pas la considérer comme un empêchement de mariage distinct des autres.

Réponse à l'objection N°4 :

Il y a des empêchements qui rendent le mariage illicite. Et comme ce n'est pas notre volonté qui rend une chose licite ou illicite, mais la loi à laquelle la volonté doit être soumise, il s'ensuit que l'ignorance d'un empêchement de cette nature qui détruit le volontaire, ou sa connaissance, ne fait rien pour rendre le mariage valide ou invalide. Tels sont l'affinité, ou le vœu, ou les autres empêchements semblables. Mais il y a des empêchements qui rendent le mariage inefficax ad

solutionem deiti. Et parce qu'il est en notre pouvoir de faire la remise de ce qui nous est dû, il s'ensuit que ces empêchements, s'ils sont connus[1] ne détruisent pas le mariage ; ils ne le détruisent que quand l'ignorance exclue le volontaire. Tel est l'empêchement de la servitude et tel est celui de l'impuissance. Et parce qu'ils ont aussi par eux-mêmes une raison d'empêchement, on en fait pour ce motif des empêchements spéciaux, indépendamment de l'erreur. Mais le changement de la personne ne produit pas un empêchement spécial autre que celui de l'erreur, parce que l'introduction d'une autre personne ne produit un empêchement qu'en raison de l'intention de la partie contractante.

Objection N°5.

Comme il arrive qu'on se trompe à l'égard de la servitude en pensant libre celui qui est serf, de même il peut y avoir erreur au sujet de la liberté en prenant pour un serf celui qui est libre. Or, on ne fait pas de la liberté un empêchement de mariage. On ne doit donc pas non plus en faire un de la servitude.

Réponse à l'objection N°5 :

La liberté n'empêche pas l'acte du mariage ; par conséquent la liberté qu'on ignore n'est pas un empêchement.

Objection N°6.

La maladie de la lèpre rend la société du mariage plus pénible et nuit plus aux enfants que la servitude. Or, la lèpre n'est pas un empêchement de mariage. Donc on ne doit pas non plus en faire un de la servitude.

Réponse à l'objection N°6 :

La lèpre n'empêche pas le mariage quant à son premier acte, parce que les lépreux peuvent librement debitum reddere, quoiqu'ils rendent le mariage très désastreux quant à ses effets secondaires. C'est pour cela qu'elle n'est pas un empêchement, comme la servitude.

Mais c'est le contraire. D'après le droit (chap. Ad nostra) l'erreur de la condition empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est.

Le mariage est du nombre des biens que l'on doit rechercher par eux-mêmes en tant qu'il est honnête. Au contraire la servitude est du nombre des choses que l'on doit fuir pour elles-mêmes. Le mariage et la servitude sont donc contraires, et par conséquent la servitude empêche le mariage.

Conclusion.

Puisque le mariage oblige de s'acquitter de la dette conjugale avec l'autre, la condition de la servitude, qui enlève la faculté de s'acquitter de cette dette, dirime nécessairement le mariage si elle est ignorée.

Il faut répondre que dans le contrat de mariage, une partie est liée à l'autre afin de s'acquitter de la dette. D'où, si quelqu'un qui s'est ainsi lié est incapable de s'acquitter de cette dette, l'ignorance de cette incapacité, du côté de la partie à qui il s'est lié, rend le contrat nul. Or, comme une impuissance, en ce qui concerne les rapports sexuels, rend une personne incapable de s'acquitter de la dette, à tel point qu'elle reste entière, de même la servitude rend incapable de s'en acquitter librement. Par conséquent, puisque l'ignorance ou l'impuissance sont un empêchement en ce qui concerne les rapports charnels si elles sont ignorées mais ne le sont pas si elles sont connues,

1 Ils ne l'empêchent pas au point de vue de l'erreur, mais ils peuvent l'empêcher d'après leur propre nature. †

de même la condition de servitude est un empêchement si elle est ignorée, mais ne l'est pas si elle est connue.

Article 2 : Le serf peut-il contracter mariage sans le consentement de son maître ?

52

Objection N°1.

Il semble que le serf ne puisse pas contracter mariage sans le consentement de son seigneur. Car on ne peut donner à quelqu'un ce qui appartient à un autre, sans le consentement de ce dernier. Or, le serf est la chose du maître. Il ne peut donc pas, en se mariant, donner pouvoir sur son corps à sa femme sans le consentement de son seigneur.

Réponse à l'objection N°1 :

Le serf est la chose du seigneur à l'égard de ce qui se surajoute aux actes naturels, mais par rapport aux actes naturels eux-mêmes tous les hommes sont égaux. Par conséquent, en ce qui appartient aux actes naturels, un serf peut par le mariage transférer à un autre pouvoir sur son corps, malgré son seigneur.

Objection N°2.

Le serf est tenu d'obéir à son seigneur. Or, le seigneur peut lui ordonner de ne pas consentir au mariage. Il ne peut donc pas contracter mariage sans son consentement.

Réponse à l'objection N°2 :

Le serf est tenu d'obéir à son maître dans les choses que celui-ci peut licitement lui commander. Or, comme le seigneur ne peut pas licitement commander au serf de ne pas manger ou de ne pas dormir, il ne peut non plus lui ordonner de s'abstenir de se marier. Car il importe au législateur de quelle manière chacun use de sa chose. C'est pourquoi si le seigneur ordonne à un serf de ne pas se marier, celui-ci n'est pas tenu de lui obéir.

Objection N°3.

Après le contrat de mariage, le serf est lié par un précepte de la loi divine à s'acquitter de sa dette avec sa femme. Or, au moment où sa femme demande le paiement de sa dette, son seigneur peut lui demander un service qu'il sera incapable d'accomplir s'il est occupé par des relations charnelles. Par conséquent, si un serf peut se marier sans le consentement de son seigneur, celui-ci sera privé d'un service qui lui est dû sans qu'il n'y ait aucune faute de sa part, ce qui ne devrait pas être.

Réponse à l'objection N°3 :

Si un serf qui s'est marié avec le consentement de son seigneur, il devrait passer outre le service commandé par son seigneur et s'acquitter de sa dette envers son épouse, parce que le seigneur, en consentant au mariage de son serf, a consenti implicitement à tout ce qu'implique le mariage. Si, cependant, le mariage a été contracté sans la connaissance ou le consentement du seigneur, il n'est pas obligé de s'acquitter de sa dette, mais il doit plutôt obéir à son seigneur, si les deux choses sont incompatibles. Néanmoins, dans de telles matières, il y a à considérer beaucoup de cas particuliers, comme dans tous les actes humains, à savoir le danger auquel la chasteté de sa femme est exposée, et l'obstacle qui oppose le paiement de la dette au service commandé, ainsi que d'autres considérations similaires ; tout ceci devant être pesé comme il convient afin qu'il soit possible de juger auquel des deux le serf devra obéir de préférence, son seigneur ou son épouse.

Objection N°4.

Le seigneur peut vendre son serf pour des pays étrangers où son épouse ne pourra le suivre, soit parce qu'elle n'en aura pas la force corporelle, soit à cause du péril imminent que courrait sa foi, dans le cas, par exemple, où il serait venu à des infidèles ; soit encore parce que le seigneur de la femme ne le lui permettrait pas si elle était serve, et le mariage serait ainsi dissous, ce qui ne serait pas convenable. Un serf ne peut donc pas contracter mariage sans le consentement de son seigneur.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans ce cas le seigneur doit être contraint de vendre son serf, de telle façon qu'il ne rende pas les devoirs du mariage trop onéreux, surtout quand il a la faculté de vendre partout son serf pour un prix raisonnable.

Objection N°5.

L'obligation par laquelle l'homme s'engage au service de Dieu est plus graciable que celle par laquelle il se soumet à une femme. Or, un serf, sans le consentement de son seigneur, ne peut entrer en religion ni être promu aux ordres. Il peut donc encore beaucoup moins se marier sans son consentement.

Réponse à l'objection N°5 :

En entrant en religion ou en recevant les ordres on s'oblige au service de Dieu pour la totalité du temps ; tandis qu'un mari n'est pas obligé de satisfaire son épouse toujours, mais seulement au temps convenable. C'est pourquoi il n'y a pas de parité. De plus celui qui entre en religion ou qui reçoit un ordre s'oblige à des œuvres qui sont surajoutées aux choses naturelles ; le seigneur a pouvoir sur ces œuvres, tandis qu'il n'a pas de pouvoir sur les actes naturels auxquels il s'oblige par le mariage. Il pourrait donc faire vœu de continence sans le consentement de son seigneur.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Gal. 3, 28) : En Jésus-Christ il n'y a ni serf, ni homme libre. Donc, pour contracter mariage dans la foi du Christ, les hommes libres et les serfs ont la même liberté.

La servitude est de droit positif. Or, le mariage est de droit naturel et de droit divin. Donc puisque le droit positif ne préjudicie ni au droit naturel, ni au droit divin, il semble que le serf puisse contracter mariage sans le consentement du seigneur.

Conclusion.

Puisque le mariage se rapporte au droit naturel et la servitude au droit positif, le serf peut librement se marier sans le consentement de son maître.

Il faut répondre que le droit positif, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3), provient du droit naturel. C'est pourquoi la servitude, qui est de droit positif, ne peut pas préjudicier à ce qui est de droit naturel. Or, comme l'appétit naturel a pour but la conservation de l'individu, de même il a pour but la conservation de l'espèce par la génération. Par conséquent, comme le serf n'est pas soumis au seigneur au point de ne pouvoir librement manger et dormir, et faire les autres choses de cette nature qui sont nécessaires à l'entretien du corps, et sans lesquelles la nature ne peut se conserver ; de même il ne lui est pas soumis non plus au point de ne pouvoir librement se marier, même à son insu ou malgré lui.

Article 3 : La servitude peut-elle survenir au mariage ?

52

Objection N°1.

Il semble que la servitude ne puisse pas survenir au mariage, de manière qu'un homme marié se vende à un autre en servitude. Car ce qui est fait en fraude et au préjudice d'un autre ne doit pas être ratifié. Or, l'homme qui se vend pour être serf le fait quelquefois en fraude du mariage, et à tout le moins au détriment de sa femme. Une pareille vente ne doit donc pas valider pour établir la servitude.

Réponse à l'objection N°1 :

La fraude peut bien nuire à celui qui la fait, mais elle ne peut porter préjudice à un autre. C'est pourquoi, si un homme se donne en servitude à un autre en fraude de sa femme, il en supporte la peine en perdant le bien inestimable de la liberté ; or ceci ne peut porter préjudice en aucune manière à sa femme, et il doit toujours s'acquitter de sa dette quand elle le demande, et aussi faire tout ce que le mariage exige de lui, car il ne peut pas être déchargé de ses obligations par le commandement de son seigneur.

Objection N°2.

Deux choses favorables préjudicient à l'une qui ne l'est pas. Or, le mariage et la liberté sont favorables et répugnent à la servitude qui n'est pas favorable en droit. Donc cette servitude doit être absolument anéantie dans le mariage.

Réponse à l'objection N°2 :

En tant que la servitude répugne au mariage, le mariage préjudicie à la servitude ; puisque le serf est alors obligé de s'acquitter de sa dette envers sa femme, même si son seigneur s'y oppose.

Objection N°3.

Dans le mariage l'homme et la femme sont jugés sur le pied de l'égalité. Or, la femme ne peut pas se donner pour serve sans le consentement du mari. Donc le mari ne le peut pas non plus sans le consentement de sa femme.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique dans l'acte du mariage et dans les choses qui regardent la nature et auxquelles la condition de la servitude ne s'étend point, l'homme et la femme soient jugés sur le pied de l'égalité, cependant quant à l'administration de la maison et aux autres choses de ce genre qui sont surajoutées à la nature, l'homme est le chef de la femme et doit la corriger et non réciproquement. C'est pourquoi l'épouse ne peut se donner en servitude sans le consentement de son mari.

Objection N°4.

Ce qui empêche la génération d'une chose dans l'ordre naturel détruit aussi la chose engendrée. Or, la servitude de l'homme, si elle est ignorée de la femme, empêche l'acte du mariage avant qu'il ne soit fait. Donc si elle pouvait survenir au mariage, elle le détruirait, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce raisonnement s'appuie sur les choses corruptibles, parmi lesquelles il y en a beaucoup qui empêchent la génération et qui ne suffisent pas pour détruire la chose engendrée. Mais dans les choses perpétuelles il peut y avoir des empêchements capables d'empêcher la chose de commencer

d'être, mais qui ne peuvent la faire cesser une fois qu'elle existe, comme on le voit à l'égard de l'âme raisonnable. Il en est de même du mariage qui est un lien perpétuel, tant que dure la vie présente

Mais c'est le contraire. Tout le monde peut donner à un autre ce qui est à soi. Or, l'homme s'appartient, puisqu'il est libre. Donc il peut donner son droit à un autre.

Le serf peut se marier sans le consentement de son seigneur, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc pour la même raison l'homme peut se soumettre au seigneur sans que l'épouse le veuille.

Conclusion.

L'homme n'étant soumis à la femme que dans ce qui regarde l'acte de la nature, peut se donner en servitude à un autre sans le consentement de sa femme.

Il faut répondre que l'homme n'est soumis à la femme que dans les choses qui appartiennent à l'acte de nature, dans lesquelles ils sont égaux et auxquelles la soumission de la servitude ne s'étend pas. C'est pourquoi l'homme peut se donner en servitude à un autre sans le consentement de sa femme. Cependant le mariage n'est pas pour cela dissous, parce qu'aucun empêchement qui survient au mariage ne peut le dissoudre, comme nous l'avons dit (quest. 50, art. 1, Réponse N°7).

Article 4 : Les enfants doivent-ils suivre la condition du père ?

52

Objection N°1.

Il semble que les enfants doivent suivre la condition du père. Car la dénomination se tire de ce qu'il y a de plus noble. Or, dans la génération le père est plus noble que la mère. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique le père soit un principe plus noble que la mère, cependant la mère donne la substance corporelle d'après laquelle la condition de la servitude s'engage.

Objection N°2.

L'être d'une chose dépend de la forme plus que de la matière. Or, dans la génération c'est le père qui donne la forme et la mère la matière, selon l'expression d'Aristote (De animalib. liv. 16, seu De generat. anim. liv. 2, chap. 4, aliquant à princ.). Les enfants doivent donc suivre le père plutôt que la mère.

Réponse à l'objection N°2 :

En ce qui appartient à la nature de l'espèce, l'enfant ressemble plus au père qu'à la mère. Mais pour les conditions matérielles il doit plus ressembler à la mère qu'au père, parce que la chose tire de la forme son être spécifique, au lieu qu'elle tire de la matière ses conditions matérielles.

Objection N°3.

On doit principalement suivre celui auquel on ressemble le plus. Or, le fils ressemble plus au père qu'à la mère, comme la fille ressemble plus à la mère. Donc le fils doit au moins suivre la condition du père et la fille la condition de la mère.

Réponse à l'objection N°3 :

L'enfant ressemble au père par rapport à la forme qu'il reçoit dans le complément de son être ; c'est pourquoi cette raison ne prouve rien relativement à la thèse actuelle.

Objection N°4.

Dans l'Écriture on ne dresse pas la généalogie d'après les femmes, mais d'après les hommes. Donc les enfants suivent le père plutôt que la mère.

Réponse à l'objection N°4 :

L'honneur de l'enfant provenant plus du père que de la mère, dans les généalogies, dans les Écritures et selon la loi commune les enfants tirent leur nom de leur père plutôt que de leur mère ; mais pour ce qui regarde la servitude ils suivent plutôt la mère.

Mais c'est le contraire. Si on sème sur la terre d'autrui, les fruits appartiennent au maître de la terre. Or, la femme est par rapport à l'homme ce qu'une terre est par rapport à la semence. Donc, etc.

Dans les animaux qui naissent de différentes espèces on remarque que les petits tiennent plus de la mère que du père. Ainsi les mulets qui naissent d'une cavale et d'un âne ressemblent plus aux chevaux que ceux qui naissent d'une ânesse et d'un cheval. Il doit donc en être de même pour les hommes.

Conclusion.

Puisque de la condition de la servitude se considère par rapport à la substance corporelle qui vient de la mère, il est raisonnable que par rapport à la condition de la liberté et de la servitude l'enfant suive la mère plutôt que le père, quoique dans certains pays qui ne sont pas régis par le droit civil l'enfant suive la pire condition.

Il faut répondre que d'après les lois civiles (liv. 19 ff. De stat. hom. et liv. 7, chap. De rei vendit.), l'enfant suit la mère. Ce qui est raisonnable ; parce que l'enfant reçoit du père son complément formel, mais il tient de sa mère la substance du corps. La servitude étant une condition corporelle, puisque le serf est, pour ainsi dire, l'instrument dont le seigneur se sert dans ses opérations, il s'ensuit que l'enfant suit la mère sous le rapport de la liberté et de la servitude. Mais en ce qui regarde la dignité, comme elle vient de la forme de la chose, l'enfant suit le père, comme dans les honneurs, les charges, l'héritage et les autres avantages de cette nature. Les canons sont d'ailleurs d'accord sur ce point avec les lois civiles[1] ainsi que la loi de Moïse, comme on le voit (Ex. chap. 21). Cependant dans certains pays qui ne sont pas régis par le droit civil, l'enfant suit la condition du père, de manière que si le père est serf, quoique la mère soit libre, les enfants doivent être serfs. Mais ils ne le deviennent pas si, après le mariage contracté, le père se donne en servitude, malgré la mère. Il en est de même si c'est le contraire. S'ils sont l'un et l'autre de condition servile et qu'ils appartiennent à des maîtres divers, alors ils partagent les enfants s'il y en a plusieurs ; ou s'il n'y en a qu'un celui qui prend l'enfant à son service doit payer à l'autre une certaine somme à titre de compensation. Toutefois on ne peut pas croire que cette coutume puisse être aussi raisonnable que ce qui a été arrêté d'après les conseils expérimentés d'une foule de sages. D'ailleurs dans la nature on voit que ce qui est reçu dans un sujet existe à la manière de celui qui le reçoit et non à la manière de celui qui le donne. C'est pourquoi il est raisonnable que l'enfant né de la femme suive sa condition.

52

1 (chap. Liberi 32, quest. 4 in Glos. et chap. Indecens, De natis ex libero ventre) †

QUESTION 53 : DE L'EMPÊCHEMENT DU VŒU ET DE L'ORDRE

Question 53 : De l'empêchement du vœu et de l'ordre.....17
Article 1 : Le mariage contracté doit-il être dirimé par l'obligation du vœu simple ?.....17
Article 2 : Le vœu solennel dirime-t-il le mariage après qu'il est contracté ?.....19
Article 3 : L'ordre empêche-t-il le mariage ?.....21
Article 4 : Peut-on recevoir un ordre sacré après qu'on est marié ?.....22

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement du vœu et de l'ordre.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le vœu simple dirime-t-il le mariage ?
2. Le vœu solennel le dirime-t-il ?
3. L'ordre empêche-t-il le mariage ?[1]
4. Peut-on recevoir les ordres sacrés après le mariage ?

Article 1 : Le mariage contracté doit-il être dirimé par l'obligation du vœu simple ?

53

Objection N°1.

Il semble que le mariage contracté doive être dirimé par l'obligation du vœu simple. Car un lien plus fort porté préjudice à un lien plus faible. Or, le lien du vœu est plus fort que le lien du mariage ; parce que l'un se rapporte à l'homme et l'autre se rapporte à Dieu. Le lien du vœu préjudicie donc au lien du mariage.

Réponse à l'objection N°1 :

Le vœu est un lien plus fort que le mariage, quant au sujet auquel il se rapporte et à la chose à laquelle il oblige. Car par le mariage l'homme est obligé envers la femme ad redditionem debiti, tandis que par le vœu il s'oblige envers Dieu à la continence. Cependant, quant au mode d'obligation, le mariage est un lien plus fort que le vœu simple ; parce que le mariage met actuellement l'homme au pouvoir de la femme, tandis qu'il n'en est pas ainsi du vœu simple, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). Or, la condition de celui qui possède est toujours préférable. Sous ce rapport le vœu simple oblige de la même manière que les fiançailles. C'est pourquoi les fiançailles doivent être dirimées à cause du vœu simple.

Objection N°2.

Un précepte de Dieu n'est pas moindre qu'un précepte de l'Église. Or, le précepte de l'Église oblige tellement que si l'on se marie contrairement à lui le mariage est dirimé, comme on le voit à l'égard de ceux qui se marient dans un degré de consanguinité prohibé par l'Église. Par conséquent

1 D'après le concile de Trente, ceux qui sont dans les ordres sacrés, c'est-à-dire les sous-diacres, les diacres, les prêtres et les évêques, ne peuvent contracter mariage validement. Toutefois cet empêchement n'est que d'institution ecclésiastique, et le pape peut en dispenser, quoiqu'il le fasse très rarement et seulement pour des causes très graves. †

puisqu'il est de précepte divin d'observer le vœu, il semble que si l'on se marie contrairement à un vœu que l'on a fait, le mariage doive être par là même dirimé.

Réponse à l'objection N°2 :

Le précepte qui interdit le mariage entre parents n'a pas la vertu de dirimer le mariage qui doit être contracté, en tant que précepte de Dieu ou de l'Église, mais il a cette vertu en tant qu'il fait que le corps d'une parente ne peut pas passer au pouvoir de son parent. Mais le précepte qui prohibe le mariage après un vœu simple ne produit pas cet effet, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article et Réponse N°1). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante ; car elle donne pour cause ce qui ne l'est pas.

Objection N°3.

Dans le mariage, l'homme peut avoir des relations charnelles sans pécher. Or, celui qui a fait le vœu simple de chasteté ne pourra jamais avoir des relations charnelles avec sa femme sans pécher. Par conséquent, le vœu simple dirime le mariage. La mineure est prouvée comme suit. Il est manifeste que c'est un péché mortel de se marier après avoir fait un vœu simple de continence, puisque, selon saint Jérôme, d'après saint Augustin (De bono viduit. chap. 9), pour ceux qui ont fait vœu de virginité, il est condamnable, non seulement de se marier, mais encore d'en avoir même le désir. Or, le contrat de mariage n'est pas contraire au vœu de continence, excepté en raison des rapports charnels. Celui qui a fait ce vœu et qui a des rapports charnels avec sa femme pour la première fois pèche donc mortellement ; et de même pour toutes les autres fois, parce qu'un péché commis en premier lieu ne peut pas être excusé par un péché ultérieur.

Réponse à l'objection N°3 :

Si, après avoir fait le vœu simple un homme contracte mariage per verba de præsenti, il ne peut pas s'unir à sa femme sans péché mortel, parce qu'il est capable d'accomplir le vœu de continence tant que le mariage n'est pas consommé. Or, après que le mariage l'a été, il lui est dès lors illicite de ne pas s'acquitter de sa dette quand sa femme le demande. Pour cette raison, l'obligation de son vœu ne l'empêche plus de payer sa dette, comme nous l'avons dit (Réponse 1). Il devrait néanmoins expier par des pleurs de repentir de n'avoir pas gardé la continence.

Objection N°4.

Le mari et la femme devraient être égaux dans le mariage, en particulier en ce qui concerne les rapports charnels. Or, celui qui a fait le vœu simple de continence ne peut jamais demander l'acquittement de la dette sans péché, car ce serait manifestement opposé au vœu de continence auquel il s'est lié. Par conséquent, il ne peut pas non plus payer la dette sans péché.

Réponse à l'objection N°4 :

Après qu'il a contracté mariage, il est toujours obligé de garder son vœu de continence dans tout ce qui ne l'empêche pas de la faire ; si donc sa femme meurt, il est obligé à pratiquer une pleine continence. Et puisque le lien du mariage ne lui impose pas à demander la dette, il ne peut pas la demander sans péché, bien qu'il puisse s'acquitter de la dette sans péché, une fois qu'il s'est exposé à cette obligation par l'union charnelle qui a déjà eu lieu. Et ceci reste valable, que la femme le demande expressément ou indirectement, comme quand elle en a honte mais que son mari sente qu'elle désire qu'il s'acquitte de sa dette, afin qu'il puisse le faire sans péché ; ce qui est particulièrement le cas s'il craint de mettre en danger la chasteté de sa femme. Peu importe qu'ils soient égaux dans le mariage, puisque chacun peut renoncer à ce qui est sien. Certains disent cependant qu'il devrait à la fois demander et payer sa dette de peur que le mariage ne devienne trop

contraignant pour la femme qui doit toujours demander la dette ; mais si ceci est exact, cela revient à la même chose que demander indirectement.

Mais c'est le contraire. Le pape Alexandre III dit (hab. chap. Consuluit, De his qui cler. vel vovent.) que le vœu simple empêche le mariage qui doit être contracté, mais qu'il ne dirime pas celui qui l'est.

Conclusion.

Quoique le vœu simple dirime le mariage qui doit être contracté, cependant il ne détruit nullement celui qui l'est.

Il faut répondre qu'une chose cesse d'être au pouvoir de quelqu'un par là même qu'elle passe sous la domination d'un autre. Mais la promesse d'une chose n'en transfère pas le domaine à celui auquel on la promet. C'est pourquoi de ce qu'on promet une chose elle ne cesse pas d'être au pouvoir de celui qui la promet. Par conséquent puisque dans le vœu simple il n'y a que la simple promesse que l'on fait à Dieu de son propre corps pour garder la continence, après le vœu simple l'homme reste encore maître de son corps. C'est pour ce motif qu'il peut le donner à un autre, c'est-à-dire à une femme, et c'est dans ce don que consiste le sacrement de mariage qui est indissoluble. C'est pour cela que le vœu simple, quoiqu'il empêche le mariage qui doit être contracté[1], parce qu'on pèche en se mariant après avoir fait le vœu simple de continence, cependant comme le contrat est véritable, le mariage ne peut pas être par là dirimé.

Article 2 : Le vœu solennel dirime-t-il le mariage après qu'il est contracté ?

53

Objection N°1.

Il semble que le vœu solennel ne dirime pas le mariage après qu'il est contracté. Car, comme le dit le Droit (chap. Rursus, De his qui cler. vel vovent.), devant Dieu le vœu simple n'oblige pas moins que le vœu solennel. Or, le mariage est maintenu et dirimé d'après le jugement de Dieu. Donc puisque le vœu simple ne dirime pas le mariage, le vœu solennel ne peut pas le dirimer non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que le vœu simple n'oblige pas moins par rapport à Dieu que le vœu solennel, en ce qui regarde Dieu lui-même, comme la séparation de Dieu qui est l'effet du péché mortel. Car celui qui manque à vœu simple pèche mortellement, comme celui qui manque à un vœu solennel, quoique ce soit une faute plus grave de rompre un vœu solennel. Ainsi la comparaison doit se prendre selon le genre et non sous le rapport de l'étendue déterminée de la culpabilité. Mais par rapport au mariage qui oblige l'homme envers l'homme, il n'est pas nécessaire qu'il résulte du vœu simple et du vœu solennel une obligation égale dans son genre, parce que le vœu solennel oblige à certaines choses auxquelles le vœu simple n'oblige pas.

Objection N°2.

Le vœu solennel n'ajoute pas au vœu simple autant de force que le serment. Or, le vœu simple, même quand le serment s'y ajoute, ne dirime pas le mariage contracté. Donc le vœu solennel ne le dirime pas non plus.

1 Le vœu simple n'est pas un empêchement dirimant, mais un empêchement prohibitif. Il rend le mariage illicite, mais il ne le rend pas invalide. Il n'y a d'exception que pour le vœu simple que font les novices de la compagnie de Jésus après deux ans de noviciat, suivant la bulle de Grégoire XIII Ascendente Domino. †

Réponse à l'objection N°2 :

Le serment oblige plus que le vœu par rapport au nœud de l'obligation elle-même ; mais le vœu solennel oblige davantage quant à la manière d'obliger, dans le sens qu'il livre actuellement ce qui est promis, ce que ne fait pas le serment. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Objection N°3.

Le vœu solennel n'a rien que le vœu simple ne puisse avoir. Car le vœu simple pourrait avoir la raison du scandale, puisqu'il peut se faire en public comme le vœu solennel. De même l'Église pourrait et devrait aussi statuer que le vœu simple dirime le mariage lorsqu'il est contracté, pour éviter une foule de péchés. Donc puisque le vœu simple ne dirime pas le mariage, le vœu solennel ne doit pas le dirimer non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

Par le vœu solennel on livre actuellement pouvoir sur son propre corps, ce qu'on ne fait pas par le vœu simple, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). C'est pourquoi cette raison est insuffisante.

Mais c'est le contraire. Celui qui a fait le vœu solennel contracte avec Dieu un mariage spirituel qui est beaucoup plus noble que le mariage matériel. Or, le premier mariage matériel contracté dirime celui qu'on contracte ensuite. Donc le vœu solennel le dirime aussi.

On peut aussi prouver la même chose par une foule d'autorités qui se trouvent (Sent. 4, dist. 38).

Conclusion.

Puisque par le vœu solennel l'homme a perdu pouvoir sur son corps en se donnant à Dieu pour observer la continence perpétuelle, le vœu solennel dirime par sa nature non seulement le mariage qui doit être contracté, mais encore celui qui l'est.

Il faut répondre que tout le monde avoue que comme le vœu solennel empêche le mariage qui doit être contracté, de même il le dirime après qu'il l'est. Il y en a qui donnent pour cause le scandale. Mais cette raison ne vaut rien, parce que le vœu simple produit quelquefois cet effet, puisqu'il est quelquefois public d'une certaine manière. Et en outre l'indissolubilité du mariage est dans l'ordre des choses qui appartiennent à la vérité de la vie et qu'on ne doit pas omettre à cause du scandale. C'est pourquoi d'autres disent qu'il en est ainsi à cause des lois de l'Église. Mais cela ne suffit pas, parce que d'après ce sentiment l'Église pourrait également statuer le contraire, ce qui ne paraît pas vrai. Il faut donc dire avec d'autres que le vœu solennel a par sa nature la vertu de dirimer le mariage qui a été contracté, parce que l'homme perd par là le pouvoir sur son corps en le donnant à Dieu pour garder la continence perpétuelle. C'est pourquoi il ne peut pas le mettre au pouvoir d'une femme en contractant mariage. Et comme le mariage qui se fait après un vœu solennel est nul, on dit pour ce motif que ce vœu dirime le mariage contracté[1].

1 Le concile de Trente anathématise ceux qui disent que les séculiers qui ont fait solennellement profession de chasteté peuvent contracter mariage, et que leur mariage est valide (sess. 24, can. 9). †

Article 3 : L’ordre empêche-t-il le mariage ?

53

Objection N°1.

Il semble que l’ordre n’empêche pas le mariage. Car rien n’est empêché que par son contraire. Or, l’ordre n’est pas contraire au mariage, puisqu’ils sont l’un et l’autre un sacrement. Il ne l’empêche donc pas.

Réponse à l’objection N°1 :

Quoique l’ordre sacré ne soit pas contraire au mariage, comme sacrement, cependant il a par rapport à lui une certaine répugnance en raison de son acte qui empêche les actes spirituels.

Objection N°2.

Parmi nous l’ordre est le même que dans l’Église d’Orient. Or, dans l’Église d’Orient il n’empêche pas le mariage. Donc, etc.

Réponse à l’objection N°2 :

L’objection repose sur des faits qui sont faux : car l’ordre empêche partout le mariage qui doit être contracté, quoique le vœu de continence ne lui soit pas partout annexé.

Objection N°3.

Le mariage signifie l’action du Christ avec l’Église. Or, cette union doit principalement être représentée dans ceux qui sont les ministres du Christ, c’est-à-dire dans ceux qui sont ordonnés. L’ordre n’empêche donc pas le mariage.

Réponse à l’objection N°3 :

Ceux qui sont dans les ordres sacrés représentent le Christ par des actes plus nobles, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (quest. 37, art. 2 et 4), que ceux qui sont unis par le mariage. C’est pourquoi cette raison n’est pas concluante.

Objection N°4.

Tous les ordres ont pour but les choses spirituelles. Or, un ordre ne peut empêcher le mariage qu’en raison de sa spiritualité. Par conséquent, si un ordre empêche le mariage, tout ordre l’empêchera, ce qui est faux.

Réponse à l’objection N°4 :

Ceux qui sont dans les ordres mineurs ne sont pas empêchés de contracter mariage par la force de l’ordre. Car quoique ces ordres se rapportent à des choses spirituelles, cependant ils n’ont pas immédiatement accès pour toucher les choses sacrées, comme ceux qui sont dans les ordres sacrés. Mais d’après les statuts de l’Église d’Occident l’usage du mariage empêche les fonctions des ordres qui ne sont pas sacrés, pour conserver une plus grande décence dans les charges de l’Église. Et parce qu’on est tenu en vertu du bénéfice ecclésiastique de remplir les fonctions de son ordre et qu’on jouit par là du privilège de la cléricature, il s’ensuit que parmi les Latins ces avantages sont enlevés aux clercs qui se marient.

Objection N°5.

Tous ceux qui sont ordonnés peuvent avoir des bénéfices ecclésiastiques et jouir également du privilège des clercs. Si c’est là le motif pour lequel l’ordre empêche le mariage, parce que ceux qui

sont mariés ne peuvent avoir de bénéfice ecclésiastique, ni jouir du privilège clérical, comme le disent les canonistes (chap. Joannes et sequent. De cler. conjug.), tout ordre devrait dans ce cas l'empêcher, ce qui est faux, comme on le voit (Decret. Alex. III de cler. conjugatis, chap. Si quis). Par conséquent, comme on le voit, aucun ordre n'empêche le mariage.

Mais c'est le contraire. Le Droit dit (ibid.) : Pour le sous-diaconat et les autres ordres supérieurs, ceux que vous saurez avoir pris des femmes, obligez-les à les abandonner. Ce qui ne serait pas si le mariage était véritable.

Aucun de ceux qui ont fait vœu de continence ne peut se marier. Or, il y a des ordres auxquels le vœu de continence est annexé, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (Sent. 4, dist. 37). Cet ordre empêche donc le mariage.

Conclusion.

Chez les Grecs et les autres Orientaux le sacerdoce empêche le mariage qui doit être contracté, mais il n'empêche pas l'usage du mariage contracté ; mais en Occident il empêche celui qui doit être contracté et dirime celui qui l'est.

Il faut répondre que par convenance l'ordre sacré doit de sa nature empêcher le mariage ; parce que ceux qui sont dans les ordres sacrés touchent les vases sacrés et les sacrements ; c'est pourquoi il est convenable qu'ils conservent par la continence la pureté corporelle. Mais il a cette vertu d'empêcher le mariage d'après les lois de l'Église ; cependant il n'en est pas de même chez les Latins que chez les Grecs. En effet chez les Grecs il empêche le mariage qui doit être contracté uniquement par sa seule puissance, tandis que chez les Latins il l'empêche d'après sa vertu et d'après le vœu de continence qui est annexé aux ordres sacrés. Quoiqu'on ne fasse pas ce vœu verbalement, cependant par la même qu'on reçoit l'ordre, d'après le rit de l'Église d'Occident, on est censé l'avoir fait. C'est pourquoi chez les Grecs et les autres Orientaux l'ordre sacré empêche le mariage qui doit être contracté, mais il n'empêche pas l'usage de celui qui a été contracté auparavant. Car ils peuvent user du mariage qu'ils ont contracté auparavant, quoiqu'ils ne puissent pas se marier de nouveau. Mais dans l'Église d'Occident l'ordre empêche le mariage et son usage ; à moins que l'homme n'ait reçu un ordre sacré à l'insu de son épouse ou malgré elle ; parce qu'il ne peut résulter pour elle aucun préjudice. Nous avons dit (quest. 37, art. 3) comment les ordres sacrés se distinguent de ceux qui ne le sont pas, maintenant et dans la primitive Église.

La réponse à la dernière objection est par là même évidente.

Article 4 : Peut-on recevoir un ordre sacré après qu'on est marié ?

53

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse recevoir un ordre sacré après qu'on s'est marié. Car ce qui est plus fort porte préjudice à ce qui l'est moins. Or, le lien spirituel est plus fort que le lien corporel. Car ce qui est plus fort porte préjudice à ce qui l'est moins. Or, le lien spirituel est plus fort que le lien corporel. Donc si quelqu'un qui est marié reçoit l'ordre, il en résultera du préjudice pour sa femme qui ne pourra exiger de lui le devoir conjugal, puisque l'ordre est un lien spirituel et le mariage un lien corporel. Par conséquent il semble qu'on ne puisse pas recevoir un ordre sacré après que le mariage est consommé.

Réponse à l'objection N°1 :

Le lien des ordres dissout le lien du mariage en ce qui concerne le paiement de la dette, puisque l'ordre est incompatible avec le mariage pour celui qui est ordonné, parce qu'il ne peut pas demander l'acquittement de sa dette, et son épouse n'est pas forcée de le satisfaire non plus ; mais il ne dissout pas le lien de respect envers l'autre partie, car le mari doit s'acquitter de sa dette envers son épouse s'il ne peut pas la persuader de garder la continence.

Objection N°2.

Après que le mariage est consommé l'un des époux ne peut pas faire vœu de continence sans le consentement de l'autre. Or, le vœu de continence est annexé à la réception d'un ordre sacré. Donc si un homme vient à recevoir un ordre sacré malgré son épouse, celle-ci sera obligée de garder la continence malgré elle, parce qu'elle ne pourrait pas se marier à un autre, du vivant de son époux.

Réponse à l'objection N°2 :

Si la femme le sait et que le mari reçoive les ordres sacrés de son consentement, elle est tenue de faire vœu de continence perpétuelle, mais elle n'est pas tenue d'entrer en religion, à moins qu'il n'y ait péril pour sa chasteté. Il en est ainsi parce que son mari a fait un vœu solennel, mais il en serait autrement s'il avait fait un vœu simple. Mais s'il a reçu les ordres sans son consentement, elle n'est pas tenue à faire vœu de chasteté, parce qu'il ne doit résulter de cet acte aucun préjudice pour elle.

Objection N°3.

L'homme ne peut vaquer à la prière pour un temps sans le consentement de son épouse, comme on le voit (1 Cor. chap. 7). Or, en Orient ceux qui sont dans les ordres sacrés sont tenus à la continence pendant le temps qu'ils remplissent leurs fonctions. Ils ne peuvent donc pas être ordonnés sans le consentement de leur épouse et encore moins dans l'Église latine.

Réponse à l'objection N°3 :

Il semble plus probable, quoique quelques-uns disent le contraire, que les Grecs eux-mêmes ne doivent pas s'approcher des ordres sacrés sans le consentement de leurs épouses, parce qu'elles seraient privées du devoir conjugal au moins pendant le temps de leur ministère, et elles ne peuvent en être privées selon l'ordre du droit, si leurs époux ont été ordonnés malgré elles ou à leur insu.

Objection N°4.

L'homme et la femme se jugent de la même manière. Ainsi comme un prêtre grec ne peut épouser une autre femme après la mort de la sienne, il s'ensuit que la femme ne peut pas non plus se remarier après la mort de son mari. Or, la faculté de se marier après la mort de son mari ne peut lui être enlevée par l'acte de ce dernier. Donc un homme ne peut pas recevoir les ordres après qu'il est marié.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme on le dit, par là même que la femme consent chez les Grecs à ce que son mari soit ordonné elle s'oblige à ne se marier jamais avec un autre, parce que la signification du mariage qu'on exige surtout dans le mariage d'un prêtre ne serait pas observée. Mais on l'ordonne sans son consentement, il ne semble pas qu'elle y soit tenue.

Objection N°5.

Le mariage est aussi opposé à l'ordre que l'ordre l'est au mariage. Or, l'offre qui précède empêche le mariage qui suit. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°5 :

Le mariage a pour cause notre consentement, mais il n’en est pas de même de l’ordre don la cause sacramentelle est déterminée par Dieu. C’est pourquoi l’ordre qui précède peut empêcher que le mariage qui suit soit véritable, tandis que le mariage ne peut pas empêcher l’ordre d’être valide ; parce que la vertu des sacrements est immuable, au lieu que les actes humains peuvent être empêchés.

Mais c’est le contraire. Les religieux sont tenus à la continence comme ceux qui sont dans les ordres sacrés. Or, après qu’il a été marié l’homme peut entrer en religion après la mort de sa femme ou de son consentement. Il peut donc aussi recevoir l’ordre.

On peut devenir le serf d’un homme après qu’on est marié. On peut donc aussi se rendre le serviteur de Dieu en recevant l’ordre.

Conclusion.

Celui qui s’approche des ordres sacrés sans le consentement de son épouse les reçoit, quoiqu’il n’ait pas le droit d’en remplir les fonctions ; mais il reçoit ce droit lorsque son épouse y consent ou qu’elle n’existe plus.

Il faut répondre que le mariage n’empêche pas de recevoir les ordres sacrés. Car si celui qui est marié s’approche des ordres sacrés, même malgré son épouse, il n’en reçoit pas moins le caractère de l’ordre ; mais il n’a pas le droit d’en remplir les fonctions. Mais s’il les reçoit du consentement de son épouse ou après la mort de cette dernière, il reçoit l’ordre et le droit d’en faire usage.

53

QUESTION 54 : DE L'EMPÊCHEMENT DE CONSANGUINITÉ

Question 54 : De l'empêchement de consanguinité.....25
Article 1 : La définition de la consanguinité est-elle convenable ?.....25
Article 2 : Distingue-t-on convenablement la consanguinité par des degrés et des lignes ?.....27
Article 3 : La consanguinité empêche-t-elle le mariage de droit naturel ?.....30
Article 4 : Les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage ont-ils pu être déterminés par l'Église ?.....33

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement de consanguinité.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La consanguinité est-elle convenablement définie par certains auteurs ?
2. Est-elle convenablement distinguée par des degrés et des lignes ?
3. Empêche-t-elle le mariage de droit naturel à certains degrés ?
4. Les degrés qui empêchent le mariage peuvent-ils être déterminés par une loi de l'Église ?

Article 1 : La définition de la consanguinité est-elle convenable ?

54

Objection N°1.

Il semble qu'on définisse mal la consanguinité en disant comme quelques-uns le font : qu'elle est un lien contracté par la propagation charnelle entre des personnes qui descendent de la même souche. Car tous les hommes descendent de la même souche par la propagation charnelle, c'est-à-dire d'Adam. Si donc cette définition de la consanguinité était bonne, tous les hommes seraient consanguins entre eux, ce qui est faux.

Réponse à l'objection N°1 :

La vertu active n'est pas reçue dans l'instrument avec la même perfection que dans l'agent principal. Et comme tout moteur qui est mû est un instrument, il s'ensuit que la vertu du premier moteur dans un genre s'affaiblit et s'éteint en passant par plusieurs milieux et parvient enfin à quelque chose qui est mû et qui ne meut pas. Or, la vertu de celui qui engendre meut non seulement par rapport à ce qui est de l'espèce, mais encore par rapport à ce qui est de l'individu. C'est pour cela que le fils ressemble au père, non seulement pour la nature de l'espèce, mais encore pour les choses accidentelles. Cependant cette vertu individuelle du père n'existe pas aussi parfaitement dans le fils qu'elle était dans le père ; elle existe encore moins dans le petit-fils et elle va ainsi toujours s'affaiblissant. De là il résulte que cette vertu cesse quelquefois au point de ne pouvoir pas aller au-delà. Et comme la consanguinité existe en ce que plusieurs participent à cette vertu qui est passée d'un seul dans plusieurs par la propagation, il s'ensuit qu'elle s'affaiblit peu à peu, selon l'expression de saint Isidore (Etym. liv. 9, chap. 6 in fin.). C'est pourquoi on ne doit pas parler d'une souche éloignée dans la définition de la consanguinité, mais d'une souche prochaine, dont la vertu subsiste encore dans ceux qui sont nés d'elle.

Objection N°2.

Un lien ne peut se rapporter qu'à des choses qui se conviennent entre elles, parce que le lien unit. Or, il n'y a pas plus de rapports de convenance entre les personnes qui descendent d'une même souche qu'entre les autres hommes, puisqu'elles ont de commun l'espèce et qu'elles diffèrent numériquement, comme les autres hommes. Donc la consanguinité n'est pas un lien.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est évident d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.) que non seulement les consanguins ont de commun la nature de l'espèce, mais encore la vertu propre de l'individu, qui passe de l'un en plusieurs autres, et qui fait quelquefois que le fils ressemble non seulement au père, mais au grand-père, ou aux parents éloignés, comme on le voit (De animalib. liv. 18, ac De gener. animal. liv. 4, chap. 3).

Objection N°3.

La propagation charnelle résulte, d'après Aristote (De gen. animal. liv. 2, chap. 19), du superflu de l'aliment. Or, ce superflu a plus de rapport avec les choses mangées auxquelles il ressemble substantiellement qu'avec celui qui les mange. Par conséquent puisqu'il n'y a pas de lien de consanguinité entre celui que le sperme fait naître et les choses mangées, il ne devrait pas non plus y avoir un lien de parenté entre celui qui naît de la génération charnelle et celui qui l'engendre.

Réponse à l'objection N°3 :

La convenance se considère plus selon la forme d'après laquelle une chose est en acte que selon la matière d'après laquelle elle est en puissance. Ainsi il est évident que le charbon a plus de rapport avec le feu qu'avec l'arbre d'où le bois a été tiré. De même l'aliment qui est déjà converti par la vertu nutritive en la substance de celui qui est nourri a plus de rapport avec ce dernier qu'avec la chose dont la nourriture a été prise. Mais cette raison serait concluante dans l'opinion de ceux qui disaient que toute la nature de la chose est la matière et que toutes les formes sont des accidents ; ce qui est faux.

Objection N°4.

Laban dit à Jacob (Gen. 29, 14) : Vous êtes mes os, vous êtes ma chair, en raison de la parenté qui existait entre eux. Cette proximité doit donc être appelée charnelle plutôt que consanguine.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce qui se change le plus prochainement en sperme, c'est le sang, comme le prouve Aristote (De animalib. liv. 15, scil. De generat. animal. liv. 1, chap. 18). C'est pour cela que le lien qui se contracte par la propagation charnelle est plus convenablement appelé un lien de consanguinité qu'un lien charnel. Et quand on dit que le parent de l'un est la chair de l'autre, c'est parce que le sang, qui est transformé en la semence d'un homme ou en fluide menstruel, est chair et os en puissance.

Objection N°5.

La propagation charnelle est commune aux hommes et aux animaux. Or, parmi les animaux le lien de la consanguinité ne se contracte pas d'après la propagation charnelle. Il ne doit donc pas non plus se contracter parmi les hommes.

Réponse à l'objection N°5 :

Il y a des auteurs qui disent que le lien de la consanguinité se contracte parmi les hommes par suite de la propagation charnelle, tandis qu'il n'en est pas de même parmi les animaux, parce que tout ce qui appartient véritablement à la nature humaine dans tous les hommes a existé dans le premier homme ; ce qui n'a pas lieu à l'égard des autres animaux. Mais d'après cela la consanguinité du

mariage ne pourrait jamais être dirimée. Cette hypothèse est réfutée (liv. 2, dist. 30, quest. 2, art. 1, et 1a pars, quest. 119, art. 1). — Il faut donc dire qu'il en est ainsi, parce que les animaux ne pas unis par la même amitié en raison de ce que plusieurs sont nés d'une même souche qui est prochaine, comme les sont les hommes, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Conclusion.

Puisque cette définition : la consanguinité est un lien contracté par la propagation charnelle entre des personnes qui descendent de la même souche, renferme et explique le genre, le sujet et le principe même de la consanguinité, on doit la regarder comme convenable.

Il faut répondre que d'après Aristote (Eth. liv. 12, chap. 11 et 12) toute amitié consiste dans une certaine communication. Et parce que l'amitié est un lien ou une certaine union, on donne pour ce motif à la communication qui est la cause de l'amitié le nom de lien. C'est pourquoi on donne à ceux qui sont unis sous un rapport une dénomination qui montre qu'ils sont pour ainsi dire liés les uns aux autres. Ainsi on appelle concitoyens ceux qui ont ensemble la même vie politique, compagnons d'armes ceux qui sont unis pour faire la guerre ; on donne aussi au même titre le nom de consanguins à ceux qui participent à la même vie naturelle. C'est pourquoi dans cette définition le mot lien exprime le genre de la consanguinité[1] ; le sujet est désigné par les personnes qui descendent de la même souche dont elle est le lien ; et le principe est indiqué par les mots propagation charnelle.

Article 2 : Distingue-t-on convenablement la consanguinité par des degrés et des lignes ?

54

Objection N°1.

Il semble que la consanguinité ne soit pas convenablement distinguée par des lignes et des degrés. Car on dit que la ligne de consanguinité est une collection de personnes qui descendent de la même souche, contenant divers degrés. Or, la consanguinité n'est rien autre chose qu'une collection de personnes de ce caractère. Donc la ligne de consanguinité est la même chose que la consanguinité, et comme rien ne doit être distingué par lui-même, il s'ensuit que la consanguinité n'est pas convenablement distinguée par les lignes.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette objection part de prémisses fausses. Car la consanguinité n'est pas une collection, mais une relation de certaines personnes entre elles, dont la réunion produit la ligne de consanguinité.

Objection N°2.

Une chose d'après laquelle se divise ce qui est commun ne peut entrer dans la définition de ce dernier. Or, le mot descendant entre dans la définition que nous avons donnée de la consanguinité. La consanguinité ne peut donc pas être divisée par la ligne des ascendants et des collatéraux.

Réponse à l'objection N°2 :

C'est la descente prise en général que l'on considère par rapport à toute espèce de ligne de consanguinité ; parce que la propagation charnelle d'où vient le lien de la consanguinité est une descente ; mais la charnelle qui produit la ligne des descendants est une descente particulière, c'est-à-dire la descente de la personne dont on cherche la consanguinité.

1 Ce mot désigne que les personnes sont du même sang : consanguinitas, quasi sanguinis unitas. †

Objection N°3.

La définition de la ligne c'est qu'elle existe entre deux points. Or, deux points ne font qu'un degré. Donc une ligne n'a qu'un seul degré, et par conséquent pour la même raison il semble qu'on ne doive pas diviser la consanguinité en lignes et en degrés.

Réponse à l'objection N°3 :

La ligne peut se considérer de deux manières. Quelquefois on la prend proprement pour la dimension elle-même qui est la première espèce de quantité continue. Alors la ligne droite ne contient que deux points en acte, ceux qui la terminent, mais elle en contient une infinité en puissance, et du moment que l'un d'eux est désigné en acte, la ligne est divisée et il en résulte deux lignes. D'autres fois la ligne se prend pour les choses qui sont disposées avec une certaine suite. En ce sens on assigne dans les nombres la ligne et la figure, selon que dans un nombre une unité se met après une unité. Dans cette ligne toute unité qui vient s'y adjoindre produit un degré. C'est ainsi qu'il en est de la ligne de consanguinité ; d'où il suit qu'une même ligne contient plusieurs degrés.

Objection N°4.

On définit le degré le rapport qui se trouve entre des personnes éloignées et d'après lequel on connaît la distance qui les sépare. Or, puisque la consanguinité est une proximité, la distance des personnes est trop opposée à la consanguinité pour être sa partie. On ne peut donc pas distinguer la consanguinité par des degrés.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme il ne peut y avoir ressemblance où il n'y a pas de diversité, de même il ne peut pas non plus y avoir proximité où il n'y a pas de distance. C'est pourquoi toute distance n'est pas opposée à la consanguinité, mais il n'y a que la distance qui exclut la proximité de la consanguinité.

Objection N°5.

Si la consanguinité se distingue et se connaît par des degrés, il faut que ceux qui sont du même degré soient également parents. Or, c'est faux : car le grand-oncle de quelqu'un et son petit-neveu sont au même degré et cependant ils ne sont pas également, d'après le droit (chap. Porrò et chap. Parentelæ 35, quest. 5). La consanguinité ne se distingue donc pas bien des degrés.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme on dit que la blancheur est plus grande de deux manières, en raison de l'intensité de cette qualité elle-même et en raison de l'étendue de la surface ; de même on dit la consanguinité est plus ou moins grande de deux manières, en intensité d'abord d'après la nature même de la consanguinité et ensuite en étendue pour ainsi dire. L'étendue de la consanguinité se mesure d'après les personnes entre lesquelles la propagation de consanguinité a lieu, et c'est de cette seconde manière que les degrés de consanguinité se distinguent. C'est pourquoi il arrive que de deux individus qui sont parents au même degré de consanguinité par rapport à une personne, l'un est plus parent que l'autre, si l'on considère la première espèce de consanguinité. Ainsi le père et le frère sont par rapport à un autre parents au premier degré de consanguinité, parce que de part ni d'autre il n'y a point de personne intermédiaire. Mais, cependant si l'on regarde l'intensité, elle est plus grande du père au fils que du frère au frère ; parce que les frères ne sont parents que parce qu'ils viennent du même père. C'est pourquoi plus on est proche du principe commun d'où vient la consanguinité et plus on est consanguin, quoiqu'on ne le soit pas à un degré plus rapproché. Ainsi le grand-oncle d'un individu est plus consanguin que son petit-neveu quoiqu'ils soient au même degré.

Objection N°6 :

Dans les choses ordonnées tout ce que l'on ajoute à l'une en produit une autre en degré, comme toute unité ajoutée produit une autre espèce de nombre. Or, une personne ajoutée à une autre personne ne produit pas toujours un autre degré de consanguinité ; puisque dans le même degré de consanguinité il y a le père et l'oncle qui est ajouté. Donc la consanguinité ne se distingue pas bien au moyen des degrés.

Réponse à l'objection N°6 :

Quoique le père et l'oncle soient au même degré par rapport à la racine de la consanguinité, parce qu'ils sont l'un et l'autre éloignés d'un degré de l'aïeul, cependant par rapport à celui dont on recherche la consanguinité ils ne sont pas au même degré, parce que le père est au premier degré et l'oncle ne peut être qu'au second où se trouve le grand-père.

Objection N°7.

Entre deux proches parents il y a toujours la même proximité de consanguinité ; parce que l'un des extrêmes est toujours également distant de l'autre, et réciproquement. Or, le degré de consanguinité ne se trouve pas toujours le même des deux côtés, puisque quelquefois l'un est parent au troisième et l'autre au quatrième degré. Donc on ne peut pas suffisamment connaître la proximité de la consanguinité au moyen des degrés.

Réponse à l'objection N°7 :

Deux personnes sont toujours éloignées l'une de l'autre à nombre de degré égal, quoique quelquefois elles ne soient pas éloignées à un nombre égal de degrés de leur principe commun, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Conclusion.

La consanguinité est convenablement désignée par les degrés et les lignes de ceux qui descendent d'un principe commun, ou qui remontent au même degré, ou qui sont collatéraux.

Il faut répondre que la consanguinité, comme nous l'avons dit (art. préc.), est une proximité fondée sur une communication naturelle selon l'acte de la génération d'après lequel la nature se propage. Ainsi, d'après Aristote (Eth. liv. 8, chap. 12), cette communication se fait de trois manières. L'une selon le rapport du principe avec ce qu'il produit, et c'est la consanguinité du père à l'égard du fils. D'où il dit que les parents aiment leurs enfants comme étant quelque chose d'eux-mêmes. L'autre résulte du rapport de l'effet avec le principe lui-même ; c'est la consanguinité du fils à l'égard du père. D'où il dit que les enfants aiment leurs parents, comme recevant d'eux l'existence. La troisième provient du rapport qu'ont entre eux ceux qui viennent d'un seul et même principe, comme on dit que les frères naissent des mêmes parents, suivant l'expression du philosophe. Et, parce que le mouvement du point produit la ligne et que par la propagation le père descend d'une certaine manière dans le fils, il s'ensuit qu'il y a trois lignes de consanguinité résultant de ces trois rapports. Ainsi on distingue la ligne des descendants selon le premier, la ligne des ascendants[1] selon le second, et la ligne collatérale selon le troisième. Mais parce que le mouvement de propagation ne s'arrête pas à un seul terme et qu'il va au-delà, il en résulte qu'il faut rechercher le père du père et le fils du fils, et ainsi de suite, et d'après ces divers mouvements on trouve ainsi divers degrés dans une même ligne. Comme le degré d'une chose est une partie de cette chose, le degré de proximité ne peut exister où il n'y a pas de proximité. C'est pourquoi l'identité et la trop grande distance détruisent le degré de consanguinité, parce que personne n'est proche à l'égard de soi-même,

1 Les ascendants et les descendants forment une même ligne qu'on appelle la ligne directe. Seulement elle est ascendante selon qu'elle comprend ceux de qui on est né, et elle es descendante selon qu'elle est formée par ceux à qui on a donné le jour. †

comme on ne peut pas non plus se ressembler. C'est pour cela qu'aucune personne ne produit par elle-même un degré, mais elle n'en produit un qu'autant qu'elle est comparée à une autre. — Toutefois il y a différentes manières de compter les degrés dans les différentes lignes. Car le degré de consanguinité dans la ligne des ascendants et des descendants se contracte par là même que l'une des personnes entre lesquelles le degré s'observe est née de l'autre. C'est pourquoi d'après la loi canonique et la loi civile la personne qui se présente au début de la génération, soit ascendante, soit descendante, est éloignée de celle qui vient ensuite, par exemple, de Pierre, d'un degré, comme le père et le fils ; celle qui se présente en second lieu est éloignée au second degré comme le petit-fils et le grand-père, et ainsi de suite[1]. Mais la consanguinité qui a lieu en ligne collatérale ne se contracte pas de ce que l'un est né de l'autre, mais parce que l'un et l'autre sont nés du même. C'est pourquoi le degré de consanguinité doit se compter dans cette ligne par rapport au principe unique d'où l'on est issu. — Mais à cet égard la loi canonique et la loi civile ne comptent pas de la même manière. Car la supputation légale considère des deux côtés la descente d'une souche commune, tandis que la loi canonique ne la considère que d'un côté, à savoir du côté où se trouve le plus grand nombre de degrés. Ainsi d'après la supputation légale le frère et la sœur sont au second degré, parce qu'ils sont distants l'un de l'autre de la souche commune de chacun un degré, et pour la même raison les enfants de deux frères sont distants les uns des autres au quatrième. Mais selon la supputation canonique les deux frères sont parents au premier degré, parce qu'ils ne sont éloignés ni de l'un ni l'autre de la souche commune que d'un degré, et le fils de l'un des frères est éloigné de l'autre frère au second degré, parce qu'ils sont éloignés de deux degrés de la souche commune. C'est pourquoi, d'après la supputation canonique, on est éloigné de quelqu'un à un degré supérieur d'autant de degrés qu'il est éloigné de chacun de ceux qui descendent de lui, et jamais moins, d'après ce principe : Propter quod unumquodque tale et illud magis. Ainsi, quoique d'autres personnes qui descendent d'une souche commune s'accordent avec quelqu'un en raison de cette souche, elles ne peuvent pas être plus proches à l'égard de celui qui descend d'un autre côté que son premier principe ne l'est par rapport à lui. Cependant quelquefois on est plus éloigné de quelqu'un qui descend d'un principe commun, qu'il ne l'est lui-même de son principe, parce que l'un peut être plus éloigné du principe commun que l'autre ; alors on doit compter les degrés de consanguinité d'après la distance la plus éloignée[2].

Article 3 : La consanguinité empêche-t-elle le mariage de droit naturel ?

54

Objection N°1.

Il semble que la consanguinité n'empêche pas le mariage de droit naturel. Car aucune femme ne peut être plus proche à l'égard d'un homme qu'Eve ne le fut à l'égard d'Adam qui dit d'elle (Gen. 2, 23) : Voilà l'os de mes os et la chair de ma chair. Or, Eve fut mariée à Adam. Donc aucune consanguinité n'empêche le mariage d'après la loi naturelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Eve, quoiqu'elle soit sortie d'Adam, ne fut cependant pas sa fille, parce qu'elle n'en sortit pas à la manière dont l'homme doit naturellement engendrer son semblable dans l'espèce, mais par l'opération divine. Car Dieu aurait pu de la côte d'Adam faire un cheval aussi bien qu'il a fait Eve.

1 En ligne directe il y a autant de degrés qu'il y a de générations ou de personnes, sans compter la souche. †

2 Le degré le plus éloigné emporte le plus proche : Gradus remotior trahit ad se remotiorem †

C’est pourquoi il n’y avait pas d’Eve à Adam les mêmes rapports naturels qu’il y a de la fille au père. Adam ne fut pas le principe naturel d’Eve, comme un père l’est de sa fille.

Objection N°2.

La loi naturelle est la même partout. Or, parmi les nations barbares on n’exclut pas du mariage les personnes qui sont unies par la consanguinité. Donc la consanguinité, pour ce qui est de la loi naturelle, n’empêche pas le mariage.

Réponse à l’objection N°2 :

Si les barbares s’unissent charnellement avec leurs parents, ceci ne provient pas de la loi naturelle, mais de l’ardeur de la concupiscence qui a obscurci en eux la loi de nature.

Objection N°3.

Le droit naturel est ce que la nature a appris à tous les animaux, comme on le dit au commencement des Digestes (liv. 1, ff De just. et jure). Or, les animaux s’unissent à leur propre mère. La loi naturelle ne demande donc pas qu’on éloigne une personne du mariage à cause de la consanguinité.

Réponse à l’objection N°3 :

On dit que l’union de l’homme et de la femme est de droit naturel, parce que la nature l’a enseignée aux animaux, mais elle l’a apprise de différentes manières aux divers animaux selon leurs différentes conditions. Or, l’union charnelle avec les parents déroge au respect qui leur est dû. Car comme la nature a inspiré aux parents la sollicitude de pourvoir à leurs enfants, de même elle inspire a inspiré aux enfants le respect pour les parents. Cependant elle n’a inspiré à aucun autre animal qu’à l’homme la sollicitude des enfants et le respect des parents pour un temps indéfini, mais elle a inspiré plus ou moins ces sentiments aux autres animaux suivant que les enfants sont plus ou moins nécessaires aux parents ou les parents aux enfants. Ainsi dans certains animaux les petits ont horreur de s’unir avec leur mère, tant qu’ils en conservent la connaissance et qu’ils ont pour elle un certain respect comme le rapporte Aristote (De anim. liv. 9, chap. 47) au sujet du chameau et du cheval. Et comme tout ce qu’il y a de bon dans les animaux se trouve naturellement réuni dans les hommes et y existe plus parfaitement, il en résulte que l’homme a naturellement horreur de s’unir charnellement non seulement à sa mère, mais encore à sa fille ; ce qui est moins contraire à la nature, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.). — De plus la consanguinité ne se contracte pas suite à la propagation de la chair dans les autres animaux comme dans les hommes, ainsi que nous l’avons dit (art. 1 ad 5). C’est pourquoi il n’y a pas de parité.

Objection N°4.

Le mariage n’est pas empêché par ce qui n’est pas contraire à l’un des biens du mariage. Or, la consanguinité n’est pas contraire à l’un des biens du mariage. Elle ne l’empêche donc pas.

Réponse à l’objection N°4 :

D’après ce que nous avons dit (dans le corps de l’article.) on voit évidemment de quelle manière la consanguinité des époux est contraire aux biens du mariage. Par conséquent ce raisonnement part d’une supposition fausse.

Objection N°5.

L’union des choses qui sont proches et qui se ressemblent davantage est meilleure et plus ferme. Or, le mariage est une union. Donc, puisque la consanguinité est une proximité, elle n’empêche pas le mariage, mais elle y porte plutôt.

Réponse à l'objection N°5 :

Il ne répugne pas que de deux unions l'une soit empêchée par l'autre ; ainsi où il y a identité, il n'y a pas ressemblance. De même le lien de la consanguinité peut empêcher l'union du mariage.

Mais c'est le contraire. Ce qui empêche le bien des enfants empêche aussi le mariage d'après la loi naturelle. Or, la consanguinité empêche le bien des enfants ; parce que, comme on le voit (Sent. 4, dist. 40) d'après les paroles de saint Grégoire (Regist. epist. 31, ad interrog. 6), nous savons par expérience que les enfants nés de ces mariages ne peuvent réussir. Donc la consanguinité empêche le mariage d'après la loi naturelle.

Ce qui appartient à la condition première de la nature humaine appartient aussi à la loi naturelle. Or, d'après la condition primitive de la nature humaine, on ne peut se marier avec son père et sa mère ; ce qui est rendu évident par ces paroles de la Genèse (2, 24) : Pour cela l'homme abandonnera son père et sa mère. Ce qui ne peut s'entendre de la cohabitation et ce qui doit par conséquent s'entendre de l'union du mariage. Donc la consanguinité empêche le mariage d'après la loi de nature.

Conclusion.

La consanguinité empêche le mariage de droit naturel relativement à certaines personnes, de droit divin par rapport à d'autres, et de droit humain par rapport à d'autres encore.

Il faut répondre que dans le mariage on dit qu'une chose est contraire à la loi de nature, quand elle rend le mariage inconvenant relativement à la fin pour laquelle il a été établi. Or, la fin absolue et première du mariage, c'est le bien des enfants. Ce bien est empêché par la consanguinité qui existe par exemple entre le père et la fille ou entre le fils et la mère. À la vérité, il n'est pas empêché au point qu'il soit totalement détruit, parce que la fille peut avoir un enfant de son père et elle pourrait avec lui le nourrir et l'instruire, et c'est en cela que consiste le bien de l'enfant, mais elle ne pourrait faire tout cela d'une manière convenable. Car c'est un désordre que la fille soit unie à son père par le mariage à titre de compagne pour lui donner des enfants et les élever, tandis qu'elle devrait en tout être soumise à son père, comme provenant de lui. C'est pourquoi la loi naturelle défend d'épouser son père et sa mère, et plutôt encore la mère que le père, parce que le respect dû aux parents est encore moins observé lorsque le fils épouse sa mère que lorsque le père épouse sa fille ; puisque la femme doit être soumise d'une certaine manière au mari. Mais la seconde fin absolue du mariage, c'est la répression de la concupiscence. On ne pourrait l'atteindre si l'on pouvait épouser toute espèce de parent. Car on donnerait à la concupiscence de grands éléments, si l'union charnelle n'était pas défendue entre les personnes qui doivent vivre dans la même maison. C'est pour ce motif que la loi divine défend d'épouser non seulement son père et sa mère, mais encore les autres parents avec lesquels on est obligé de vivre et qui doivent mutuellement conserver leur pudeur et leur modestie. La loi divine en donne cette cause quand elle dit (Lév. chap. 18) : Ne révélez pas la honte de celle-ci ou de celle-là ; parce que c'est votre propre honte. Par accident le mariage a pour fin d'unir les hommes et de multiplier leur amitié ; parce que l'homme est aux parents de son épouse ce qu'il est par rapport aux siens. C'est pour cela qu'on porterait préjudice à ce développement de l'amitié, si on épousait une femme avec laquelle on se trouverait déjà uni par le sang ; parce qu'il ne résulterait de ce mariage aucune amitié nouvelle pour personne. C'est ce qui fait que d'après les lois humaines et les canons de l'Église, il y a plusieurs degrés de consanguinité qui sont un empêchement au mariage. Ainsi il est évident d'après ce que nous avons dit que la consanguinité empêche le mariage de droit naturel relativement à certaines

personnes[1] qu'elle l'empêche de droit divin par rapport à d'autres et qu'il y en a aussi à l'égard desquelles elle l'empêche d'après le droit établi par les hommes.

Article 4 : Les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage ont-ils pu être déterminés par l'Église ?

54

Objection N°1.

Il semble que les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage n'aient pu être fixés par l'Église jusqu'au quatrième degré. Car il est dit (Matth. 19, 6) : Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. Or, Dieu a uni ceux qui se marient au quatrième degré de consanguinité ; car leur union n'est pas défendue par la loi divine. Ils ne doivent donc pas être séparés par une loi humaine.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme Dieu n'unit pas ceux qui s'unissent contrairement au précepte divin, de même il n'unit pas ceux qui s'unissent contrairement au précepte de l'Église, qui a la même force obligatoire qu'un précepte divin.

Objection N°2.

Le mariage est un sacrement comme le baptême. Or, il ne pourrait pas se faire d'après une loi de l'Église que celui qui s'approche du baptême ne reçût pas le caractère baptismal, si de droit divin il en était capable. Une loi de l'Église ne peut donc pas faire que le mariage n'existe pas entre ceux auxquels il n'est pas défendu de droit divin de se marier ensemble.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mariage n'est pas seulement un sacrement, mais il est encore un devoir naturel. C'est pourquoi il est plus soumis au gouvernement des ministres de l'Église que le baptême qui n'est qu'un sacrement. Car comme les contrats et les offices humains sont déterminés par les lois humaines, de même les contrats et les offices spirituels le sont par les lois de l'Église.

Objection N°3.

Le droit positif ne peut ni resserrer, ni étendre ce qui est naturel. Or, la consanguinité est un lien naturel qui, autant qu'il est en lui, est de nature à empêcher le mariage. L'Église ne peut donc pas par une loi faire qu'on puisse marier ou ne pas se marier, comme elle ne peut faire qu'on soit parent ou qu'on ne le soit pas.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique le lien de consanguinité soit naturel, cependant il n'est pas naturel que la consanguinité empêche l'union charnelle sinon à un certain degré, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi par ses règles l'Église ne fait pas qu'on soit ou qu'on ne soit pas parent[2], mais elle fait que l'union charnelle est licite ou illicite, selon les divers temps, à différents degrés de consanguinité.

1 Cet empêchement est de droit naturel, du moins pour le premier degré. Il y a des théologiens qui prétendent que la parenté en ligne directe est un empêchement de droit naturel à tous les degrés, mais l'opinion contraire nous semble plus probable. Le concile de Trente dit (sess. 24, chap. 5) : In secundo gradu nunquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam. †

2 Car on reste également parent dans tous les temps. †

Objection N°4.

Une loi de droit positif doit avoir une cause raisonnable, parce que c'est en raison de cette cause raisonnable qu'elle procède du droit naturel. Or, les causes que l'on donne au sujet du nombre des degrés ne paraissent point du tout raisonnables ; puisqu'elles n'ont aucun rapport avec leurs effets. Ainsi on dit que la consanguinité est défendue jusqu'au quatrième degré à cause des quatre éléments, jusqu'au sixième à cause des six âges du monde, jusqu'au septième, à cause des sept jours dans lesquels tout le temps s'écoule. Il semble donc que cette défense n'ait aucune valeur.

Réponse à l'objection N°4 :

Les raisons qu'on assigne sont plutôt données par manière de rapprochement et de convenance qu'à titre de cause et de nécessité.

Objection N°5.

Le même effet doit se rencontrer où est la même cause. Or, la cause pour laquelle la consanguinité empêche le mariage, c'est le bien des enfants, la répression de la concupiscence et la multiplication de l'amitié, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Ces choses sont également nécessaires dans tous les temps. Les mêmes degrés de consanguinité auraient donc pu empêcher le mariage en tout temps ; ce qui n'est pas vrai, puisque maintenant la consanguinité l'empêche jusqu'au quatrième degré, et autrefois c'était jusqu'au septième.

Réponse à l'objection N°5 :

On n'a pas dû défendre aux différentes époques les degrés de consanguinité pour la même cause ; par conséquent, ce qu'il est utile d'accorder en certain temps, il est avantageux de le défendre dans un autre.

Objection N°6.

Une seule et même union ne peut pas être un sacrement et un crime. Or, il en serait ainsi, si l'Église avait le pouvoir d'établir des nombres divers à l'égard des degrés qui empêchent le mariage. Par, exemple, si des personnes s'étaient mariées au cinquième degré, quand c'était défendu, cette union serait un crime, mais elle deviendrait ensuite un mariage véritable, du moment que l'Église aurait retiré sa défense. Le contraire pourrait aussi arriver, dans le cas où l'Église viendrait à interdire des degrés qu'elle avait auparavant permis. Il semble donc que la puissance de l'Église ne s'étende pas à cela.

Réponse à l'objection N°6 :

Une loi ne s'applique pas aux faits passés, mais aux faits à venir. Par conséquent, si l'on venait à défendre le cinquième degré qui est actuellement permis, ceux qui sont mariés au cinquième degré ne devraient pas être séparés. Car aucun empêchement qui survient après le mariage ne peut le dirimer. Ainsi l'union qui a été auparavant un mariage ne deviendrait pas par l'effet de la loi de l'Église un crime. De même si on permettait un degré qui est maintenant prohibé, cette union ne deviendrait pas une union matrimoniale d'après la loi de l'Église, en raison du premier contrat ; car ils pourraient se séparer s'ils le voulaient. Cependant ils pourraient se marier de nouveau, et alors ce serait une union.

Objection N°7.

Le droit humain doit imiter le droit divin. Or, d'après le droit divin qui est renfermé dans la loi ancienne, la défense ne portait pas également sur les degrés ascendants et descendants. Car sous la

loi ancienne il était défendu d'épouser la sœur de son père et non la fille de son frère. Il ne doit donc plu maintenant y avoir de défense à l'égard des neveux et des oncles.

Réponse à l'objection N°7 :

Dans la défense des degrés de consanguinité l'Église observe principalement la raison de l'amour. Et parce que cette raison n'est pas moindre à l'égard du neveu qu'à l'égard de l'oncle, mais qu'elle est même plus forte, parce que le père a plus d'attachement pour son fils que le fils pour son père, selon la remarque d'Aristote (Eth. liv. 8, chap. 12), elle a défendu également pour ce motif les degrés de consanguinité qui se rapportent aux oncles et aux neveux. Mais dans ces défenses la loi ancienne fait principalement attention à la cohabitation contre la concupiscence, et elle interdit le mariage aux personnes à l'égard desquelles l'accès se montrait plus facile à cause de leur cohabitation mutuelle. Or, il est plus ordinaire que la nièce cohabite avec l'oncle que la tante avec le neveu, parce que la fille est pour ainsi dire la même chose avec son père, puisqu'elle est une partie de lui ; tandis que la sœur n'est pas ainsi la même chose avec son frère, puisqu'elle n'est pas quelque chose de lui, mais qu'elle est plutôt née du même principe. C'est pourquoi il n'y avait pas la même raison pour défendre la nièce et la tante.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit à ses disciples (Luc, 9, 16) : Celui qui vous écoute m'écoute. Les préceptes de l'Église ont donc la même force que les préceptes de Dieu. Or, l'Église a quelquefois défendu et elle a quelquefois accordé des degrés que la loi ancienne n'a pas interdits. Ces degrés empêchent donc le mariage.

Comme les mariages des gentils étaient autrefois réglés par les lois civiles, de même ils le sont maintenant par les canons de l'Église. Or, autrefois la loi civile déterminait les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage et ceux qui ne l'empêchent pas. la même chose peut donc être faite maintenant par les lois de l'Église.

Conclusion.

L'Église peut par ses lois fixer les degrés de consanguinité qui empêchent le mariage, suivant que d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint qui l'éclaire elle le juge utile au genre humain.

Il faut répondre que selon les divers temps on trouve que la consanguinité a empêché le mariage à divers degrés. Ainsi au commencement du genre humain il n'y avait que le père et la mère avec lesquels on ne devait pas se marier ; parce qu'à cette époque il y avait peu d'hommes et qu'il fallait s'occuper tout particulièrement de la propagation de l'espèce humaine. On ne devait donc éloigner que les personnes qui étaient incapables de se marier par rapport à la fin principale du mariage qui est le bien des enfants, comme nous l'avons dit (art. préc.). Lorsque le genre humain se fut multiplié, la loi de Moïse excepta plusieurs personnes pour commencer à réprimer en elles la concupiscence. Ainsi, comme l'observe Moyse Maimonide (Dux errant, liv. 3, chap. 50 à med.), on défendit de se marier ensemble à toutes les personnes qui ont coutume d'habiter dans la même famille ; parce que si elles avaient pu avoir ensemble licitement des relations charnelles, cette liberté aurait vivement embrasé leurs passions. Mais la loi ancienne a permis d'autres degrés de consanguinité et même elle a prescrit d'une certaine manière à chacun d'épouser une femme de ses parentes pour qu'il n'y ait pas de confusion dans les successions ; parce qu'à cette époque le culte divin se propageait par la succession des familles. Mais sous la loi nouvelle, qui est la loi de l'esprit et de l'amour, on a défendu plusieurs degrés de consanguinité, parce que le culte de Dieu se répand et se multiplie par la grâce spirituelle et non par l'origine charnelle. Par conséquent, il faut que les hommes soient plus éloignés des choses charnelles et que, s'attachant aux spirituelles, l'amour se répande en eux de plus en plus. C'est pourquoi autrefois on empêchait le mariage jusqu'aux degrés de consanguinité les plus éloignés, afin que l'amitié naturelle s'étendît à un plus grand nombre par la consanguinité et

l’affinité. On l’avait étendu avec raison jusqu’au septième degré ; soit parce qu’au-delà on ne trouvait pas facilement le souvenir de la souche commune, soit parce que ce nombre était en rapport avec la grâce septiforme de l’Esprit-Saint. Mais ensuite, dans ces derniers temps, l’Église a restreint sa défense jusqu’au quatrième degré[1], parce qu’il était inutile et dangereux de défendre au-delà les degrés de consanguinité. C’était inutile, parce qu’à l’égard des parents plus éloignés, il n’y avait pas de rapports d’amitié plus étroits qu’avec des étrangers, la charité s’étant refroidie dans le cœur du plus grand nombre. C’était dangereux, parce que la concupiscence et la négligence l’emportant, on ne tenait pas assez compte de cette multitude si nombreuse de parents, et la défense qui portait sur les degrés les plus éloignés devenait ainsi une cause de damnation pour un plus grand nombre. Il a été assez convenable de restreindre cette défense jusqu’au quatrième degré ; soit parce que les hommes vivent ordinairement jusqu’à la quatrième génération, de manière que le souvenir de la parenté ne peut pas être effacé, ce qui fait dire à Dieu dans ses menaces qu’il punira les fautes des parents dans les enfants jusqu’à la quatrième génération (Ex. chap. 20) ; soit parce que dans chaque génération nouvelle le mélange du sang dont l’identité produit la consanguinité, se fait avec un sang étranger et il s’éloigne du premier en raison de ce qu’il se mélange avec un autre. Et parce qu’il y a quatre éléments et que chacun d’eux se mélange d’autant plus facilement qu’il est plus subtil, il s’ensuit que dans le premier mélange l’identité du sang s’évanouit quant au premier élément qui est le plus subtil, que dans le second elle s’évanouit quant au second, dans le troisième quant au troisième, et dans le quatrième quant au quatrième ; de telle sorte qu’après la quatrième génération l’union charnelle peut convenablement avoir lieu de nouveau.

54

1 Cette loi fut protée par le onzième concile de Latran en l’année 1215 (Decretal. liv. 4, chap. 8). C’est encore aujourd’hui le degré fixé par les lois de l’Église. †

QUESTION 55 : DE L'EMPÊCHEMENT D'AFFINITÉ

Question 55 : De l'empêchement d'affinité.....37
Article 1 : L'affinité résulte-t-elle du mariage d'un parent ?.....38
Article 2 : L'affinité subsiste-t-elle après la mort de l'homme ou de la femme ?.....39
Article 3 : Un commerce illicite est-il cause de l'affinité ?.....40
Article 4 : L'affinité est-elle produite par les fiançailles ?.....42
Article 5 : L'affinité est-elle cause de l'affinité ?.....43
Article 6 : L'affinité empêche-t-elle le mariage ?.....45
Article 7 : L'affinité a-t-elle des degrés par elle-même ?.....46
Article 8 : Les degrés d'affinité s'étendent-ils aussi loin que les degrés de consanguinité ?.....47
Article 9 : Le mariage contracté entre des personnes qui sont parentes par affinité ou par consanguinité doit-il être toujours dirimé ?.....48
Article 10 : Pour la séparation d'un mariage contracté entre des parents par affinité et par consanguinité doit-on procéder par voie d'accusation ?.....50
Article 11 : Pour la séparation d'un mariage contracté entre des personnes qui sont parentes par affinité et par consanguinité, doit-on procéder par témoins ?.....51

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement d'affinité.

À ce sujet onze questions se présentent :

1. L'affinité naît-elle du mariage [1]
2. Subsiste-t-elle après la mort de l'homme ou de la femme ?
3. Est-elle l'effet d'un commerce illicite ?
4. Résulte-t-elle des fiançailles ?
5. L'affinité est-elle cause de l'affinité ?
6. L'affinité empêche-t-elle le mariage ?[2]
7. L'affinité a-t-elle par elle-même des degrés ?
8. Ses degrés s'étendent-ils comme les degrés de consanguinité ?
9. Le mariage qui a lieu entre des personnes qui sont liées par la consanguinité et l'affinité doit-il toujours être dirimé par le divorce ?
10. Doit-on procéder par voie d'accusation pour dirimer ce mariage ?
11. Dans ce cas doit-on procéder par témoin ?

1 On définit l'affinité une sorte de parenté qu'une personne contracte avec les parents de celle qu'elle a connue charnellement ; d'où il suit que cet empêchement peut naître de l'usage du mariage ou d'un commerce illicite. †

2 Les théologiens sont partagés quand il s'agit de dire si cet empêchement est de droit divin ou de droit ecclésiastique pour le premier degré, mais nous croyons plus probable qu'il est de droit ecclésiastique, et que le pape peut en dispenser à tous les degrés. †

Article 1 : L'affinité résulte-t-elle du mariage d'un parent ?

55

Objection N°1.

Il semble que l'affinité ne résulte pas du mariage d'un parent. Car ce par quoi une chose a tel ou tel caractère l'a plus qu'elle. Or, une femme mariée n'est unie à quelqu'un par rapport à la consanguinité de son mari qu'en raison de ce dernier. Par conséquent, puisqu'elle ne contracte pas d'affinité à l'égard de son mari, elle n'en contracte donc pas non plus avec quelqu'un des parents de son mari.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la cause l'emporte sur l'effet, il n'est cependant pas toujours nécessaire que le même nom convienne à l'effet et à la cause. Car quelquefois ce qui est dans l'effet se trouve dans la cause, non de la même manière, mais d'une manière plus élevée. C'est pourquoi il ne convient pas à la cause et à l'effet sous le même rapport, comme on le voit à l'égard de toutes les causes qui agissent d'une manière équivoque. C'est ainsi que l'union de l'homme et de la femme l'emporte sur l'union de la femme avec les parents du mari. Cependant on ne doit pas lui donner le nom d'affinité, mais de mariage, qui est une certaine unité ; comme l'homme est identique à lui-même, tandis qu'il n'est pas parent à lui-même.

Objection N°2.

Quand il s'agit de choses qui sont séparées l'une de l'autre, si quelque chose vient à se joindre à l'une il ne faut pas pour cela qu'elle soit jointe à l'autre. Or, les consanguins sont séparés les uns des autres. Il n'est donc pas nécessaire, si une femme s'unit à un homme, qu'elle soit pour cela unie à tous ses parents.

Réponse à l'objection N°2 :

Les consanguins sont séparés d'une manière et unis d'une autre. En raison de leur union il arrive que la personne qui est unie à l'un se trouve unie d'une certaine manière à tous les autres ; mais à cause de la séparation et de l'éloignement il résulte que la personne qui est unie à l'un d'une manière est unie à l'autre d'une autre manière, soit par rapport au genre, soit par rapport au degré qui est différent.

Objection N°3.

Les relations naissent de certaines unions. Or, de ce qu'un homme a épousé une femme il n'en résulte aucune union pour les parents de cet homme. Il ne doit donc pas en résulter pour eux une relation d'affinité.

Réponse à l'objection N°3 :

La relation naît quelquefois du changement des deux extrêmes, comme la paternité et la filiation. Cette relation existe réellement dans l'un et l'autre. Quelquefois elle naît du changement de l'un d'eux seulement et cela arrive de deux manières.

1. Quand la relation naît du mouvement de l'un sans le mouvement de l'autre soit antérieur, soit concomitant, comme dans le créateur et dans la créature, dans le sensible et les sens, dans la science et son objet. Dans ce cas la relation existe dans l'un des extrêmes en réalité et elle n'existe dans l'autre que rationnellement.
2. La relation naît du mouvement de l'un sans un mouvement de l'autre qui soit actuellement existant, mais non sans mouvement antérieur.

C’est ainsi que l’égalité s’établit entre deux hommes par l’accroissement de l’un sans que l’autre augmente ou diminue ; mais, toutefois il est arrivé antérieurement à la taille qu’il a par un mouvement ou un changement. C’est pourquoi cette relation a un fondement réel dans les deux extrêmes. Et il en est de même de la consanguinité et de l’amitié. Car la relation de fraternité qui se produit entre un enfant qui naît et un autre qui est déjà avancé en âge, a lieu sans un mouvement qui existe actuellement de la part de ce dernier, mais en vertu d’un mouvement antérieur, c’est-à-dire de sa génération. Car il lui arrive alors d’être en possession de cette relation par suite du mouvement d’un autre. De même de ce qu’un individu descend par sa génération propre de la même souche qu’un homme, il en résulte pour lui une affinité avec la femme de ce dernier, sans qu’il se passe en lui aucun changement nouveau.

Mais au contraire. L’homme et la femme ne deviennent qu’une seule chair. Si donc l’homme tient selon la chair à tous ceux qui sont du même sang que lui, pour la même raison, la femme doit aussi leur être attachée.

C’est évident d’ailleurs d’après les témoignages cités dans le maître des sentences (Sent. 4, dist. 41).

Conclusion.

Comme la génération naturelle produit la consanguinité, de même le mariage et l’union charnelle produisent l’affinité entre les parents de l’homme et de la femme.

Il faut répondre que l’amitié naturelle est fondée sur une communication naturelle. Cette communication se fait de deux manières d’après Aristote (Eth. liv. 8, chap. 12) : d’une manière par la propagation de la chair, et de l’autre par l’union qui se rapporte à la propagation de la chair. D’où il ajoute que l’amitié de l’homme pour la femme est naturelle. De là il suit que comme une personne unie à une autre par la propagation de la chair produit un lien d’amitié naturelle, de même l’alliance qui se fait par l’union charnelle. Mais il y a cette différence que la personne unie à une autre par la propagation de la chair, comme le fils au père, devient participante de la même souche commune et du même sang. Ainsi le fils est uni aux parents par le même genre de lien que celui par lequel le père leur était uni ; c’est-à-dire par la consanguinité, quoique ce soit à un autre degré, parce qu’il est plus éloigné de la souche. Mais la personne unie par un rapport charnel ne devient pas participante de la même souche, elle lui est en quelque sorte adjointe extérieurement. C’est pourquoi il en résulte un autre genre de lien qu’on appelle l’affinité. C’est ce qu’exprime ce vers : Mutat nupta genus, sed generata gradus ; parce que par la génération de la personne se trouve dans le même genre de parenté, mais à un autre degré, au lieu que par l’union charnelle elle se trouve dans un autre genre de parenté.

Article 2 : L’affinité subsiste-t-elle après la mort de l’homme ou de la femme ?

55

Objection N°1.

Il semble que l’affinité ne subsiste pas après la mort de l’homme ou de la femme entre les parents de l’un et de l’autre. Car l’effet cesse quand la cause cesse. Or, l’affinité a eu pour cause le mariage qui cesse après la mort du mari, parce que, suivant l’expression de l’Apôtre (Rom. chap. 7), la femme est dégagée de sa loi. Cette affinité ne subsiste donc plus.

Réponse à l’objection N°1 :

L’union du mariage produit l’affinité non seulement en raison de ce qu’on est uni actuellement, mais en raison de ce qu’on l’a été auparavant.

Objection N°2.

La consanguinité produit l’affinité. Or, la consanguinité de l’homme cesse par sa mort à l’égard de ses parents. Donc l’affinité de la femme cesse aussi à leur égard.

Réponse à l’objection N°2 :

La consanguinité n’est pas la cause la plus prochaine de l’affinité, mais l’union avec un parent, et non seulement l’union qui existe, mais celle qui a existé. C’est pour cela que cette raison n’est pas concluante.

Mais au contraire. L’affinité est l’effet de la consanguinité. Or, la consanguinité est un lien perpétuel tant que les personnes vivent. Donc l’affinité aussi, et par conséquent l’affinité n’est pas détruite, du moment que le mariage est détruit par la mort d’un tiers.

Conclusion.

Puisque l’affinité ne provient pas de ce que les personnes sont unies, mais de ce qu’elles ont été, elle n’est pas détruite par la mort de l’homme ou de la femme.

Il faut répondre qu’une relation cesse d’exister de deux manières : d’une manière par la corruption du sujet, et de l’autre par la soustraction de sa cause, comme la ressemblance cesse d’exister, quand l’un de ceux qui se ressemblaient vient à mourir, ou quand la qualité qui était cause de la ressemblance vient à disparaître. Or, il y a des relations qui ont pour cause l’action ou la passion, ou le mouvement, comme le dit Aristote (Met. liv. 5, text. 20). Parmi ces relations il y en a qui résultent du mouvement selon qu’une chose est mue en acte, comme la relation qui existe entre le moteur et ce qui est mû. D’autres résultent de l’aptitude au mouvement, comme le moteur et le mobile, ou le seigneur et le serf. Enfin d’autres proviennent de ce qu’une chose a été mue auparavant, comme le père et le fils. Car ils n’ont pas de rapport entre eux en raison de l’acte présent de la génération, mais en raison de ce que l’un a été auparavant engendré par l’autre. L’aptitude au mouvement et le mouvement présent passe, mais le mouvement passé est perpétuel, parce que ce qui a été fait ne cesse jamais d’avoir été fait. C’est pourquoi la paternité et la filiation ne sont jamais détruites par la soustraction de la cause, mais seulement par la perte du sujet, c’est-à-dire de l’un des extrêmes. On doit donc en dire autant de l’affinité qui résulte de ce qu’on a été uni et non de ce qu’on l’est. Elle ne s’éteint donc pas tant que les personnes avec lesquelles on l’a contractée subsistent, quoique la personne en raison de laquelle on l’a contractée ne subsiste plus.

Article 3 : Un commerce illicite est-il cause de l’affinité ?

55

Objection N°1.

Il semble qu’un commerce illicite ne soit pas cause de l’affinité. Car l’affinité est une chose honnête. Or, les choses honnêtes ne proviennent pas de ce qui est déshonnête. Par conséquent, un commerce déshonnête ne peut pas être cause de l’affinité.

Réponse à l’objection N°1 :

Dans un commerce illicite il y a quelque chose de naturel qui est commun à la fornication et au mariage, et à cet égard il est cause de l’affinité. Il s’y trouve aussi quelque chose de désordonné

d'où il diffère du mariage, et à cet égard il n'est pas cause de l'affinité. Pour cette raison, l'affinité reste honnête, bien que sa cause ne le soit pas d'une certaine façon.

Objection N°2.

Là où il y a de la consanguinité, il ne peut pas y avoir d'affinité ; car l'affinité est une relation entre personnes qui sans lien de sang et qui résulte d'un commerce charnel. Or, si un commerce illicite était une cause d'affinité, il arriverait parfois qu'un homme contracterait l'affinité avec ses parents par le sang et avec lui-même ; par exemple quand un homme est coupable d'inceste avec une parente par le sang. Il semble donc que l'affinité ne soit pas causée par un commerce illicite.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'y a pas de raison pour laquelle des relations diverses ne devraient pas être dans le même sujet en raison de choses différentes. Par conséquent, il peut y avoir de l'affinité et de la consanguinité entre deux personnes, non seulement à cause d'un commerce illicite mais aussi à cause d'un licite ; par exemple si un de mes parents par le sang du côté de mon père se marie à un parent par le sang du côté de ma mère. C'est pour cette raison que dans la définition les mots « qui n'ont aucun lien de sang » s'appliquent à l'affinité en tant que telle. Il ne s'ensuit pas qu'un homme qui a un commerce avec un de ses parents par le sang contracte l'affinité avec lui, puisque l'affinité, comme la consanguinité, requiert une diversité de sujets, comme le fait la ressemblance.

Objection N°3.

Un commerce illicite est soit selon la nature soit opposé à la nature. Or, l'affinité n'est pas causée par un commerce illicite opposé à la nature, comme le droit l'a déterminé (chap. Extraordinaria, 35, quest. 3). Par conséquent, elle n'est pas non plus causée par un commerce illicite selon la nature.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans une union non naturelle il n'y a pas de mélange de semences qui rende possible la génération ; un tel commerce ne cause donc pas l'affinité.

Mais c'est le contraire. Celui qui s'est uni à une prostituée ne fait qu'un corps avec elle (1 Cor. 6, 16) dit saint Paul. Or, c'est la raison pour laquelle le mariage est cause de l'affinité. Un commerce illicite en fait donc autant pour la même raison.

Un commerce illicite est la cause de l'affinité, comme on le voit par la définition de l'affinité, laquelle est la suivante : L'affinité est une relation entre personnes sans lien de sang et qui résulte d'un commerce charnel. Or, il y a une union charnelle, même dans un commerce illicite. Par conséquent, un commerce illicite est cause de l'affinité.

Conclusion.

Tout commerce illicite, dans lequel quelqu'un participe à une union charnelle, est cause de l'affinité, de même que le commerce licite du mariage.

Il faut répondre que, selon Aristote (Eth. liv. 8, chap. 12), l'union du mari et de la femme est dite naturelle, principalement à cause de la procréation des enfants, et ensuite à cause de la communauté de travaux ; la première de ces raisons appartient au mariage en raison de l'union charnelle, quant à l'autre, elle appartient aussi au mariage dans la mesure où il est une association ayant pour but une vie commune. Or, on trouve la première dans toute union charnelle où il y a un mélange de semences, puisqu'une telle union peut être productrice d'enfants, mais la seconde peut être manquante. Par conséquent, puisque le mariage est cause de l'affinité, dans la mesure où il était un

mélange charnel, il s'ensuit qu'un commerce illicite cause l'affinité dans la mesure où elle a un rapport avec l'union charnelle.

Article 4 : L'affinité est-elle produite par les fiançailles ?

55

Objection N°1.

Il semble qu'aucune affinité ne puisse résulter des fiançailles. Car l'affinité est un lien perpétuel. Or, les fiançailles sont quelquefois rompues. Elles ne peuvent donc pas produire l'affinité.

Réponse à l'objection N°1 :

Les fiançailles ne produisent pas ce genre d'affinité qu'on appelle honnêteté publique, par elles-mêmes, mais en raison du but auquel elles se rapportent. C'est pourquoi comme le mariage est un lien perpétuel, de même ce mode d'affinité l'est aussi.

Objection N°2.

Si l'hymen est pénétré sans que l'acte soit consommé, l'affinité n'est pas contractée. Or, ceci ressemble beaucoup plus à l'union charnelle qu'aux fiançailles. Par conséquent, les fiançailles ne sont pas cause de l'affinité.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans l'union charnelle, l'homme et la femme deviennent une même chair par le mélange des semences. Pour cette raison, ce n'est pas chaque invasion ou pénétration de l'hymen qui est cause qu'on contracte l'affinité, mais uniquement parce qu'il s'ensuit un mélange de semences. Or, le mariage produit l'affinité non seulement à cause du commerce charnel, mais encore en raison de l'association conjugale, à l'égard de laquelle le mariage est selon la nature. Par conséquent, l'affinité résulte du contrat de mariage lui-même exprimé de verba de præsenti et avant sa consommation, et de la même manière résulte ici des fiançailles, qui est une promesse d'association conjugal, quelque chose qui ressemble à l'affinité, à savoir l'empêchement d'honnêteté publique.

Objection N°3.

Dans les fiançailles, il n'y a qu'une promesse de se marier plus tard. Or, quelquefois on promet de se marier et il n'en résulte aucune affinité, par exemple si on fait cette promesse avant l'âge de sept ans, ou si la promesse de se marier plus tard est faite à une femme par quelqu'un qui a un empêchement perpétuel qui le rend impuissant, ou si cette promesse est faite entre des personnes auxquelles le mariage est devenu défendu par un vœu de toute autre manière. Les fiançailles ne peuvent donc pas être cause de l'affinité.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les empêchements qui rendent les fiançailles nulles, ne permettent pas qu'il résulte une affinité de la convention de mariage qui a été faite. Par conséquent si les fiançailles sont contractées de fait par quelqu'un qui n'a pas l'âge, ou qui a fait le vœu solennel de continence, ou qui est lié par un autre empêchement, il n'en résulte pas d'affinité ; parce que les fiançailles sont nulles et qu'elles ne produisent aucune espèce d'affinité. Cependant, si un mineur, qui a des difficultés à cause d'une insensibilité ou d'un maléfice, et ayant un empêchement perpétuel, se fiançait avant l'âge de puberté et après l'âge de sept ans, avec une femme de son âge, un tel contrat entraînerait l'empêchement d'honnêteté publique ; parce que, à cet âge, l'empêchement ne serait pas en acte, puisque le garçon qui est insensible est également impuissant en ce qui concerne l'acte en question.

Mais ce qui est contraire, c'est que le pape Alexandre (chap. Ad audientiam, De Sponsal. et matrim.) a défendu à une femme de se marier avec un homme parce qu'elle avait été fiancée à son frère ; ce qui ne serait pas, si l'affinité se contractait par les fiançailles. Donc, etc.

Conclusion.

Puisque dans les fiançailles on promet seulement de se marier, on ne contracte pas par là d'affinité ; mais il en résulte seulement quelque chose qui ressemble à l'affinité, c'est-à-dire à un lien d'honnêteté publique.

Il faut répondre que comme les fiançailles n'ont pas la nature parfaite du mariage, mais qu'elles sont par rapport à lui une certaine préparation ; de même il n'en résulte pas d'affinité comme du mariage, mais quelque chose qui ressemble à l'affinité. C'est ce qu'on appelle le lien d'honnêteté publique[1], qui est un empêchement de mariage comme l'affinité et la consanguinité et aux mêmes degrés. On le définit : une proximité qui provient des fiançailles et qui tire sa force de l'institution de l'Église qui l'a établi pour une raison de décence ou d'honnêteté. D'où l'on voit évidemment la raison du nom qu'on lui donne et la cause de son existence, parce que l'Église n'a établi cet empêchement que par bienséance.

Article 5 : L'affinité est-elle cause de l'affinité ?

55

Objection N°1.

Il semble que l'affinité soit également cause de l'affinité. Car le pape Jules dit (ut hab. chap. Et hoc quoque, 35, quest. 3) : Que personne n'épouse la parente de sa femme. Et plus loin (chap. suiv. Porrò duorum, ibid.) il est dit que le même homme ne peut pas épouser l'une après l'autre les deux femmes de ses cousins. Or, il n'en est ainsi qu'en raison de l'affinité. L'affinité est donc cause de l'affinité.

Réponse à l'objection N°1 :

Le parent consanguin d'une femme devient pour un homme parent par affinité dans le premier genre et sa femme l'est au second. Ainsi l'homme venant à mourir, celui qui était parent par affinité ne peut épouser sa veuve à cause du second genre d'affinité. De même si on épouse une veuve, le consanguin de son premier mari, qui est parent par affinité avec la femme du premier genre, devient parent par affinité avec son second mari au second genre, et la femme de ce consanguin, qui est parente par affinité avec son second mari au troisième genre. Et parce que ce troisième genre était défendu à cause de l'honnêteté plutôt qu'à cause de l'affinité, le Droit dit pour ce motif (chap. Porrò duorum, chap. 35, quest. 3) : le même homme ne peut épouser l'une après l'autre les deux femmes de ces cousins ; l'empêchement d'honnêteté publique s'y oppose. Mais cette défense n'existe plus.

Objection N°2.

L'union charnelle unit comme la propagation charnelle ; parce que les degrés de consanguinité et d'affinité se comptent également. Or, la consanguinité et cause de l'affinité. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la conjonction charnelle unisse, elle ne produit cependant pas le même genre d'union.

1 Cet empêchement peut venir de deux causes : ou de fiançailles valides, ou d'un mariage contracté qui n'a point été consommé. L'empêchement d'honnêteté publique qui résulte des fiançailles n'a lieu entre les fiancés et leurs parents légitimes ou illégitimes qu'au premier degré. Mais quand il naît d'un mariage contracté et non consommé, il s'étend jusqu'au quatrième degré inclusivement (concil. Trid. sess. 24, De reform. matrim. chap. 5). †

Objection N°3 :

Les choses qui sont les mêmes par rapport à une troisième, sont les mêmes entre elles. Or, l'épouse d'un homme devient également attachée à tous les parents de son mari. Donc tous les parents de son mari deviennent aussi une même chose avec tous ceux qui touchent à la femme par affinité ; et par conséquent l'affinité est cause de l'affinité.

Réponse à l'objection N°3 :

L'épouse d'un homme acquiert la même proximité à l'égard des parents consanguins de son époux quant au même grade, mais non quant au même genre de parenté. Mais parce que les raisons que l'on donne en faveur de la thèse contraire semblent montrer qu'il ne résulte aucun lien de l'affinité, il faut y répondre dans la crainte que la défense que l'Église a faite autrefois ne paraisse déraisonnable.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Si l'affinité est cause de l'affinité, un homme qui a une liaison avec deux femmes ne peut se marier à aucune des deux, parce qu'alors l'une serait liée à l'autre par affinité. Or, ceci est faux. L'affinité n'est donc pas cause de l'affinité.

Réponse à l'objection N°4 :

Une femme ne contracte pas d'affinité du premier genre avec l'homme avec qui elle s'est unie charnellement, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article) ; pour cette raison elle ne contracte pas d'affinité du second genre avec une autre femme connue par le même homme ; et par conséquent, si un homme se marie avec une de ces femmes, l'autre ne contracte pas d'affinité du troisième genre avec lui. Ainsi, les lois des temps anciens n'interdisaient pas au même homme de se marier successivement à deux femmes connues par le même homme.

Objection N°5.

Si l'affinité naissait de l'affinité, celui qui se marie avec une veuve deviendrait parent par affinité avec tous les parents de son premier mari, à l'égard desquels elle est parente de cette manière. Mais il ne peut en être ainsi ; parce qu'il deviendrait parent principalement avec le mari défunt. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme un homme n'est pas parent par affinité avec sa femme au premier genre, de même il ne devient pas parent par affinité avec le second mari de la même femme au second genre. Et par conséquent cette raison n'est pas concluante.

Objection N°6.

La consanguinité est un lien plus fort que l'affinité. Or, les parents consanguins de la femme ne deviennent pas parents par affinité avec les parents consanguins du mari. Donc les parents par affinité de la femme leur deviennent encore moins parents par affinité et par conséquent la même chose qu'auparavant.

Réponse à l'objection N°6 :

Une personne ne m'est unie par l'intermédiaire d'une autre qu'en raison de ce qu'elle lui est adjointe. Ainsi par l'intermédiaire d'une personne qui m'est parente par affinité, une personne ne me devient parente qu'autant qu'elle est adjointe à cette femme ; ce qui ne peut arriver que par la propagation charnelle quand cette personne est née d'elle, ou par l'union matrimoniale qu'elle a contractée avec elle. De ces deux manières il en résultait par l'intermédiaire de cette femme une

proximité qui était défendue par les anciens canons. Ainsi son fils, même celui qu'elle avait eu d'un autre mari, me devenait parent par affinité dans le même genre, mais à un autre degré, comme on le voit d'après la règle que j'ai donnée auparavant. De plus son second mari me devenait parent par affinité dans le second genre. Mais les autres parents par consanguinité de cette femme ne lui sont pas adjoints. C'est elle qui leur est adjointe, comme à son père et à sa mère, selon qu'elle procède d'eux, ou comme à ses frères, selon qu'ils existent d'après le même principe. Ainsi le frère de celui qui m'était parent par affinité ou son père ne me devenait pas parent par affinité dans un genre quelconque.

Conclusion.

L'affinité ne produit pas l'affinité.

Il faut répondre qu'il y a deux manières dont une chose procède d'une autre. L'une d'après laquelle une chose procède selon la ressemblance de l'espèce, comme un homme en engendre un autre ; l'autre d'après laquelle procède ce qui n'est pas semblable dans l'espèce. Cette manière de procession aboutit toujours à une espèce inférieure, comme on le voit à l'égard de tous les agents équivoques. Toutes les fois que le premier mode de procession se renouvelle, l'espèce reste toujours la même ; par exemple si un homme en engendre un autre par l'acte de la puissance génératrice, celui-ci en engendrera aussi un autre et ainsi de suite. Comme le second mode produit une autre espèce la première fois qu'on l'applique, il en produit de même une autre chaque fois qu'on le renouvelle. C'est ainsi que par le mouvement la ligne et non un autre point procède du point, parce que le point mis en mouvement produit la ligne ; et de la ligne mue comme telle ne procède pas la ligne, mais la surface, et de la surface du corps, et de cette manière il ne peut plus y avoir d'autre procession au-delà. Or, nous trouvons dans la manière dont la parenté procède ces deux modes d'après lesquels le lien est produit. L'un a lieu par la propagation charnelle, et il produit toujours la même espèce de parenté ; l'autre se produit par l'union du mariage et il aboutit à une autre espèce dès le principe. C'est ce qui est évident, puisque la personne mariée à un parent par consanguinité ne devient pas parente par consanguinité, mais par affinité. Par conséquent si ce mode de procréer se renouvelle, il n'y aura pas d'affinité, mais un autre genre de proximité. Ainsi la personne qui se marie à quelqu'un qui lui est parent par affinité, n'est pas parente par affinité, mais il en résulte un second genre de proximité qu'on appelle un second genre d'affinité. De plus si on se marie avec quelqu'un qui est parent par affinité au second genre, on ne lui sera pas ainsi parent au second genre, mais au troisième, comme on le voit d'après le vers cité plus haut : Mutat nupta genus (art. 1). Ces deux genres étaient autrefois défendus à cause du lien d'honnêteté publique plutôt qu'à cause de l'affinité ; parce qu'ils n'ont pas ce qui constitue véritablement l'affinité, comme cette proximité que l'on contracte par suite des fiançailles. Mais cette défense a maintenant cessé, et il n'y a plus de défendu que le premier degré d'affinité dans lequel consiste l'affinité véritable[1]. [Q56-5] ;

Article 6 : L'affinité empêche-t-elle le mariage ?

55

Objection N°1.

Il semble que l'affinité n'empêche pas le mariage. Car rien n'empêche le mariage que ce qui lui est contraire. Or, l'affinité n'est pas contraire au mariage puisqu'elle en est l'effet. Elle ne l'empêche donc pas.

1 Ainsi d'après cette maxime, affinitas non parit affinitatem, les deux frères peuvent épouser les deux sœurs, le père et le fils peuvent épouser la mère et la fille, un homme peut épouser successivement les veuves de deux frères, etc. †

Réponse à l'objection N°1 :

L'affinité n'est pas contraire au mariage d'où elle résulte, mais elle est contraire au mariage qui devrait se contracter avec une parente par affinité, en ce qu'elle empêche la multiplication de l'amitié et la répression de la concupiscence qu'on cherche par le moyen du mariage.

Objection N°2.

La femme devient par le mariage une chose du mari. Or, les parents par consanguinité du défunt succèdent à ses biens. Ils peuvent donc avoir par succession sa femme par rapport à laquelle subsiste cependant l'affinité, comme nous l'avons montré (art. préc.). L'affinité n'empêche donc pas le mariage.

Réponse à l'objection N°2 :

Les biens que l'homme possède ne deviennent pas une même chose avec lui, comme la femme ne fait avec lui qu'une même chair. Par conséquent comme la consanguinité empêche le mariage, ou l'union avec l'homme selon la chair, de même elle empêche l'union avec la femme de l'homme.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Lév. 18, 8) : Vous ne révélerez pas la turpitude de l'épouse de votre père. Or, elle n'est parente que par affinité. Donc l'affinité empêche le mariage.

Conclusion.

L'affinité qui précède le mariage dirime non seulement celui qui doit être contracté, mais encore celui qui l'est.

Il faut répondre que l'affinité qui précède le mariage empêche celui qui doit être contracté, et dirime celui qui est contracté pour la même raison que la consanguinité. Car, comme il y a nécessité de cohabiter ensemble pour ceux qui sont parents par consanguinité, de même pour ceux qui le sont par affinité, et comme il y a un lien d'amitié entre les premiers, de même entre les seconds. Mais si l'affinité survient après le mariage[1] elle ne peut le dirimer, comme nous l'avons dit (quest. 50, art. 7). [Q59-3] ;

Article 7 : L'affinité a-t-elle des degrés par elle-même ?

55

Objection N°1.

Il semble que l'affinité ait aussi des degrés par elle-même. Car il appartient à toute proximité de recevoir des degrés par elle-même. Or, l'affinité est une proximité. Donc elle a des degrés par elle-même sans les degrés de consanguinité d'où elle résulte.

Réponse à l'objection N°1 :

Les degrés de proximité ne peuvent se considérer que selon le mouvement ascendant et descendant de la propagation à laquelle l'affinité ne se rapporte que par l'intermédiaire de la consanguinité. C'est pourquoi l'affinité n'a pas de degrés par elle-même, mais elle a des degrés pris d'après les degrés de consanguinité.

1 L'affinité résulte alors du commerce illicite de l'un ou de l'autre époux. Elle ne dissout pas le mariage, mais elle prive la partie coupable du droit de demander à l'autre le devoir conjugal, sanas la dispenser toutefois de l'obligation de le rendre quand la partie innocente l'exige. †

Objection N°2.

Le Maître des sentences dit (Sent. 4, dist. 41) que le fils d'un second mariage ne peut manquer de partager l'affinité du premier mari. Or, il n'en serait pas ainsi si le fils d'une parente par affinité n'était aussi parent par affinité. L'affinité a donc par elle-même des degrés, comme la consanguinité.

Réponse à l'objection N°2 :

Le fils d'une parente par affinité, né d'un autre mariage, n'était pas autrefois appelé parent par affinité, absolument parlant, mais pour ainsi dire par accident. Ainsi on défendait le mariage à son égard plutôt à cause de l'empêchement d'honnêteté publique, qu'à cause de l'affinité. Mais à ce point de vue également cette défense n'existe plus.

Mais au contraire. L'affinité résulte de la consanguinité. Donc, tous les degrés d'affinité résultent aussi des degrés de consanguinité, et par conséquent elle n'a pas de degrés par elle-même.

Conclusion.

La distinction des degrés convient à la consanguinité par elle-même, mais elle ne convient à l'affinité que par l'intermédiaire de la consanguinité, de manière que les degrés d'affinité que l'on a avec la femme se comptent d'après les degrés de consanguinité qu'on a avec le mari.

Il faut répondre qu'une chose ne se divise d'une manière absolue qu'en raison de ce qui lui convient selon son genre, comme l'animal se divise en raisonnable et irraisonnable et non en blanc et noir. Or, la propagation de la chair se rapporte par elle-même à la consanguinité, parce que c'est d'elle que le lien de consanguinité se contracte immédiatement ; mais elle ne se rapporte à l'affinité que par l'intermédiaire de la consanguinité qui en est la cause. Ainsi puisque les degrés de proximité se distinguent au moyen de la propagation de la chair, la distinction des degrés convient par elle-même et immédiatement à la consanguinité, mais elle ne convient à l'affinité que par l'intermédiaire de la consanguinité. C'est pourquoi pour trouver les degrés d'affinité il y a cette règle générale, c'est qu'on a à l'égard de la femme autant de degrés d'affinité que l'on a de degrés de consanguinité avec son mari[1].

Article 8 : Les degrés d'affinité s'étendent-ils aussi loin que les degrés de consanguinité ?

55

Objection N°1.

Il semble que les degrés d'affinité ne s'étendent pas aussi loin que les degrés de consanguinité. Car le lien d'affinité est moins fort que celui de consanguinité, puisque l'affinité résulte de la consanguinité sans être de la même espèce, comme d'une cause équivoque. Or, plus un lien est fort et plus il dure longtemps. Donc le lien de l'affinité ne s'étend pas à autant de degrés que la consanguinité.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette infériorité du lien d'affinité par rapport à celui de consanguinité produit à la vérité une différence pour le genre de proximité, mais non pour les degrés. C'est pourquoi cette raison ne revient pas à la question.

1 Les degrés d'affinité se comptent absolument de la même manière que les degrés de consanguinité. †

Objection N°2.

Le droit humain doit imiter le droit divin. Or, d'après le droit divin il y avait des degrés de consanguinité qui étaient défendus sans que l'affinité au même degré fût un empêchement : comme on le voit à l'égard de la femme du frère que l'on pouvait épouser, après la mort de son mari quoiqu'on ne pût pas épouser sa propre sœur. Donc maintenant aussi les prohibitions ne doivent pas être égales pour l'affinité et la consanguinité.

Réponse à l'objection N°2 :

Le frère ne pouvait épouser la femme de son frère défunt que dans un cas, quand il mourrait sans enfant pour lui donner des descendants ; ce qui était requis à cette époque où le culte religieux se développait par la propagation de la chair ; ce qui n'a pas lieu maintenant. Par conséquent, il est évident qu'il ne l'épousait pas pour ainsi dire en son propre nom, mais pour suppléer en quelque sorte au défaut de son frère.

Mais au contraire. Une personne m'est parente par affinité par là même qu'elle est unie à quelqu'un qui m'est parent par consanguinité. Donc à tous les degrés où l'homme m'est parent par consanguinité, sa femme m'est parente par affinité au même degré, et par conséquent les degrés d'affinité doivent être aussi nombreux que les degrés de consanguinité.

Conclusion.

Puisque les degrés d'affinité se prennent d'après les degrés de consanguinité, il faut qu'il y ait autant de degrés d'affinité qu'il y a de degrés de consanguinité.

Il faut répondre que par là même que les degrés d'affinité se prennent d'après les degrés de consanguinité, il faut qu'il y ait autant de degrés d'affinité qu'il y a de degrés de consanguinité[1]. Mais, cependant comme l'affinité est un lien moins étroit que la consanguinité, on a obtenu autrefois et on obtient maintenant dispense plus facilement des degrés éloignés d'affinité que des degrés éloignés de consanguinité.

Article 9 : Le mariage contracté entre des personnes qui sont parentes par affinité ou par consanguinité doit-il être toujours dirimé ?

55

Objection N°1.

Il semble que le mariage qui a été contracté entre des personnes qui sont parentes par affinité ou par consanguinité ne doive pas toujours être dirimé par le divorce. Car, que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni (Matth. 19, 6). Par conséquent puisqu'on croit que Dieu fait ce que fait l'Église qui unit quelquefois sans le savoir ceux qui sont ainsi parents, il semble que si la chose arrive ensuite à sa connaissance on ne doive pas les séparer.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique l'Église soit appuyée par le don et l'autorité de Dieu, néanmoins selon qu'elle est une société d'hommes il résulte que dans ses actes il y a quelque chose des imperfections humaines qui n'est pas divin. C'est pourquoi l'union qui se fait à la face de l'Église qui ignore l'empêchement n'est pas inséparable d'après l'autorité divine, mais elle a été faite contrairement à cette autorité par

1 D'après le droit actuel, l'affinité en ligne directe est un empêchement dirimant qui s'étend jusqu'à l'infini, comme la consanguinité ; il s'étend jusqu'au quatrième degré inclusivement en ligne collatérale quand l'affinité est légitime, et jusqu'au deuxième degré seulement quand l'affinité provient d'un commerce illicite. †

l'erreur des hommes. Cette erreur étant une erreur de fait, elle excuse du péché tant qu'elle subsiste. C'est pour cela que quand l'empêchement arrive à la connaissance de l'Église elle doit séparer cette union.

Objection N°2.

Le lien du mariage est plus favorable que celui de la propriété. Or, par la prescription d'un long temps on acquiert la propriété d'une chose dont on n'était pas le maître. Donc le mariage est ratifié par la durée, quoiqu'il ne l'ait pas été auparavant.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses qui ne peuvent exister sans péché ne sont affermies par aucune prescription. Car, comme le dit Innocent III[1], la durée du temps ne diminue pas le péché, mais elle l'augmente. La faveur du mariage qui ne pouvait avoir lieu entre des personnes illégitimes ne fait rien à cela.

Objection N°3.

On doit juger de même les choses semblables. Or, si le mariage devait être dirimé à cause de la consanguinité, alors dans ce cas quand les deux frères ont épousé les deux sœurs, si l'un était séparé à cause de la consanguinité, l'autre devrait aussi être séparé pour la même raison ; ce qui ne semble pas vrai. On ne doit donc rompre le mariage ni à cause de l'affinité, ni à cause de la consanguinité.

Réponse à l'objection N°3 :

Une chose faite envers d'autres ne porte pas préjudice à un tiers au for contentieux. Ainsi quoiqu'un des deux frères soit séparé pour cause de consanguinité de l'une des sœurs qu'il avait épousée, l'Église ne rompt pas pour cela l'autre mariage qui n'est pas mis en accusation. Au for de la conscience, il n'est pas nécessaire que l'autre frère se croie obligé pour cela de renvoyer sa femme ; parce que souvent ces accusations sont l'effet de la malveillance et sont prouvées par de faux témoins. Il ne faut donc pas qu'il forme sa conscience d'après ce qui s'est passé à l'égard de l'autre mariage. Mais il semble que dans ce cas on doive distinguer. Car ou il a la connaissance certaine de l'empêcher ou il en doute, ou il n'a ni certitude, ni doute. Dans le premier cas il ne doit ni exiger ni rendre le devoir conjugal ; dans le second il doit le rendre, mais non l'exiger ; dans le troisième il peut le rendre et l'exiger.

Mais c'est le contraire. La consanguinité et l'affinité empêchent le mariage qui doit être contracté et diriment celui qui l'est. Par conséquent, si on prouve l'affinité ou la consanguinité, les parties doivent être séparées, quand même elles auraient contracté de fait.

Conclusion.

Puisqu'il n'y a pas de mariage véritable entre ceux qui sont parents, et que pour ce motif aucun d'eux ne peut se marier sans péché, l'union contractée entre ceux qui sont dans ce cas doit toujours être dirimée.

Il faut répondre que toute relation charnelle en dehors du mariage licite étant un péché mortel que l'Église tâche d'empêcher pas tous les moyens, il lui appartient de séparer ceux entre lesquels le mariage ne peut être véritable et principalement les parents par consanguinité et par affinité qui ne peuvent s'unir charnellement sans inceste[2].

1 (in concil. later. 4, gener. 12, can. 50, et hab. chap. Non debent, De consanguin. et affin.) †

2 Dans ce cas on demande dispense de l'empêchement, et on réhabilite le mariage avec toute la prudence que ces questions délicates exigent. Si l'empêchement est du nombre de ceux dont l'Église ne dispense pas, ils doivent vivre dans la continence, et si la chose est notoire ils doivent se séparer. †

Article 10 : Pour la séparation d'un mariage contracté entre des parents par affinité et par consanguinité doit-on procéder par voie d'accusation ?

55

Objection N°1.

Il semble que pour la séparation d'un mariage qui a été contracté entre des parents par affinité et par consanguinité on ne doive pas procéder par voie d'accusation. Car avant l'accusation il y a l'inscription par laquelle on s'oblige à la peine du talion, si on échoue dans la preuve. Or, ces choses ne sont pas requises quand il s'agit de la séparation du mariage. Donc l'accusation n'a pas lieu dans cette circonstance.

Réponse à l'objection N°1 :

On est obligé à la peine du talion quand on accuse une personne d'un crime ; parce qu'alors on agit pour la faire punir. Mais quand on accuse un fait, alors on n'agit pas pour faire châtier celui qui en est l'auteur mais pour empêcher ce qui est illicite. C'est pour ce motif que dans le mariage l'accusateur ne s'oblige pas à une peine. Mais cette accusation peut se faire de vive voix et par écrit de manière qu'on exprime la personne qui accuse, le mariage qui est accusé, et l'empêchement pour lequel on l'accuse.

Objection N°2.

Dans la cause du mariage on n'entend que les proches, comme le dit le maître des sentences (Sent. 4, dist. 41). Or, on adjoint aussi les étrangers dans les accusations. Donc dans la cause de la séparation du mariage on n'agit pas par voie d'accusation.

Réponse à l'objection N°2 :

Les étrangers ne peuvent connaître la consanguinité que par les parents qui doivent plus probablement la savoir. Par conséquent, quand ils se taisent, l'étranger est soupçonné d'agir par malveillance, à moins qu'il ne veuille prouver son accusation par les parents. Ainsi il est repoussé de l'accusation quand ce sont les parents qui se taisent et qu'il ne peut donner en preuve leur témoignage. Mais les parents, quelques proches qu'ils soient ne sont pas repoussés de l'accusation, quand le mariage est accusé pour un empêchement perpétuel qui empêche le mariage qui doit être contracté et qui dirime celui qui est contracté. Mais quand on accuse le mariage sous prétexte qu'il n'a pas été contracté, alors les parents doivent être repoussés comme suspects, à moins que l'accusation ne vienne de celui qui est inférieur en dignité et en fortune, dont on peut croire avec probabilité qu'il désirerait volontiers que le mariage fût maintenu.

Objection N°3.

Si le mariage devait être accusé, on devrait surtout le faire quand il est moins difficile de se séparer. Or, le moment le plus opportun ce serait quand il n'y a que les fiançailles de contractées. Cependant on ne met pas alors le mariage en accusation. L'accusation ne doit donc jamais non plus se faire plus tard.

Réponse à l'objection N°3 :

Si un mariage n'est pas encore contracté, mais qu'il n'y ait que les fiançailles, on ne peut l'accuser, parce qu'on n'accuse pas ce qui n'est pas ; mais on peut dénoncer l'empêchement dans la crainte que le mariage ne se contracte.

Objection N°4.

Pour l'accusation on ne ferme pas la voie à quelqu'un par là même qu'il n'accuse pas immédiatement. Or, on le fait dans le mariage ; car si on s'est tu d'abord quand le mariage se contractait, on ne peut pas l'accuser ensuite, parce qu'on est suspect. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°4 :

Celui qui s'est tu d'abord est quelquefois entendu ensuite, s'il veut accuser un mariage, et d'autres fois il est repoussé. Ce qui est évident d'après le droit canon qui s'exprime ainsi (chap. Cum in tua, De his qui matrim. accus. possunt) : Si un accusateur se présente après qu'un mariage a été contracté, lorsqu'il ne s'est pas produit en public quand les bans étaient publiés dans l'église selon la coutume, on peut demander avec raison si son accusation doit être admise. À ce sujet nous pensons qu'il faut distinguer. Si dans le temps de la proclamation des bans celui qui attaque le mariage se trouvait hors du diocèse, ou que cette proclamation n'ait pu parvenir à sa connaissance, comme dans le cas où il aurait été très malade, ou qu'il n'aurait pas joui en ce moment de toutes ses facultés, ou qu'il aurait été dans un âge si tendre qu'il n'aurait pas été en état de comprendre ces choses, ou qu'il aurait été empêché par une autre cause légitime, son accusation doit être entendue. Autrement on doit le repousser sans aucun doute comme suspect, à moins qu'il n'assure avec serment qu'il a acquis depuis la connaissance des choses qu'il a à objecter et que ce n'est point par malice qu'il agit.

Mais au contraire. Tout ce qui est illicite peut être l'objet d'une accusation. Or, le mariage des parents par amitié et par consanguinité est illicite. Donc il peut être l'objet d'une accusation.

Conclusion.

Pour que ce qui est illégitime ne passe pas pour légitime, on doit procéder par voie d'accusation à la séparation d'un mariage contracté entre ceux qui sont parents par consanguinité et par affinité.

Il faut répondre que l'accusation a été établie pour qu'on ne regarde pas comme innocent celui qui a fait une faute. Or, comme l'ignorance d'un fait est cause que l'on considère comme innocent celui qui est coupable ; de même l'ignorance d'une circonstance fait que l'on considère comme licite un acte qui ne l'est pas. C'est pourquoi comme on accuse quelquefois un homme, on peut de même accuser aussi en fait. C'est pourquoi comme on accuse quelquefois un homme, on peut de même accuser en fait. C'est ainsi qu'on accuse le mariage, quand par suite de l'ignorance d'un empêchement on regarde comme légitime celui qui ne l'est pas.

Article 11 : Pour la séparation d'un mariage contracté entre des personnes qui sont parentes par affinité et par consanguinité, doit-on procéder par témoins ?

55

Objection N°1.

Il semble que dans cette cause on ne doive pas procéder par témoins comme dans les autres causes. Car dans les autres causes on emploie pour tester tous ceux qui sont en dehors des exceptions. Mais dans ce cas on n'admet pas d'étrangers, quoiqu'ils soient en dehors des exceptions. Donc, etc.

Objection N°2.

Les témoins suspects de haine ou d'attachement particulier ne sont pas reçus en témoignage. Or, les parents principalement peuvent être suspects d'amour par rapport à une partie et de haine à l'égard de l'autre. On ne doit donc pas entendre leur témoignage.

Objection N°3.

Le mariage est plus favorable que les autres causes dans lesquelles il s'agit de choses purement corporelles. Or, dans ces affaires, le même individu ne peut être témoin et accusateur. Il ne peut donc pas non plus l'être dans le mariage, et par conséquent il semble qu'il ne soit pas convenable que dans une cause de cette nature on procède par témoins.

Mais au contraire. Les témoins sont appelés dans les causes pour assurer la foi du juge à l'égard de choses dont il doute. Or, la foi du juge a besoin d'être assurée à l'égard du mariage comme dans les autres causes ; parce qu'il ne doit pas juger avec précipitation les choses dont il n'est pas certain. On doit donc procéder par témoin à l'égard du mariage comme dans les autres causes.

Conclusion.

Comme on doit procéder par témoin dans les autres causes pour assurer la foi du juge, de même on doit le faire dans la séparation du mariage contracté entre des personnes qui sont parentes par consanguinité ou par affinité.

Il faut répondre que dans cette cause comme dans les autres il faut que la vérité soit manifestée par des témoins ; cependant, selon l'observation des canonistes, il y a dans cette cause beaucoup de choses spéciales ; ainsi le même individu peut être accusateur et témoin ; on ne prête point serment au sujet de la calomnie, puisque c'est une cause quasi spirituelle ; les parents sont admis en témoignage ; et on n'observe pas l'ordre judiciaire. Car du moment que la dénonciation a été faite, le contumace peut être excommunié sans que la cause ait été discutée. On admet le témoignage sur ouï-dire, et après la publication des témoins ils peuvent être produits en jugement. Tout cela existe pour empêcher le péché qui peut avoir lieu dans une union semblable[1].

La réponse aux objections est par là évidente.

55

1 (chap. Quoties aliqui et chap. 22, Super eo 22, De testib. et attestatione, et chap. Litteras, De juram, calumn.) †

QUESTION 56 : DE L'EMPÊCHEMENT DE LA PARENTÉ SPIRITUELLE

Question 56 : De l'empêchement de la parenté spirituelle.....53
Article 1 : La parenté spirituelle empêche-t-elle le mariage ?.....53
Article 2 : La parenté spirituelle ne se contracte-t-elle que par le baptême ?.....55
Article 3 : La parenté spirituelle se contracte-t-elle entre celui qui reçoit le sacrement de baptême et celui qui le tient sur les fonts baptismaux ?.....58
Article 4 : La parenté spirituelle passe-t-elle de l'homme à la femme ?.....59
Article 5 : La parenté spirituelle passe-t-elle aux enfants charnels du père spirituel ?.....60

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement de la parenté spirituelle.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. La parenté spirituelle empêche-t-elle le mariage ?
2. Pour quelle cause se contracte-t-elle ?
3. Entre qui ?
4. Passe-t-elle de l'homme à la femme ?
5. Passe-t-elle aux enfants charnels du père ?

Article 1 : La parenté spirituelle empêche-t-elle le mariage ?

56

Objection N°1.

Il semble que la parenté spirituelle n'empêche pas le mariage. Car une chose n'empêche le mariage qu'autant qu'elle est contraire à l'un de ses biens. Or, la parenté spirituelle n'est contraire à aucun des biens du mariage. Elle ne l'empêche donc pas.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la parenté spirituelle n'empêche pas un des biens principaux du mariage, cependant elle empêche un de ses biens secondaires qui est la multiplication de l'amitié. Car la parenté spirituelle est une raison suffisante d'amitié par elle-même. Par conséquent il faut que par le mariage on cherche à établir des liaisons et des rapports d'amitié avec d'autres personnes.

Objection N°2.

Ce qui est un empêchement perpétuel au mariage ne peut exister simultanément avec lui. Or, la parenté spirituelle existe quelquefois simultanément avec le mariage, comme le dit le maître des sentences (Sent. 4, dist. 42), comme quand quelqu'un baptise son fils dans le cas de nécessité. Car alors il devient uni à son épouse par une parenté spirituelle, et le mariage n'est cependant pas dissous. Donc la parenté spirituelle n'empêche pas le mariage.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mariage est un lien perpétuel. C'est pour ce motif qu'aucun empêchement qui survient ne peut le dirimer. Ainsi il arrive quelquefois que le mariage et l'empêchement du mariage existent simultanément ; mais il n'en est pas de même si l'empêchement précède.

Objection N°3.

L'union de l'esprit ne passe pas dans la chair. Or, le mariage est une union charnelle. Donc, puisque la parenté spirituelle est une union spirituelle, elle ne peut parvenir à empêcher le mariage.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le mariage il n'y a pas seulement une union corporelle, mais il y a encore une union spirituelle. C'est pourquoi la proximité spirituelle est pour lui un empêchement, sans que la parenté spirituelle doive passer à l'union charnelle.

Objection N°4.

Les contraires ne produisent pas les mêmes effets. Or, la parenté spirituelle paraît être contraire à la différence de culte ; puisque la parenté spirituelle est une proximité qui provient d'un sacrement qu'on a donné ou de l'intention qu'on a eue à l'égard de ce sacrement ; tandis que la différence de culte consiste dans l'absence du sacrement, comme nous l'avons dit (quest. 50, art. 1, et 4, dist. 39, quest. 1, art. 1). Donc puisque la différence de culte empêche le mariage, il semble que la parenté spirituelle n'ait pas cet effet.

Réponse à l'objection N°4 :

Il ne répugne pas que deux choses qui sont contraires réciproquement soient contraires à une même troisième, comme le grand et le petit par rapport à ce qui est égal. C'est ainsi que la disparité du culte et la parenté spirituelle répugnent au mariage. Car dans l'une il y a une distance et dans l'autre une proximité plus grande que celle que le mariage requiert. C'est pourquoi le mariage est empêché par l'une et l'autre.

Mais au contraire, plus un lien est saint et plus il doit être respecté. Or, un lien spirituel est plus saint qu'un lien corporel. Par conséquent, puisque le lien de parenté corporelle empêche le mariage, il semble que la parenté spirituelle fasse aussi de même.

Dans le mariage l'union des âmes est plus principale que l'union des corps, parce qu'elle la précède. Donc la parenté spirituelle peut empêcher le mariage beaucoup plus que la parenté charnelle.

Conclusion.

Comme la parenté charnelle empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est, de même la parenté spirituelle ; mais elle le fait d'après une loi de l'Église, si elle est antérieure au mariage.

Il faut répondre que comme l'homme reçoit l'être naturel par la propagation de la chair, de même il reçoit l'être spirituel de la grâce par les sacrements. Par conséquent comme le lien qui se contracte d'après la propagation de la chair est naturel à l'homme, selon qu'il est une chose de la nature ; de même le lien qui se contracte par suite de la réception des sacrements lui est naturel d'une certaine manière, selon qu'il est membre de l'Église. C'est pourquoi, comme la parenté charnelle empêche le mariage, de même la parenté spirituelle l'empêche d'après une loi de l'Église. Cependant il faut faire une distinction à l'égard de la parenté spirituelle ; car ou elle a précédé le mariage ou elle le suit. Si elle l'a précédé, elle empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est. Si elle le suit, dans ce cas elle ne dirime pas le mariage, mais quant à l'acte du

mariage il faut encore distinguer. Car ou la parenté spirituelle a été produite pour cause de nécessité, comme quand le père baptise son fils à l'article de la mort, dans ce cas elle n'empêche l'acte du mariage ni de part, ni d'autre ; ou bien elle est produite hors le cas de nécessité par ignorance. Alors si celui dont l'acte l'a produite a employé la diligence nécessaire pour s'instruire, la décision est la même que dans le premier cas, ou bien elle est produite à dessein hors le cas de nécessité[1] ; alors celui dont l'acte l'a produite perd son droit de demander la dette conjugale ; cependant il doit la payer si l'autre partie la demande, parce que la faute de l'un ne doit pas causer de préjudice à l'autre.

Article 2 : La parenté spirituelle ne se contracte-t-elle que par le baptême ?

56

Objection N°1.

Il semble que la parenté spirituelle ne se contracte que par le baptême. Car ce que la parenté spirituelle est à la génération corporelle, la parenté spirituelle l'est à la génération spirituelle. Or, il n'y a que le baptême qui porte le nom de génération spirituelle. Donc la parenté spirituelle ne se contracte que par ce moyen, comme la parenté charnelle ne se contracte que par la génération charnelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a deux sortes de naissance charnelle. La première dans le sein de la mère où l'enfant qui s'y trouve est encore si faible qu'il ne peut être produit au-dehors sans danger. La régénération produite par le baptême ressemble à cette naissance ; celui que le baptême engendre a pour ainsi dire besoin d'être encore animé et vivifié dans le sein de l'Église. La seconde naissance, c'est quand l'enfant sort du sein de la mère et qu'après s'y être formé il a acquis assez de force pour pouvoir être exposé sans péril aux accidents extérieurs qui peuvent avoir naturellement action sur lui. La confirmation ressemble à cette seconde naissance ; elle fortifie l'homme et le met à même de paraître en public pour confesser le nom du Christ. C'est pourquoi il est convenable que la parenté spirituelle se contracte par ces deux sacrements.

Objection N°2.

Comme la confirmation imprime caractère, de même l'ordre. Or, de ce qu'on reçoit l'ordre il n'en résulte pas de parenté spirituelle. Elle n'est donc pas non plus l'effet de la confirmation, et par conséquent elle ne provient que du baptême.

Réponse à l'objection N°2 :

Le sacrement de l'ordre ne produit pas de régénération, mais une promotion de puissance. C'est pour ce motif que la femme ne reçoit pas l'ordre ; et par conséquent il ne peut en résulter aucun empêchement pour le mariage. C'est pour cela qu'on ne compte pas cette parenté.

Objection N°3.

Les sacrements sont plus nobles que les choses sacramentelles. Or, il ne résulte pas de parenté spirituelle de certains sacrements, comme on le voit à l'égard de l'extrême-onction. Il en résulte donc encore beaucoup moins du catéchisme, comme quelques-uns le prétendent.

1 Ce sentiment est le plus commun, et on doit le suivre dans la pratique, quoique saint Liguori regarde le sentiment contraire comme assez probable, parce que l'alliance spirituelle n'est pas appliquée expressément par le droit au cas dont il s'agit (liv. 6, n° 150). †

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le catéchisme on promet de recevoir plus tard le baptême, comme dans les fiançailles on fait la promesse de se marier. Par conséquent, comme dans les fiançailles on contracte une certaine espèce de parenté, de même dans le catéchisme. Cela empêche au moins le mariage qui doit être contracté, comme quelques-uns le disent, tandis qu'il n'en est pas de même pour les autres sacrements.

Objection N°4.

Indépendamment du catéchisme on compte une multitude d'autres choses parmi les choses sacramentelles du baptême. Donc la parenté spirituelle ne se contracte pas plus d'après le catéchisme que d'après ces autres choses.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette profession de foi ne se fait pas dans les autres parties sacramentelles du baptême comme dans le catéchisme. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°5.

La prière n'est pas moins efficace pour porter au bien que l'instruction ou le catéchisme. Or, la parenté spirituelle ne se contracte pas d'après la prière. Elle ne se contracte donc pas d'après le catéchisme.

Réponse à l'objection N°5 :

Même réponse que pour l'objection N°4 au sujet de la prière.

Objection N°6.

L'instruction que l'on fait à ceux que l'on baptise par manière de prédication n'a pas moins de valeur que celle qu'on fait à ceux qui ne sont pas encore baptisés. Or, par la prédication on ne contracte pas de parenté spirituelle. Il n'en résulte donc pas non plus du catéchisme.

Réponse à l'objection N°6 :

Même réponse que pour l'objection N°4 au sujet de la prédication.

Objection N°7.

Mais au contraire. Saint Paul dit (1 Cor. 4, 15) : Je vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Évangile. Or, la génération spirituelle produit la parenté spirituelle. Donc la parenté spirituelle résulte de la prédication de l'Évangile et de l'instruction, et elle ne provient pas seulement du baptême.

Réponse à l'objection N°7 :

L'Apôtre les avait instruits à l'égard de la foi comme le fait le catéchiste. Par conséquent, cette instruction se rapportait d'une certaine manière à la génération spirituelle.

Objection N°8.

Comme le péché originel est effacé par le baptême, de même le péché actuel l'est par la pénitence. Donc comme le baptême produit la parenté spirituelle, de même aussi la pénitence.

Réponse à l'objection N°8 :

La parenté spirituelle ne se contracte pas par le sacrement de pénitence à proprement parler. Ainsi l'enfant d'un prêtre peut se marier avec la femme que le prêtre a entendue en confession ; autrement le fils d'un prêtre ne trouverait pas dans toute la paroisse une femme avec laquelle il pût se marier. Peu importe d'ailleurs que la pénitence efface le péché actuel ; parce qu'elle ne le fait pas par

manière de génération, mais par manière de guérison. Cependant par la pénitence il se contracte entre la femme qui se confesse et le prêtre une certaine alliance semblable à la parenté spirituelle, de manière que s'il a avec elle des relations charnelles il pèche autant que si elle était sa fille spirituelle. Et il en est ainsi parce qu'il y a la plus grande intimité entre le prêtre et la personne qui se confesse, et on a établi pour ce motif cette prohibition afin de lui enlever l'occasion de pécher.

Objection N°9.

Le mot père est un nom de parenté. Or, par la pénitence, l'enseignement et la charge pastorale et beaucoup d'autres choses semblables on dit qu'on est le père spirituel à l'égard d'un autre. Donc la parenté spirituelle se contracte d'après une multitude d'autres choses que le baptême et la confirmation.

Réponse à l'objection N°9 :

On donne le nom de père spirituel par analogie avec le père charnel. Or, le père charnel, d'après Aristote (Eth. liv. 8, chap. 2, circ. princ. et chap. 12, circ. med.) donne trois choses à son fils, l'être, la nourriture et l'instruction. C'est pour cela qu'on est appelé le père spirituel de quelqu'un en raison de l'une de ces trois choses. Cependant de ce qu'on est père spirituel, on ne contracte pas de parenté spirituelle, à moins qu'on ne soit père quant à la génération qui donne l'être. La huitième objection qui précède peut aussi être résolue de cette manière.

Conclusion.

Puisque la naissance qu'on a reçue par le baptême est affermie et complétée par le sacrement de confirmation, on contracte une parenté spirituelle au moyen de ces deux sacrements.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois sortes d'opinion. En effet, il y en a qui disent que comme la régénération spirituelle vient de la grâce septiforme de l'Esprit-Saint, de même elle est produite par sept choses, en commençant par le sel béni qui se met dans la bouche jusqu'à la confirmation faite par l'évêque, et ils prétendent que la parenté spirituelle se contracte par chacune de ces sept choses. Mais cette opinion ne semble pas raisonnable ; parce que la parenté charnelle ne se contracte que par l'acte complet de la génération. L'affinité ne se contracte non plus que par suite du mélange du sang d'où peut résulter la génération charnelle. Or, la génération spirituelle n'est produite que par un sacrement. Il paraît donc convenable que la parenté spirituelle ne se contracte aussi que par un sacrement. — C'est pourquoi d'autres disent que la parenté spirituelle ne se contracte que par trois sacrements : le catéchisme, le baptême et la confirmation. Mais ils paraissent ignorer le sens propre des mots ; parce que le catéchisme n'est pas un sacrement, mais une chose sacramentelle. — C'est pour cela que d'autres disent qu'on ne le contracte que par deux sacrements, la confirmation et le baptême, et cette opinion est la plus commune. Cependant à l'égard du catéchisme[1], il y en a qui disent que c'est un empêchement débile, parce qu'il empêche le mariage qui doit être contracté, mais qu'il ne dirime pas celui qui l'est.

1 Cet empêchement qui existait autrefois a été détruit par le concile de Trente, ainsi que tous les autres empêchements de parenté spirituelle, à l'exception de ceux qui naissent du baptême ou de la confirmation. †

Article 3 : La parenté spirituelle se contracte-t-elle entre celui qui reçoit le sacrement de baptême et celui qui le tient sur les fonts baptismaux ?

56

Objection N°1.

Il semble que la parenté ne se contracte pas entre celui qui reçoit le sacrement de baptême et celui qui le tient sur les fonts sacrés. Car dans la génération charnelle la parenté ne se contracte que de la part de celui dont le sang engendre l'enfant, mais non de la part de celui qui reçoit l'enfant lorsqu'il est né. Donc il ne se contracte pas de parenté spirituelle entre celui qui reçoit quelqu'un sur les fonts sacrés et celui qui est reçu.

Réponse à l'objection N°1 :

Non seulement le père dont le sang engendre l'enfant contracte une parenté charnelle avec lui, mais encore la mère qui fournit la matière et dans le sein de laquelle l'enfant est engendré. Par conséquent le parrain qui offre au nom de l'Église entière celui qui doit être baptisé et qui le tient pendant la confirmation, contracte aussi une parenté spirituelle.

Objection N°2.

Celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés est appelé par saint Denis anadochus (De eccles. hier. chap. 2), et il appartient à son office d'instruire l'enfant. Or, l'instruction n'est pas une cause suffisante de parenté spirituelle comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc il ne se contracte aucune parenté spirituelle entre celui qui est baptisé et le parrain.

Réponse à l'objection N°2 :

Il ne contracte pas une parenté spirituelle en raison de l'instruction qu'il doit donner à l'enfant, mais en raison de la génération spirituelle à laquelle il coopère.

Objection N°3.

Il peut arriver qu'on tienne quelqu'un sur les fonts sacrés avant d'être soi-même baptisé. Or, il n'en résulte aucune parenté spirituelle ; parce que celui qui n'est pas baptisé n'est capable d'aucun effet spirituel. Il ne suffit donc pas de tenir quelqu'un sur les fonts sacrés pour contracter une parenté spirituelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui n'est pas baptisé ne peut tenir quelqu'un sur les fonts sacrés, puisqu'il n'est pas membre de l'Église que le parrain représente, quoiqu'il puisse baptiser, parce qu'il est la créature de Dieu que représente celui qui baptise. Mais il ne peut contracter aucune parenté spirituelle, parce qu'il n'a pas la vie spirituelle à laquelle l'homme naît par le baptême.

Mais il y a de contraire la définition de la parenté spirituelle que nous avons donnée (art. 1) et les témoignages cités par le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 42).

Conclusion.

Celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés remplissant le rôle de l'Église qui est notre mère, il en résulte une parenté spirituelle entre lui et celui qui reçoit le sacrement de baptême.

Il faut répondre que comme dans la génération charnelle on naît d'un père et d'une mère ; de même dans la génération spirituelle on renaît ayant Dieu pour père et l'Église pour mère. Or, comme celui qui confère le sacrement agit en la personne de Dieu dont il est l'instrument et le ministre ; de même celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés et dans la confirmation représente la personne de l'Église. Par conséquent la parenté spirituelle se contracte à l'égard de l'un et de l'autre[1].

Article 4 : La parenté spirituelle passe-t-elle de l'homme à la femme ?

56

Objection N°1.

Il semble que la parenté spirituelle ne passe pas de l'homme à la femme. Car l'union spirituelle et l'union corporelle sont disparates et de divers genres. Donc on ne passe pas à la parenté spirituelle par le moyen de l'union charnelle qui existe entre l'homme et la femme.

Réponse à l'objection N°1 :

De ce que l'union corporelle et l'union spirituelle sont de divers genres on peut en conclure que l'une n'est pas l'autre, mais non plus que l'une ne puisse pas être cause de l'autre ; parce que quelquefois quand il s'agit de choses qui appartiennent à des genres divers, l'une est cause de l'autre soit par elle-même, soit par accident.

Objection N°2.

Dans la génération spirituelle qui est la cause de la parenté spirituelle, le père et la mère spirituels ont plus de rapport ensemble que l'homme qui est le père spirituel n'en a avec sa femme. Or, le père et la mère spirituels ne contractent par là aucune parenté spirituelle. Donc la femme n'en contracte aucune également de ce que son mari est le père spirituel de quelqu'un.

Réponse à l'objection N°2 :

Le père spirituel et la mère spirituelle du même enfant ne sont unis dans la génération spirituelle que par accident ; parce que l'un suffirait pour cela par lui-même. Il n'est donc pas nécessaire qu'il en résulte entre eux une parenté spirituelle au point que le mariage ne puisse exister entre eux. De là ces vers : Unus semper erit compatrum spiritualis, Alter carnalis : non fallit regula talis. Mais par le mariage l'homme et la femme ne deviennent qu'une chair, absolument parlant. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Il peut arriver que l'homme soit baptisé et que la femme ne le soit pas ; comme quand l'un se convertit et que l'autre reste infidèle et ne se convertit pas. Or, la parenté spirituelle ne peut parvenir à celui qui n'est pas baptisé. Elle ne passe donc pas toujours de l'homme à la femme.

Réponse à l'objection N°3 :

Si la femme n'est pas baptisée elle ne contractera pas de parenté spirituelle, parce qu'elle n'en est pas capable, mais non parce que la parenté spirituelle ne peut être transmise à la femme par le mariage.

Objection N°4.

1 Mais comme l'observe saint Liguori : requiritur ad contrahendam cognationem, ut patrinus vel teneat, aut tangat infantem dum baptizatur, vel statim levet aut suscipiat de sacro fonte, vel de manibus baptizantis (liv. 6, n° 1408). †

L'homme et la femme peuvent tenir ensemble quelqu'un sur les fonts sacrés. Si donc la parenté spirituelle passait de l'homme à la femme, il s'ensuivrait qu'ils seraient l'un et l'autre deux fois père et deux fois mère spirituellement du même enfant ; ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°4 :

Par là même qu'il n'y a pas de parenté spirituelle entre le père spirituel et la mère, rien n'empêche que l'homme et la femme ne tiennent ensemble quelqu'un sur les fonts sacrés. Il ne répugne pas que la femme pour des causes différentes devienne deux fois la mère spirituelle du même enfant ; comme elle peut aussi être parente par affinité et par consanguinité par la proximité charnelle.

Mais au contraire. Les biens spirituels sont plus susceptibles de se multiplier que les biens corporels. Or, la consanguinité corporelle de l'homme passe à la femme par l'affinité. Donc à plus forte raison la parenté spirituelle.

Conclusion.

La parenté spirituelle passe de l'homme à la femme qu'il a connue charnellement, s'il tient par son acte propre l'enfant d'un autre sur les fonts sacrés.

Il faut répondre qu'on peut devenir le compère de quelqu'un de deux manières :

1. Par l'acte d'un autre, de celui qui baptise ou qui tient l'enfant au baptême. De la sorte la parenté spirituelle ne passe pas de l'homme à la femme, à moins que l'enfant ne soit le fils de la femme, parce qu'alors la femme contracte directement la parenté spirituelle comme le mari.
2. Par son acte propre, comme quand on tient l'enfant d'un autre sur les fonts sacrés. Dans ce cas la parenté spirituelle passe à la femme avec laquelle on a eu des relations charnelles[1]. Mais elle n'y passe pas si le mariage n'a pas été consommé, parce qu'ils ne sont pas encore devenus une seule chair. Cette parenté se produit par manière d'affinité. Pour la même raison il semble qu'elle passe aussi à la femme qu'on a connue charnellement, quoiqu'on ne l'ait pas pour épouse. De là ces vers :

Quæ mihi, vel cujus natum mea fonte levavit,
Hæc mea comamter, fieri mea non valet uxor ;
Si qua meæ natum non ex me fonte levavit,
Hanc post fata mea non inde vetabor habere.

Article 5 : La parenté spirituelle passe-t-elle aux enfants charnels du père spirituel ?

56

Objection N°1.

Il semble que la parenté spirituelle ne passe pas aux enfants charnels du père spirituel. Car on n'assigne pas de degrés à la parenté spirituelle. Or, il y aurait des degrés si elle passait du père au fils ; parce que la personne engendrée change le degré, comme nous l'avons dit (quest. 55, art. 5). Elle ne passe donc pas aux enfants charnels du père spirituel.

Réponse à l'objection N°1 :

1 D'après le concile de Trente cette alliance spirituelle ne passe plus du mari à la femme ni de la femme au mari. †

La personne ajoutée par la propagation de la chair produit un degré par rapport à la personne qui lui est parente dans le même genre, mais non par rapport à celle qui lui est parente dans un autre genre ; comme le fils se trouve au même degré que le père par rapport à l'épouse du père, quoique ce soit dans un autre genre de proximité. Or, la parenté spirituelle est d'un autre genre que la parenté charnelle. C'est pourquoi le fils spirituel n'est pas parent avec le fils naturel de son père spirituel au même degré que l'est son père par le moyen duquel passe la parenté spirituelle. Par conséquent il n'est pas nécessaire que la parenté spirituelle ait un degré.

Objection N°2.

Le père est au même degré à l'égard du fils que le frère à l'égard du frère. Si donc la parenté spirituelle passe du père au fils, pour la même raison elle passera du frère au frère, ce qui est faux.

Réponse à l'objection N°2 :

Le frère n'est pas quelque chose du frère, comme le fils est quelque chose du père ; mais l'épouse est quelque chose de l'homme avec lequel elle ne fait qu'un corps ; c'est pour cela que la parenté spirituelle ne passe pas du frère au frère, soit qu'il ait été engendré avant la fraternité spirituelle, soit qu'il l'ait été après.

Mais c'est le contraire qui est prouvé par des autorités dans le Maître des sentences (Sent. 5, dist. 42).

Conclusion.

La parenté spirituelle passe aux enfants charnels du père spirituel, de telle sorte qu'elle empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est.

Il faut répondre le fils est quelque chose du père et non réciproquement, comme le dit Aristote (Eth. liv. 8, chap. 12). C'est pourquoi la parenté spirituelle passe du père au fils charnel et non réciproquement. Ainsi il est évident qu'il y a trois parentés spirituelles : l'une qu'on appelle la paternité spirituelle qui existe entre le père spirituel et le fils spirituel ; l'autre qu'on appelle la compaternité qui existe entre le père spirituel et le père charnel du même enfant ; et la troisième qu'on appelle la fraternité spirituelle qui existe entre l'enfant spirituel et les fils charnels du même père. Chacune de ces espèces de parenté empêche le mariage qui doit être contracté et dirime celui qui l'est[1].

56

1 D'après le concile de Trente, pour le baptême l'affinité spirituelle se contracte seulement entre celui qui baptise et celui qui est baptisé, entre celui qui baptise et les père et mère de celui qui est baptisé, entre les parrain et marraine et celui qui est baptisé, et entre le parrain et la marraine et le père et la mère de celui qui est baptisé. Pour la confirmation, entre le confirmant et le confirmé son père et sa mère, et le parrain et la marraine (Voy. sess. 24 de reform. matr. chap. 2). †

QUESTION 57 : DE LA PARENTÉ LÉGALE QUI SE CONTRACTE PAR L'ADOPTION

Question 57 : De la parenté légale qui se contracte par l'adoption.....62
Article 1 : L'adoption est-elle convenablement définie ?.....62
Article 2 : Contracte-t-on par l'adoption un lien qui empêche le mariage ?.....65
Article 3 : La parenté légale ne se contracte-t-elle qu'entre le père qui adopte et l'enfant qui est adopté ?.....66

Nous devons ensuite nous occuper de la parenté légale qui se contracte par l'adoption.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Qu'est-ce que l'adoption ?
2. En résulte-t-il un lien qui empêche le mariage ?
3. Entre quelles personnes ce lien se contracte-t-il ?

Article 1 : L'adoption est-elle convenablement définie ?

57

Objection N°1.

Il semble que l'adoption soit mal définie en disant qu'elle consiste à prendre d'une manière légitime une personne étrangère pour fils ou pour neveu, et ainsi de suite. Car le fils doit être soumis au père. Or, quelquefois celui qui est adopté ne passe pas au pouvoir de celui qui l'adopte. On ne prend donc pas toujours quelqu'un pour fils par l'adoption.

Réponse à l'objection N°1 :

La filiation de l'adoption est une imitation de la filiation naturelle. C'est pourquoi il y a deux espèces d'adoption. L'une qui est parfaite et qui imite la filiation naturelle. Elle reçoit le nom d'arrogation et fait passer celui qui est adopté au pouvoir de celui qui l'adopte. Celui qui est ainsi adopté succède au père qui l'adopte, ab intestat[1]. Le père ne peut pas, s'il ne commet pas de faute, le priver du quart de son héritage. On ne peut adopter ainsi que celui qui est maître de lui-même c'est-à-dire qui n'a pas de père, ou s'il en a un, qui est émancipé. Cette adoption ne se fait que par l'autorité du prince. L'autre adoption est celle qui imite imparfaitement la filiation naturelle. C'est celle qu'on appelle l'adoption simple ; elle ne fait pas passer celui qui est adopté au pouvoir de celui qui l'adopte. Par conséquent elle est tune disposition à l'adoption parfaite plutôt qu'une adoption parfaite. On peut adopter ainsi celui qui n'est pas maître de lui-même, sans l'autorisation du prince, d'après celle du magistrat. Celui qui est ainsi adopté ne succède pas aux biens de celui qui l'adopte, et celui qui l'adopte n'est tenu de lui donner par testament quelque chose de ses biens qu'autant qu'il le veut.

1 On appelle ainsi celui qui est héritier de plein droit et qui prend part à la succession sans avoir besoin d'invoquer le testament (ex intestato). †

Objection N°2.

Selon saint Paul (2 Cor. chap. 12) : Les parents doivent thésauriser pour leurs enfants. Or, le père adoptif n'est pas toujours obligé de thésauriser pour celui qu'il a adopté ; parce que quelquefois celui qui est adopté ne succède pas aux biens de celui qui l'adopte. L'adoption ne consiste donc pas à prendre quelqu'un pour fils.

Objection N°3.

L'adoption par laquelle on prend quelqu'un pour son fils ressemble à la génération naturelle par laquelle l'enfant est produit naturellement. L'adoption convient donc à celui à qui il convient naturellement d'avoir des enfants. Cependant cela est faux ; parce que celui qui n'est pas maître de ses actes, et celui qui a moins de vingt-cinq ans, ainsi que les femmes ne peuvent l'adopter, quoique toutes ces personnes puissent avoir des enfants. L'adoption ne consiste donc pas proprement à prendre quelqu'un pour son fils.

Réponse à l'objection N°3 :

La génération naturelle a pour but la reproduction de l'espèce. C'est pourquoi le pouvoir d'engendrer naturellement convient à tous ceux dans lesquels la nature de l'espèce n'est pas empêchée. Or, l'adoption a pour but la succession de l'héritage, et c'est pour cela qu'elle ne convient qu'à ceux qui ont le pouvoir de disposer de leur héritage. Par conséquent celui qui n'est pas maître de lui-même, ou qui a moins de vingt-cinq ans, ou une femme, ne peut adopter quelqu'un que d'après une autorisation spéciale du prince[1].

Objection N°4.

Il paraît nécessaire de prendre une personne étrangère pour son fils afin de suppléer au défaut d'enfants naturels. Or, celui qui ne peut engendrer est tout particulièrement dans l'impossibilité d'avoir des enfants naturels. Il lui convient donc plus qu'à tout autre de prendre quelqu'un pour fils. Cependant il ne lui convient pas de l'adopter. L'adoption ne consiste donc pas à prendre quelqu'un pour fils.

Réponse à l'objection N°4 :

Celui qui ne peut engendrer par suite d'un empêchement perpétuel, ne peut transmettre son héritage à ses descendants. Par conséquent son héritage est dû par là même à ceux qui doivent lui succéder par droit de parenté. C'est pourquoi il ne peut adopter, comme il peut engendrer naturellement. — En outre on est plus affligé des enfants qu'on a perdus que de ceux qu'on a jamais eus. C'est pour cela que ceux qui ne peuvent engendrer n'ont pas besoin d'être consolés de leur défaut d'enfants, comme ceux qui en ont eu et qui les ont perdus, ou qui ont pu en avoir, mais qui n'en ont pas par suite d'un empêchement accidentel.

Objection N°5.

Dans la parenté spirituelle, où l'on prend quelqu'un pour fils sans la propagation de la chair, on peut indifféremment prendre quelqu'un de plus âgé pour être père de quelqu'un qui l'est moins et réciproquement ; parce qu'un jeune homme peut baptiser un vieillard et réciproquement. Si donc par l'adoption on prend quelqu'un pour fils sans la propagation de la chair, un jeune homme pourrait également être adopté indifféremment par un vieillard, ou un vieillard par un jeune homme ; ce qui n'est pas vrai. Donc, etc.

1 D'après notre code civil : l'adoption n'est permise qu'aux personnes de l'un ou de l'autre sexe âgés de plus de cinquante ans, qui n'auront, à l'époque de l'adoption, ni enfants, ni descendants légitimes, et qui auront au moins quinze ans de plus que les individus qu'elles se proposent d'adopter (art. 343). Voyez à cet égard les autres dispositions du code (liv. 1, tit. 8, ch. 1). †

Réponse à l'objection N°5 :

La parenté spirituelle se contracte au moyen du sacrement par lequel les fidèles renaissent dans le Christ, dans lequel il n'y a pas de différence entre les hommes et les femmes, les serfs et les hommes libres, les jeunes et les vieux, selon l'expression de saint Paul (Gal. chap. 3 et Colos. chap. 3). C'est pour cela que tout le monde indifféremment peut devenir le père spirituel d'un autre. Mais l'adoption se fait pour la succession d'un héritage et pour soumettre d'une certaine manière celui qui est adopté à celui qui l'adopte. Or, il n'est pas convenable que le plus vieux soit soumis au plus jeune, quand il s'agit de l'administration des affaires de famille. C'est pour cette raison qu'un jeune homme ne peut adopter un vieillard, mais que d'après les lois celui qui est adopté doit être plus jeune que celui qui l'adopte, assez pour pouvoir être son fils naturel.

Objection N°6.

Celui qui est adopté ne diffère pas en degré de celui qui l'adopte. Par conséquent celui qui est adopté l'est comme fils, et il n'est pas convenable de dire qu'on l'adopte pour neveu.

Réponse à l'objection N°6 :

Comme il arrive de perdre ses enfants, de même on peut perdre ses neveux et ses autres parents. C'est pourquoi l'adoption ayant été établie pour qu'on se console de la perte de ses enfants, comme on peut ainsi par là subroger quelqu'un à la place de son fils, de même on peut le subroger à la place de son neveu et des autres.

Objection N°7.

L'adoption provient de l'amour : ainsi il est dit que Dieu nous a adoptés par charité pour ses enfants. Or, on doit avoir plus de charité envers ses proches qu'envers les étrangers. On ne doit donc pas adopter une personne étrangère, mais plutôt une parente.

Réponse à l'objection N°7 :

Le parent doit succéder d'après son droit de parenté ; c'est pourquoi il ne lui convient pas d'être amené à succéder par l'adoption. Si on adopte un parent qui ne doive pas succéder à l'héritage, on ne l'adopte pas comme parent, mais selon qu'il est étranger d'après le droit de succession à l'égard des biens de celui qui l'adopte.

Conclusion.

Puisque l'adoption supplée au défaut d'enfants, elle consiste à prendre légitimement une personne étrangère pour fils, ou pour fille, ou pour neveu.

Il faut répondre que l'art imite la nature et qu'il supplée à son défaut dans les choses où la nature vient à manquer. Par conséquent comme par la génération naturelle on obtient n fils, de même par le droit positif, qui est l'art du bien et du juste, on peut prendre un autre individu pour son fils, à l'image d'un fils naturel, pour suppléer au défaut des enfants qu'on a perdus. C'est pour cela principalement que l'adoption a été introduite. Et parce que le mot de prendre (assumptio) implique le terme à quo, en raison duquel la chose qui prend n'est pas la chose prise, il faut que celui qui est pris pour fils soit une personne étrangère. Par conséquent comme la génération naturelle a le terme ad quem, c'est-à-dire la forme qui est la fin de la génération, et le terme à quo, c'est-à-dire la forme qui est son point de départ ; de même la génération légale a le terme ad quem, c'est-à-dire le fils ou le neveu, et le terme à quo, c'est-à-dire la personne étrangère. Et ainsi il est évident que cette définition comprend le genre de l'adoption, quand on dit qu'elle consiste à prendre d'une manière légitime ; elle exprime le terme à quo, puisqu'elle dit une personne étrangère, et elle désigne le terme ad quem, en ajoutant pour fils ou pour neveu.

La réponse à la seconde objection est par là même évidente.

Article 2 : Contracte-t-on par l'adoption un lien qui empêche le mariage ?

57

Objection N°1.

Il semble que par l'adoption il ne se contracte pas de lien qui empêche le mariage. Car la charge spirituelle est plus noble que la charge corporelle. Or, de ce qu'on est spirituellement soumis à la direction de quelqu'un, il n'en résulte pas un lien de proximité. Autrement tous ceux qui habitent dans une paroisse seraient les parents du prêtre et ne pourraient se marier avec son fils. L'adoption qui entraîne celui qui est adopté sous la direction de celui qui l'adopte ne peut donc produire cet effet.

Objection N°2.

De ce qu'on est le bienfaiteur de quelqu'un, on ne contracte pas de lien de proximité. Or, l'adoption n'est rien autre chose que la collation d'un bienfait. Donc il ne résulte pas de l'adoption un lien de proximité.

Objection N°3.

Le père naturel pourvoit principalement à son fils en trois choses, comme le dit Aristote (Eth. liv. 8, chap. 11, circ. princ. et chap. 12, circ. med.), parce qu'il tient de lui l'être, la nourriture et l'éducation. La succession de l'héritage vient ensuite après cela. Or, de ce qu'on pourvoit à la nourriture et à l'éducation de quelqu'un, il n'en résulte pas un lien de proximité ; autrement les nourrices, les pédagogues et les maîtres se raient des proches, ce qui est faux. L'adoption par laquelle on succède à l'héritage d'un autre ne produit donc pas non plus de proximité.

Objection N°4.

Les sacrements de l'Église ne sont pas soumis aux lois humaines. Or, le mariage est un sacrement de l'Église. Par conséquent puisque l'adoption a été établie par la loi humaine, il semble qu'un lien contracté par suite de l'adoption ne puisse empêcher le mariage.

Réponse à l'objection N°4 :

La défense de la loi humaine ne suffirait pas pour établir un empêchement de mariage, sans l'intervention de l'autorité de l'Église faisant aussi la même défense.

Mais au contraire. La parenté empêche le mariage. Or, il résulte de l'adoption une certaine parenté, c'est-à-dire une parenté légale, comme on le voit par sa définition. Car on dit que la parenté légale est une proximité qui provient de l'adoption. Il résulte donc de l'adoption un lien qui empêche le mariage.

On prouve la même chose par les témoignages que cite le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 42). [Q59-2] ;

Conclusion.

C'est avec raison qu'il a été statué par les lois humaines et approuvé par l'Église que la parenté légale empêche le mariage à cause de la cohabitation qu'elle entraîne.

Il faut répondre que la loi divine a interdit le mariage principalement aux personnes qui étaient forcées d'habiter ensemble, dans la crainte, comme le dit Moïse Maimonide (Dux errant. liv. 3, chap. 50, à med.), que s'il leur était permis de s'unir charnellement, cela n'ouvrît un facile accès à la concupiscence que le mariage a pour but de réprimer. Et comme le fils adoptif est dans la maison de son père à la manière du fils naturel, les lois humaines ont défendu pour ce motif à ceux qui sont dans ce cas de se marier ensemble, et cette défense a été approuvée par l'Église. D'où il résulte que la parenté légale empêche le mariage[1].

La réponse aux trois premières objections est par là même évidente. Car il ne résulte pas de toutes ces choses une cohabitation telle qu'elle puisse fournir un aliment à la concupiscence. C'est pourquoi il n'en résulte pas une proximité qui empêche le mariage.

Article 3 : La parenté légale ne se contracte-t-elle qu'entre le père qui adopte et l'enfant qui est adopté ?

57

Objection N°1.

Il semble que cette parenté ne se contracte qu'entre le père qui adopte et l'enfant qui est adopté. Car il semble surtout qu'elle devrait se contracter entre le père qui adopte et la mère naturelle de l'adopté, comme il arrive dans la parenté spirituelle. Or il n'y a pas de parenté légale entre ces personnes. Il n'y en a donc pas entre d'autres personnes qu'entre l'adoptant et l'adopté.

Réponse à l'objection N°1 :

Par la génération spirituelle le fils n'est pas entraîné hors de la puissance du père comme cela se fait par l'adoption. Et par conséquent le fils spirituel reste tout à la fois le fils de l'un et de l'autre, tandis qu'il n'en est pas de même du fils adoptif. C'est pourquoi il ne se contracte pas de proximité entre le père qui adopte et la mère ou le père naturel de l'enfant, comme dans la parenté spirituelle.

Objection N°2.

La parenté qui empêche le mariage est un empêchement perpétuel. Or, entre le fils qui est adopté et la fille naturelle de celui qui l'adopte il n'y a pas d'empêchement perpétuel ; car l'adoption étant détruite par la mort de l'adoptant ou l'émancipation de l'adopté, il peut se marier avec elle. Il n'a donc pas eu avec elle de parenté qui empêchât le mariage.

Réponse à l'objection N°2 :

La parenté légale empêche le mariage à cause de la cohabitation. C'est pourquoi quand la nécessité de la cohabitation est détruite, il ne répugne pas que le lien de l'empêchement ne subsiste plus ; comme quand l'adopté et le fils naturel sont hors du pouvoir du même père. Mais l'adoptant et son épouse conservent toujours une certaine autorité sur l'adopté et sur sa femme, et c'est pour ce motif qu'il subsiste un lien entre eux.

Objection N°3.

La parenté spirituelle ne passe pas dans une personne qui serait dans l'impossibilité de présenter quelqu'un à un sacrement ou de le recevoir. Ainsi elle ne passe pas dans quelqu'un qui ne serait pas baptisé. Or, une femme ne peut pas adopter, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1, réponse 3). La parenté légale ne passe donc pas de l'homme à la femme.

1 L'Église a approuvé ce qu'ont établi à ce sujet les lois civiles, comme on le voit dans la réponse de Nicolas Ier à la consultation des Bulgares, et Benoît XIV dit qu'il faut s'en rapporter à cet égard aux lois civiles, atque ad earumdem norman controversia decidenda (De synod. diœces. liv. 7, chap. 56). †

Réponse à l'objection N°3 :

La femme peut aussi adopter avec l'autorisation du prince. La parenté légale passe donc aussi en elle. D'ailleurs la raison pour laquelle la parenté spirituelle ne passe pas dans une personne qui n'est pas baptisée, n'est pas qu'elle ne peut pas présenter une autre personne à un sacrement, mais parce qu'elle n'est pas apte à recevoir quelque chose de spirituel.

Objection N°4.

La parenté spirituelle est plus forte que la parenté légale. Or, la parenté spirituelle ne passe pas au neveu. Donc la parenté légale n'y passe pas non plus.

Réponse à l'objection N°4 :

Par la parenté spirituelle le fils n'est pas mis sous la puissance et la direction de son père spirituel, comme dans la parenté légale. Car il faut que tout ce qui est au pouvoir de l'enfant passe au pouvoir du père qui l'adopte. Par conséquent le père ayant été adopté, ses enfants, ses neveux et tous ceux qui sont en son pouvoir sont adoptés aussi.

Mais au contraire. La parenté légale a plus de rapport avec l'union de la chair ou sa propagation que la parenté spirituelle. Or, la parenté spirituelle passe à une autre personne. Donc la parenté légale aussi.

C'est ce que prouve les témoignages cités par le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 42).

Conclusion.

La parenté légale de tous les descendants et celle qui est contractée par manière d'affinité empêche perpétuellement le mariage ; mais celle qui existe entre le fils adoptif et le fils naturel l'empêche aussi longtemps que le fils adoptif reste sous la puissance du père.

Il faut répondre qu'il y a trois sortes de parenté légale. La première est celle des descendants ; elle se contracte entre le père qui adopte et le fils qui est adopté, et les enfants de ce dernier, et les neveux, et ainsi de suite. La seconde qui existe entre le fils adoptif et le fils naturel. La troisième, qui se forme par manière d'affinité, est celle qui existe entre le père qui adopte et la femme du fils adoptif, ou réciproquement entre le fils adoptif et l'épouse du père qui adopte[1]. La première parenté et la troisième empêchent perpétuellement le mariage ; la seconde ne l'empêche que tant que l'adopté est sous la puissance du père qui l'adopte. Par conséquent après la mort de ce dernier, ou l'émancipation du fils, ils peuvent se marier entre eux.

57

1 D'après l'article 348 du code civil, le mariage est prohibé : entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants ; entre les enfants adoptifs du même individu ; entre l'adopté et les enfants qui pourraient survenir à l'adoptant ; entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant, et réciproquement entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté. †

QUESTION 58 : DES EMPÊCHEMENTS DE L'IMPUISSANCE, DU MALÉFICE, DE LA FURIE OU DE LA FOLIE, DE L'INCESTE ET DU DÉFAUT D'ÂGE

Question 58 : Des empêchements de l'impuissance, du maléfice, de la furie ou de la folie, de l'inceste et du défaut d'âge....68
Article 1 : L'impuissance empêche-t-elle le mariage ?....68
Article 2 : Le maléfice peut-il empêcher le mariage ?....71
Article 3 : La furie empêche-t-elle le mariage ?....73
Article 4 : Le mariage est-il dirimé si le mari commet un inceste avec la sœur de sa femme ?....74
Article 5 : Le défaut d'âge empêche-t-il le mariage ?....75

Nous devons ensuite nous occuper des cinq empêchements de mariage, à savoir des empêchements de l'impuissance, du maléfice, de la furie ou folie, de l'inceste et du défaut d'âge.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. L'impuissance empêche-t-elle le mariage ?
2. Du maléfice.
3. De la furie ou folie.
4. De l'inceste.
5. Du défaut d'âge.

Article 1 : L'impuissance empêche-t-elle le mariage ?

58

Objection N°1.

Il semble que l'impuissance n'empêche pas de contracter mariage. Car l'acte charnel n'est pas essentiel au mariage, puisque le mariage est plus parfait quand les deux parties observent la continence par un vœu. Or, l'impuissance ne prive le mariage que de l'acte charnel. Par conséquent, elle n'est pas un empêchement qui dirime le mariage contracté.

Réponse à l'objection N°1 :

Même si l'acte de l'union charnelle n'est pas essentiel au mariage, la capacité à le remplir l'est, parce que le mariage donne à chacune des parties mariées une puissance sur le corps de l'autre en raison de l'union conjugale.

Objection N°2.

Comme l'impuissance empêche l'acte charnel, l'ardeur en fait autant. Or, l'ardeur n'est pas considérée comme un empêchement de mariage. L'impuissance ne devrait donc pas être considérée comme un empêchement non plus.

Réponse à l'objection N°2 :

Une ardeur excessive peut difficilement donner lieu à un empêchement perpétuel. Si, cependant, il a été prouvé qu'elle a constitué un empêchement au rapport conjugal pendant une durée de trois ans, elle sera déclarée être perpétuelle. Néanmoins, puisque la frigidité est un empêchement plus important et plus fréquent[1], elle est plus considérée comme un empêchement que l'ardeur, puisque tous les défauts naturels se réduisent à l'impuissance.

Objection N°3.

Toutes les personnes âgées sont impuissantes. Or, les personnes âgées peuvent se marier. Par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

Même si les personnes âgées n'ont pas assez d'ardeur pour avoir des enfants, elles en ont assez pour s'unir charnellement. Pour cette raison, on les autorise à se marier, tant que le mariage est utilisé comme un remède, bien qu'il ne leur convienne pas pour accomplir le devoir de nature.

Objection N°4.

Si la femme sait que l'homme est impuissant quand elle se marie avec lui, le mariage est valide. L'impuissance, considérée en elle-même, n'est donc pas un empêchement de mariage.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans tous les contrats, on est unanime à dire que celui qui est incapable de satisfaire à une obligation est inapte à faire un contrat qui requière l'accomplissement de cette obligation. Or, cette incapacité est de deux espèces :

1. Parce qu'une personne est incapable d'accomplir les obligations de juré, et une telle incapacité annule complètement le contrat, que la partie avec qui elle le contracte le sache ou non ;
2. Parce qu'elle est incapable de le remplir de facto, et alors si l'autre partie avec laquelle elle contracte le sait et, malgré cela, accepte le contrat, ceci montre que la seconde partie cherche une autre fin du contrat, et le contrat demeure. Mais si elle ne le sait pas, le contrat est nul. Par conséquent, une telle impuissance qui fait qu'un homme ne peut pas de facto payer la dette du mariage, ainsi que la condition de servitude, par laquelle un homme ne peut pas exécuter ce service de facto, sont des empêchements de mariage, quand la partie mariée ne sait pas que l'autre partie est incapable de payer la dette du mariage. Mais un empêchement par le moyen duquel une personne ne peut pas payer la dette de mariage de juré, par exemple la consanguinité, annule le contrat de mariage, que la seconde partie le sache ou non. Pour cette raison, le Maître des sentences juge (Sent. 4, dist. 34) que ces deux empêchements, la frigidité et la servitude, ne rendent pas le mariage complètement illicite.

Objection N°5.

L'ardeur peut prouver une motivation suffisante pour l'acte charnel avec une personne qui n'est pas vierge, mais pas avec une qui l'est, parce qu'il arrive à l'ardeur d'être si faible qu'elle s'évanouit rapidement, ce qui est par conséquent insuffisant pour la défloration d'une vierge. Ou alors elle peut motiver suffisamment un homme avec une belle femme, mais insuffisamment pour une autre qui ne l'est pas. Par conséquent, il semble que l'impuissance, même si elle est un empêchement pour quelqu'un, ne le soit pas absolument.

Réponse à l'objection N°5 :

1 Car elle n'empêche pas seulement le mélange des semences, mais elle affaiblit aussi les membres qui coopèrent à l'union des corps. †

Un homme ne peut pas avoir un empêchement naturel perpétuel en ce qui concerne une personne en particulier et pas pour une autre. Mais s'il ne peut pas accomplir l'acte charnel avec une vierge, alors qu'il le peut avec une femme qui n'est pas vierge, l'hymen peut être perforé par un instrument médical, et il pourra ainsi s'unir pleinement avec elle. Ceci ne serait pas contraire à la nature, car ce ne serait pas fait pour le plaisir mais en tant que remède. Ne pas aimer une femme n'est pas une cause naturelle, mais une cause extrinsèque accidentelle. Et par conséquent nous devons avoir le même jugement qu'en ce qui concerne le maléfice, duquel nous parlerons plus loin (art. suiv.).

Objection N°6.

De manière générale, une femme est plus sujette à l'impuissance qu'un homme. Or, on n'interdit pas le mariage aux femmes. On doit donc en faire autant pour les hommes.

Réponse à l'objection N°6 :

Dans la procréation, le mâle est l'agent et la femelle est le patient ; pour cette raison, une plus grande ardeur est requise dans le mâle que dans la femelle pour l'acte de procréation. D'où l'impuissance qui rend l'homme incapable de procréer ne devrait pas en faire de même avec la femme. Cependant il peut y avoir un empêchement naturel pour une autre cause, à savoir la sténose, et nous devons alors juger de la sténose dans la femme de la même manière que pour l'impuissance dans l'homme.

Mais c'est le contraire. Il est dit (extra, De frigidis et maleficiatis, chap. Quod sedem) : Comme un garçon qui est incapable d'un rapport conjugal est inapte au mariage, de même ceux qui sont impuissants sont considérés comme les plus inaptes au contrat de mariage. Or, les personnes qui sont impuissantes en font partie. Par conséquent, etc.

Personne ne peut s'obliger à l'impossible. Or, dans le mariage, l'homme s'oblige lui-même à l'acte charnel ; parce que c'est dans ce but qu'il donne puissance sur son corps à l'autre partie. Par conséquent, une personne impuissante, étant incapable de faire l'acte charnel, ne peut pas se marier.

Conclusion.

La frigidité, ou l'impuissance pour s'unir, qui ne provient pas d'un état, mais simplement d'un défaut de nature incurable, empêche de contracter mariage, et, de plus, le dirime s'il a été contracté, après un espace d'au moins de trois ans, d'après le statut de l'Église.

Il faut répondre qu'il y a dans le mariage un contrat par lequel quelqu'un est obligé à payer à un autre la dette conjugale ; pour cette raison, comme dans les autres contrats, l'obligation est impropre si une personne s'oblige d'elle-même à ce qu'elle ne peut donner ou faire ; ainsi, le contrat de mariage est impropre s'il a été fait par quelqu'un qui ne peut pas payer la dette conjugale ; cet empêchement est appelé du nom général d'impuissance en ce qui concerne l'union charnelle, et peut survenir, soit d'une cause naturelle et intrinsèque, soit d'une cause accidentelle et extrinsèque, par exemple le maléfice, duquel nous parlerons plus loin (art. suiv.). Si elle est due à une cause naturelle, elle peut se produire de deux façons, soit elle est temporaire et peut être traitée par des remèdes, ou en laissant du temps, et dans ce cas elle n'annule pas le mariage ; soit elle est perpétuelle et dans ce cas elle l'annule, si bien que la partie qui subit cet empêchement restera pour toujours sans espoir de mariage, pendant que l'autre pourra se marier à qui elle le voudra, pourvu que ce soit dans le Seigneur (1 Cor. 7, 39). Afin de déterminer si l'empêchement est perpétuel ou non, l'Église a convenu d'une durée fixe pour vérifier si ce sera toujours le cas, à savoir un espace de trois ans. Si après ces trois ans, pendant lesquels les deux parties se sont efforcées de remplir honnêtement le devoir conjugal, le mariage demeure non consommé, l'Église déclare la dissolution de celui-ci. Cependant l'Église s'est parfois méprise en ceci, car trois ans sont parfois insuffisants

pour prouver que l'impuissance est perpétuelle. C'est pour cette raison que si l'Église trouve qu'elle s'est méprise, en voyant que le sujet de l'empêchement a accompli l'union charnelle avec une autre ou sa femme, elle rétablit l'ancien mariage et dissout celui qui s'en est ensuivi, même si ce dernier a été contracté avec sa permission.

Article 2 : Le maléfice peut-il empêcher le mariage ?

58

Objection N°1.

Il semble que le maléfice ne puisse pas empêcher le mariage. Car ces maléfices sont produits par l'opération des démons. Or, les démons n'ont pas plus le pouvoir d'empêcher l'acte du mariage que les autres actes corporels qu'ils ne peuvent empêcher ; parce qu'alors ils feraient périr le monde entier, s'ils empêchaient de manger, de marcher et de faire d'autres actions semblables. Le mariage ne peut donc pas être empêché par les maléfices.

Réponse à l'objection N°1 :

La première corruption du péché, par laquelle l'homme est devenu l'esclave du démon, étant arrivée à nous par l'acte de la puissance génératrice, Dieu pour ce motif au démon la permission d'user de maléfice à l'égard de cet acte plutôt que sur les autres ; comme la vertu des maléfices se montre dans les serpents plutôt que dans les autres animaux, suivant le récit de la Genèse (chap. 3), parce que c'est au moyen du serpent que le diable a tenté la femme.

Objection N°2.

L'œuvre de Dieu est plus forte que l'œuvre du diable. Or, le maléfice est une œuvre du diable. Donc il ne peut empêcher le mariage qui est l'œuvre de Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

L'œuvre de Dieu peut être empêchée par l'œuvre du démon si Dieu le permet ; ce qui ne prouve pas que le diable soit plus fort que Dieu au point de détruire ses œuvres par la violence.

Objection N°3.

Aucun empêchement ne dirime le mariage contracté à moins qu'il ne soit perpétuel. Or, le maléfice ne peut être un empêchement perpétuel, parce que le diable n'ayant pouvoir que sur les pécheurs, du moment que le péché n'existe plus, le maléfice serait détruit, ou bien on pourrait le faire cesser par un autre maléfice ou par les exorcismes de l'Église qui ont été établis pour réprimer la puissance des démons. Le maléfice ne peut donc pas empêcher le mariage.

Réponse à l'objection N°3 :

Un maléfice est perpétuel dans le sens qu'il ne peut être détruit par un remède humain, quoique Dieu puisse y remédier en contraignant le démon, ou que le démon puisse le faire cesser en se désistant. Car ce qui a été produit par un maléfice ne peut toujours être détruit par un maléfice, comme l'avouent eux-mêmes les faiseurs de maléfices. Et d'ailleurs quand on pourrait y remédier par un maléfice, le maléfice serait néanmoins considéré comme perpétuel, parce qu'on ne doit d'aucune manière invoquer le secours du démon par un maléfice. De même si par un péché on a donné au diable pouvoir sur quelqu'un, il n'est pas nécessaire, quand le péché cesse, que son pouvoir cesse aussi ; parce que la peine subsiste quelquefois, après que la faute est effacée. De même les exorcismes de l'Église n'ont pas le pouvoir de réprimer toujours les démons par rapport à toutes les tribulations corporelles qu'ils causent, suivant que le jugement de Dieu l'exige. Mais ils

ont du pouvoir relativement aux attaques des démons contre lesquelles ils ont été principalement établis.

Objection N°4.

L'union charnelle ne peut pas être empêchée, à moins qu'il n'y ait un empêchement à la puissance génératrice qui est son principe. Or, la puissance génératrice d'un homme est la même avec toutes les femmes. Par conséquent, un maléfice ne peut pas être un empêchement à l'égard d'une femme sans l'être de même avec toutes les autres.

Réponse à l'objection N°4 :

La sorcellerie cause parfois un empêchement avec toutes les femmes, ou seulement avec une seule ; parce que le diable est une cause volontaire qui n'agit pas à cause d'une nécessité naturelle. — De plus, l'empêchement qui résulte de la sorcellerie peut provenir d'une impression faite par le démon sur l'imagination d'un homme, par laquelle il est privé du mouvement de la concupiscence qui le fait choisir une femme en particulier et non pas une autre.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Decret. 33, quest. 1, chap. 4) : Si à cause de sorciers ou de maléfices, et plus loin, s'ils sont incurables, ils doivent être séparés.

Le pouvoir des démons est plus grand que celui des hommes (Job, 41, 24) : Il n'y a pas de puissance sur la terre qui puisse être comparée à celui qui a été créé pour ne craindre personne. Or, par l'action de l'homme, une personne peut être rendue incapable d'accomplir l'union charnelle, que ce soit par une puissance quelconque ou par la castration ; et ceci est un empêchement de mariage. Par conséquent, la puissance du démon peut faire bien plus.

Conclusion.

L'impuissance qui provient d'un maléfice perpétuel, et qui, après une période de trois ans, peut empêcher l'union charnelle, est un empêchement au mariage.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que le maléfice n'existait dans le monde que d'après l'opinion des hommes qui attribuaient à des maléfices les effets naturels dont les causes sont occultes. Mais ce sentiment est contraire à l'autorité des Pères qui disent que les démons ont pouvoir sur les corps et sur l'imagination des hommes, quand Dieu le leu permet. Les enchanteurs peuvent donc produire certains signes par leur intermédiaire. Cette opinion a eu pour source le défaut de foi ou l'incrédulité, parce qu'on a cru que les démons n'existaient que dans l'opinion du vulgaire de telle sorte qu'on leur imputait les frayeurs que l'homme se cause à lui-même par la pensée et qu'on pensait les avoir vus parce qu'il ne faut qu'une imagination vive pour se représenter sensiblement certaines figures telles qu'on les pense. Mais ce sentiment est rejeté par la foi véritable d'après laquelle nous croyons que les anges sont tombés du ciel, que les démons existent, et que par suite de la subtilité de leur nature ils peuvent beaucoup de choses que nous ne pouvons pas : et ceux qui les portent à faire ces choses sont appelés des faiseurs de maléfices. — C'est pour cette raison que d'autres ont maintenu que la sorcellerie peut générer un empêchement à l'union charnelle, mais qu'aucun empêchement de ce genre n'est perpétuel ; par conséquent, il n'annule pas le contrat de mariage, et ils disent que les lois qui l'affirment ont été révoquées. Mais ceci est contraire à l'expérience et à la nouvelle législation qui s'accorde avec l'ancienne. Nous devons donc faire une distinction : car l'incapacité à s'unir causée par la sorcellerie est soit perpétuelle, et dans ce cas elle annule le mariage, soit elle n'est pas perpétuelle et dans ce cas elle n'annule pas le mariage. Et afin d'être fixée à ce sujet, l'Église a convenu d'un espace de trois ans, de la même manière que nous avons dite pour l'impuissance (art. préc. dans le corps et Réponse N°2). Il y a cependant cette différence entre un maléfice et l'impuissance, qu'une personne qui est impuissante l'est avec n'importe qui, et par

conséquent quand le mariage est dissous, il ne lui est pas permis de se marier à une personne ; tandis qu'à cause de la sorcellerie, un homme peut devenir impuissant avec une femme mais pas avec une autre, et par conséquent, quand l'Église a déclaré que le mariage doit être dissous, il est permis à chaque partie de chercher un autre partenaire de mariage.

Article 3 : La furie empêche-t-elle le mariage ?

58

Objection N°1.

Il semble que la furie n'empêche pas le mariage. Car le mariage spirituel qui se contracte dans le baptême est plus noble que le mariage charnel. Or, les furieux peuvent être baptisés. Donc ils peuvent aussi se marier.

Réponse à l'objection N°1 :

L'usage de la raison n'est pas exigé pour le baptême, comme sa cause, ainsi qu'on l'exige pour le mariage. C'est pourquoi il n'y a pas de parité. Nous avons parlé du baptême des furieux[1].

Objection N°2.

L'impuissance empêche le mariage, parce qu'elle empêche l'union charnelle, que la furie n'empêche pas. Donc la furie n'empêche pas le mariage.

Réponse à l'objection N°2 :

La furie empêche le mariage en raison de sa cause qui est le consentement, quoiqu'elle ne l'empêche pas en raison de son acte, comme l'impuissance. Cependant le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 35) traite simultanément de ces deux empêchements, parce qu'ils sont l'un et l'autre un défaut de la nature.

Objection N°3.

Le mariage n'est dirimé que par un empêchement perpétuel. Or, à l'égard de la furie, on ne peut savoir si elle est un empêchement perpétuel. Elle ne dirime donc pas le mariage.

Réponse à l'objection N°3 :

L'empêchement momentané qui empêche la cause du mariage, c'est-à-dire le consentement, détruit totalement le mariage ; mais l'empêchement qui empêche l'acte doit être perpétuel pour détruire le mariage.

58

Objection N°4.

Ces vers, que nous avons cités (quest. 50), embrassent suffisamment les empêchements du mariage. Cependant, il n'y est pas fait mention de la furie. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°4 :

Cet empêchement revient à l'erreur, parce que dans l'un et l'autre cas il y a défaut de consentement de la part de la raison.

Mais au contraire. La furie enlève l'usage de la raison plus que l'erreur. Or, l'erreur empêche le mariage. Donc la furie aussi.

Les furieux ne sont pas aptes à faire un contrat. Or, le mariage est un contrat. Donc, etc.

1 (4, dist. 4, quest. 3, art. 1, quest. 3 et 3a pars, quest. 68, art. 12) †

Conclusion.

Le consentement requis pour le mariage ne pouvant exister sans l'usage de raison, la furie qui précède le mariage le dirime, si le furieux n'a pas des intervalles lucides ; mais la furie qui le suit ne le dirime d'aucune manière.

Il faut répondre que la furie précède le mariage ou le suit. Si elle le suit, elle ne le dirime d'aucune manière ; si elle le précède alors le furieux a des intervalles lucides ou il n'en a pas. S'il en a, dans ce cas, quoique pendant qu'il est dans cet intervalle ce ne soit pas une chose sûre que de se marier, parce qu'il ne saurait pas élever ses enfants, cependant s'il le contracte le mariage est valide. Mais s'il n'a pas d'intervalles lucides ou s'il se marie quand il n'en a pas, alors, comme le consentement ne peut exister où l'usage de la raison fait défaut, le mariage n'est pas véritable.

Article 4 : Le mariage est-il dirimé si le mari commet un inceste avec la sœur de sa femme ?

58

Objection N°1.

Il semble que le mariage ne soit pas dirimé si le mari commet un inceste avec la sœur de sa femme, car la femme ne devrait pas être punie pour le péché de son mari. Ce serait cependant le cas si le mariage était dissous. Donc, etc.

Objection N°2.

C'est un plus grand péché de s'unir à l'un de ses parents que de s'unir à une parente de sa femme. Or, le premier de ces deux péchés n'est pas un empêchement de mariage. Par conséquent, il en est de même de l'autre.

Objection N°3.

Si le mariage est dirimé en tant que punition du péché, il semblerait que, si le mari incestueux se marie même après la mort de sa femme, on doive les séparer ; ce qui n'est pas vrai.

Objection N°4.

Cet empêchement n'est pas mentionné parmi ceux énumérés plus haut [(art. 50)]. Par conséquent, il ne dirime pas le contrat de mariage.

Mais c'est le contraire. En s'unissant avec la sœur de sa femme, le mari contracte affinité avec sa femme. Or, l'affinité dirime le contrat de mariage. L'inceste précité en fait donc autant.

L'homme sera puni par où il aura péché. Or, un tel homme pèche contre le mariage. Par conséquent, il devrait être puni en étant privé du mariage.

Conclusion.

Si, par l'inceste, on s'unit avec un parent de sa femme en contractant affinité avant le contrat de mariage, mais après les fiançailles, l'inceste est un empêchement de mariage ; si c'est après le mariage, c'est un péché moins grave à la vérité, mais suffisant pour priver du droit à l'union conjugale.

Il faut répondre que si un homme a une liaison avec la sœur ou une autre parente de sa femme avant de contracter mariage, et même si c'est après les fiançailles, le mariage devrait être annulé à cause de l'affinité qui résulte. Si, cependant, la liaison se produit après que le mariage a été contracté et consommé, le mariage ne doit pas être complètement dissous ; mais le mari perd son droit à l'union conjugale, et il ne peut non plus le demander sans péché ; il doit cependant l'accomplir si sa femme le lui demande, car elle ne devrait pas être punie pour le péché de son mari. Mais, après la mort de sa femme, il devrait rester sans aucun espoir de mariage, à moins qu'il ne reçoive une dispense à cause de sa faiblesse, dans la crainte d'une union illégitime. Si, cependant, il se marie sans dispense, il pèche en transgressant la loi de l'Église, mais son mariage ne peut être annulé pour cette raison.

Ceci est suffisant pour les réponses aux objections, car l'inceste est considéré comme un empêchement de mariage principalement à cause de l'affinité qu'il cause et non parce qu'il est lui-même un péché. C'est pour cette raison qu'il n'est pas mentionné avec les autres empêchements, mais qu'il est inclus dans l'empêchement d'affinité.

Article 5 : Le défaut d'âge empêche-t-il le mariage ?

58

Objection N°1.

Il semble que le défaut d'âge n'empêche pas le mariage. Car d'après les lois les enfants ont un tuteur jusqu'à vingt-cinq ans. Il semble donc que jusqu'à cette époque la raison ne soit pas assez forte pour donner son consentement, et par conséquent il semble que cet âge soit le temps marqué pour se marier. Or, on peut se marier avant ce temps. Donc le défaut d'âge n'empêche pas le mariage.

Réponse à l'objection N°1 :

Pour les choses auxquelles la nature incline on n'exige pas la même force de raison pour délibérer que dans les autres. C'est pourquoi on peut être suffisamment éclairé pour consentir au mariage, avant de pouvoir traiter ses affaires sans un tuteur dans les autres contrats.

Objection N°2.

Comme le lien de religion est perpétuel, de même le lien du mariage l'est aussi. Or, on ne peut pas faire profession avant l'âge de quatorze ans (chap. Non solùm, De regular. et transeunt. in 6). On ne pourrait donc pas non plus contracter mariage si le défaut d'âge était un empêchement.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut faire la même réponse pour la seconde objection parce que le vœu de religion est une de ces choses qui existent sans que la nature y porte, et qui présentent une plus grande difficulté que le mariage.

Objection N°3.

Comme le consentement est requis pour le mariage de la part de l'homme, de même il l'est de la part de la femme. Or, la femme peut se marier avant sa quatorzième année. Donc l'homme le peut aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

La femme arrive à l'âge de puberté avant l'homme, comme le dit Aristote (De animal. liv. 7, loc. sup. cit.). C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre l'un et l'autre.

Objection N°4.

L'impuissance n'empêche pas le mariage, si elle n'est pas perpétuelle et ignorée. Or, le défaut d'âge n'est ni perpétuel, ni ignoré. Il n'empêche donc pas le mariage.

Réponse à l'objection N°4 :

De ce côté, il y a empêchement non seulement à cause de l'impuissance, mais encore à cause du défaut de raison, qui n'est pas suffisante pour donner légitimement son consentement à une chose qui doit durer perpétuellement.

Objection N°5.

Il n'est pas compris dans les empêchements cités (quest. 50), et par conséquent il semble que ce ne soit pas un empêchement de mariage.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme l'empêchement qui vient de la furie revient à l'empêchement d'erreur ; de même aussi l'empêchement qui résulte du défaut d'âge, parce que l'homme n'a pas encore le plein usage du libre arbitre.

Mais c'est le contraire. Le droit canon dit (chap. Quod sedem, De frigid. et malef.) que l'enfant qui ne peut rendre le devoir conjugal n'est pas apte au mariage. Or, un enfant ne peut le faire ordinairement avant l'âge de quatorze ans, d'après l'observation d'Aristote (in 7 Anim. circ. princ. lib.).

Pour toutes les choses naturelles il y a un terme de grandeur et d'accroissement déterminé, comme le dit Aristote (De anim. liv. 2, text. 41), et par conséquent il semble, puisque le mariage est naturel, qu'il doive avoir un temps déterminé, et qu'il soit empêché quand ce temps vient à manquer.

Conclusion.

Puisque pour le mariage on requiert le consentement à l'égard de l'obligation perpétuelle, si on le contracte avant l'âge de puberté il est nul, à moins que la force de la nature et de la raison ne vienne à suppléer au défaut d'âge.

Il faut répondre que le mariage, se faisant à la manière d'un contrat, est soumis à la loi positive comme tous les autres contrats. Ainsi, d'après le droit (chap. Tua, De sponsal. impub.), il a été déterminé qu'on ne se marierait pas avant l'âge de discrétion, où les deux parties peuvent suffisamment délibérer leur résolution au sujet du mariage et se rendre réciproquement le devoir conjugal ; et que si le mariage n'a pas été ainsi fait il est dirimé. Cette époque est ordinairement l'âge de quatorze ans pour les garçons et de douze ans pour les filles[1]. Cependant comme les préceptes de droit positif s'en rapportent à ce qui arrive ordinairement, si quelqu'un était arrivé à la perfection de développement voulue avant l'âge fixé, de manière que la vigueur de la nature et de la raison vînt à suppléer au défaut d'âge, le mariage ne serait pas dissous. C'est pourquoi si ceux qui se marient avant l'âge de puberté ont eu des relations charnelles avant le temps fixé, le mariage reste néanmoins perpétuellement indissoluble.

58

1 D'après le code civil, l'homme ne peut se marier avant dix-huit ans et la femme avant l'âge de quinze ans révolus (art. 144). Le défaut d'âge n'entraîne cependant pas toujours la nullité du mariage. Voyez l'art. 185. †

QUESTION 59 : DE LA DIFFÉRENCE DE CULTE QUI EMPÊCHE LE MARIAGE

Question 59 : De la différence de culte qui empêche le mariage.....77
Article 1 : Un fidèle peut-il se marier avec une infidèle ?.....77
Article 2 : Peut-il y avoir mariage entre les infidèles ?.....79
Article 3 : Le mari qui s'est converti à la foi peut-il rester avec son épouse infidèle qui ne veut pas se convertir ?.....81
Article 4 : Celui qui s'est converti à la foi peut-il quitter son épouse infidèle qui veut habiter avec lui sans faire injure à Dieu ?.....83
Article 5 : Le fidèle qui se sépare de son épouse infidèle peut-il en épouser une autre ?.....85
Article 6 : Les autres vices détruisent-ils le mariage ?.....87

Nous devons ensuite nous occuper de la différence de culte qui empêche le mariage.

À ce sujet six questions se présentent :

1. Un fidèle peut-il se marier avec un infidèle ?
2. Le mariage existe-t-il parmi les infidèles ?
3. L'époux converti à la foi peut-il rester avec son épouse infidèle qui ne veut pas se convertir ?[1]
4. Peut-il quitter son épouse infidèle ?
5. L'ayant quittée, peut-il en épouser une autre ?
6. L'homme peut-il quitter sa femme pour d'autres péchés, de la même manière que pour l'infidélité ?

Article 1 : Un fidèle peut-il se marier avec une infidèle ?

59

Objection N°1.

Il semble qu'un fidèle puisse marier avec une infidèle. Car Joseph se maria avec une Égyptienne et Esther épousa Assuérus. Or, dans ces deux mariages il y a eu la différence de culte ; puisque l'un était infidèle et l'autre fidèle. Donc la différence de culte qui précède le mariage ne l'empêche pas.

Réponse à l'objection N°1 :

Sous la loi ancienne il avait été permis à l'égard de certains infidèles qu'on pût se marier avec eux et cela avait été défendu pour d'autres. C'était spécialement défendu au sujet des infidèles qui habitaient sur la terre de Chanaan ; soit parce que le Seigneur avait ordonné de les exterminer à cause de leur obstination ; soit parce qu'il y avait plus de danger qu'ils n'entraînassent à l'idolâtrie les femmes ou les hommes qui s'uniraient à eux. Car les Israélites avaient plus d'inclination pour leur religion et pour leurs mœurs à cause des rapports qu'ils avaient avec eux. Mais à l'égard des autres nations la loi le permettait, surtout quand il n'y avait pas lieu de craindre qu'on ne se laissât aller à l'idolâtrie. Ainsi, Joseph, Moïse, Esther se sont mariés avec des infidèles. Mais sous la loi

1 Ce mariage est dissous par la conversion de l'une des parties, si la partie infidèle refuse d'habiter avec celle qui est convertie ; mais il n'en est pas de même si elle consent à habiter avec elle et qu'il n'y ait aucun danger pour celle-ci. C'est la doctrine constante de l'Église. †

nouvelle qui est répandue dans le monde entier, on a la même raison de défendre le mariage à l'égard de tous les infidèles. C'est pourquoi la différence de culte qui précède le mariage l'empêche quand il doit être contracté, et le dirime quand il l'est.

Objection N°2.

C'est la même foi qu'enseignent la loi ancienne et la loi nouvelle. Or, d'après la loi ancienne il pouvait y avoir mariage entre un fidèle et une infidèle, comme on le voit (Deut. 21, 10) : Si étant allé combattre vos ennemis vous voyez parmi les captifs une femme qui soit belle et que vous l'aimiez, vous la prendrez pour vous… vous dormirez avec elle et elle sera votre épouse. Cela est donc aussi permis sous la loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette loi parle des autres nations avec lesquelles ils pouvaient licitement se marier, ou bien elle s'exprime ainsi pour le cas où cette captive voulait se convertir à la foi et au culte de Dieu.

Objection N°3.

Les fiançailles se rapportent au mariage. Or, dans certains cas les fiançailles peuvent avoir lieu entre un fidèle et une infidèle sous la condition que ce dernier se convertira. Le mariage peut donc se contracter entre eux sous la même condition.

Réponse à l'objection N°3 :

Le rapport du présent au présent et du futur au futur est le même. Par conséquent, comme quand le mariage se contracte présentement, on requiert l'unité de culte dans les deux parties contractantes ; de même pour les fiançailles où l'on fait la promesse d'un mariage futur, il suffit de mettre une condition qui se rapporte à l'unité future du culte.

Objection N°4.

Tout empêchement de mariage est contraire de quelque manière au mariage. Or, l'infidélité n'est pas contraire ; parce que le mariage est un devoir de nature et que la foi est supérieure à la nature. Donc la différence de foi n'empêche pas le mariage.

Réponse à l'objection N°4 :

Il est évident d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.), que la différence de culte est contraire au mariage en raison de son bien le plus important qui est le bien des enfants.

Objection N°5.

Quelquefois il y a une différence de foi entre deux personnes baptisées, comme quand on tombe dans l'hérésie après le baptême. Or, si on vient à se marier avec une chrétienne, le mariage est néanmoins valide. Donc la différence de foi n'empêche pas le mariage.

Réponse à l'objection N°5 :

Le mariage est un sacrement. C'est pourquoi quant à ce qui appartient à la nécessité du sacrement, il requiert la parité relativement au sacrement de la foi, c'est-à-dire relativement au baptême plutôt qu'à l'égard de la foi intérieure. Aussi on n'appelle pas cet empêchement la différence de foi, mais la différence de culte, parce que le culte se rapporte au service extérieur, comme nous l'avons dit (liv. 3, dist. 9, quest. 1, art. 1, quest. 1). C'est pour cela que si un fidèle se marie avec une hérétique baptisée, le mariage est véritable[1], quoiqu'il pèche en le contractant, s'il sait qu'elle est hérétique ; comme il

1 La différence de culte entre les catholiques et les hérétiques ne constitue qu'un empêchement prohibant, et le mariage est valide, à moins que les parties ne soient liées entre elles par un empêchement dirimant, ou qu'elles se marient sans la présence du curé et de deux témoins dans les

pécherait s'il se mariait avec une excommuniée. Le mariage ne serait cependant pas pour cela dirimé. Au contraire si un catéchumène qui a la vraie foi, mais qui n'est pas encore baptisé, venait à se marier avec une fidèle baptisée, le mariage ne serait pas valide.

Mais c'est le contraire. Il est dit (2 Cor. 6, 14) : Quelle alliance y a-t-il entre la lumière et les ténèbres ? Or, il y a entre l'homme et la femme la plus grande union. Donc celui qui est dans la lumière de la foi ne peut pas contracter mariage avec celle qui est dans les ténèbres de l'infidélité.

Il est dit (Mala. 2, 11) : Juda a déshonoré la sainteté du Seigneur en aimant et en prenant pour femme celle qui adorait des dieux étrangers. Or, il n'en serait pas ainsi si le mariage pouvait véritablement se contracter entre eux. La différence de culte empêche donc le mariage.

Conclusion.

Les parents qui n'ont pas la même foi ne peuvent élever leurs enfants dans la même crainte de Dieu ; la différence de culte qui précède le mariage empêche que l'infidèle ne puisse se marier avec un fidèle.

Il faut répondre que le bien le plus important du mariage ce sont les enfants qui doivent être élevés dans la crainte de Dieu. Or, l'éducation étant faite communément par le père et la mère, l'un et l'autre se propose d'élever ses enfants dans le culte de Dieu conformément à sa foi. C'est pourquoi si leur foi est différente, l'intention de l'un sera contraire à l'intention de l'autre, et par conséquent il ne peut pas y avoir entre eux de mariage convenable. Et c'est pour cela que la différence de culte qui précède le mariage empêche qu'on puisse le contracter[1].

Article 2 : Peut-il y avoir mariage entre les infidèles ?

59

Objection N°1.

Il semble que le mariage ne puisse pas exister entre les infidèles. Car le mariage est un sacrement de l'Église. Or, le baptême est la porte des sacrements. Donc les infidèles qui ne sont pas baptisés ne peuvent pas se marier, comme ils ne peuvent pas non plus recevoir les autres sacrements.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mariage n'a pas été établi seulement comme sacrement, mais encore comme devoir de nature. C'est pourquoi bien que le mariage ne convienne pas aux infidèles, selon qu'il est un sacrement qui consiste dans la dispensation des ministres, cependant il leur convient selon qu'il est un devoir de nature. Néanmoins ce mariage est encore un sacrement habituel d'une certaine manière, quoiqu'il ne le soit pas actuellement, parce qu'ils ne contractent pas en acte dans la foi de l'Église.

Objection N°2.

Deux maux empêchent plus le bien qu'un seul. Or, l'infidélité d'un seul empêche le bien du mariage. Donc à plus forte raison l'infidélité de l'un et de l'autre, et par conséquent le mariage ne peut exister entre les infidèles.

Réponse à l'objection N°2 :

La différence de culte n'empêche pas le mariage en raison de l'infidélité, mais en raison de la différence qu'il y a dans la croyance. Car la différence de culte n'empêche pas seulement la

paroisses où le décret du concile de Trente sur la clandestinité est en vigueur. †

1 Cet empêchement est de droit ecclésiastique ; le pape peut en dispenser. †

perfection seconde des enfants, mais elle empêche encore la première, puisque les parents s'appliquent à instruire leurs enfants dans des voies différentes, ce qui n'a pas lieu quand ils sont l'un et l'autre infidèles.

Objection N°3.

Comme il y a différence de culte entre un fidèle et un infidèle ; de même entre deux infidèles, par exemple si l'un est gentil et l'autre Juif. Or, la différence de culte empêche le mariage, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc le mariage ne peut être véritable au moins entre les fidèles qui ont un culte différent.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (réponse N°1), il y a mariage entre les infidèles, selon que le mariage est un devoir de nature. Or, ce qui appartient à la loi naturelle peut être déterminé par le droit positif[1]. C'est pourquoi si parmi les infidèles il est défendu par une loi positive de contracter mariage avec des infidèles d'une autre religion ; la différence de culte empêchera le mariage entre eux. Mais cela n'est pas défendu de droit divin, parce que devant Dieu il est indifférent de quelque manière qu'on s'écarte de la foi, relativement à la privation de la grâce. Cela n'est pas non plus défendu par une loi de l'Église qui n'a pas de juridiction sur ceux qui sont hors de son sein.

Objection N°4.

Il y a dans le mariage une véritable honnêteté. Or, comme le dit S. Augustin (De adul. conj. liv. 1, chap. 18), et comme on le voit (Sent. 4, dist. 39), l'infidèle n'a pas avec son épouse l'honnêteté véritable. Le mariage n'existe donc pas véritablement.

Réponse à l'objection N°4 :

On dit que l'honnêteté et les autres vertus des infidèles ne sont pas véritables, parce qu'elles ne peuvent atteindre la fin de la vraie vertu qui est la vraie félicité ; comme on dit que du vin n'est pas véritable quand il ne produit pas l'effet du vin.

Objection N°5.

Le mariage véritable excuse de péché l'union charnelle. Or, le mariage contracté entre les infidèles ne peut le faire, parce que toute la vie des infidèles est un péché, comme le dit la glose (ord. sup. illud : Omne quod non est ex fide. Rom. chap. 14). Donc il n'y a pas de mariage véritable entre les infidèles.

Réponse à l'objection N°5 :

L'infidèle en s'unissant à son épouse ne pèche pas, s'il lui rend le devoir conjugal dans l'intérêt des enfants ou de la fidélité à laquelle il est tenu : il y a en cela un acte de justice et de tempérance, car cette dernière vertu consiste à observer les circonstances légitimes dans les délectations du tact ; comme il ne pèche pas en accomplissant les autres actes des vertus politiques. On ne dit pas non plus que toute la vie des infidèles est péché, parce qu'ils pèchent dans chacun de leurs actes, mais parce qu'ils ne peuvent être délivrés de la servitude du péché au moyen de ce qu'ils font.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Cor. 7, 12) : Si un de nos frères a une épouse qui soit infidèle et qu'elle consente à habiter avec lui, qu'il ne se sépare point d'elle. Or, on ne donne à une femme le nom d'épouse qu'à cause du mariage. Donc le mariage qui existe entre les infidèles est véritable.

1 Ainsi chez les infidèles le pouvoir civil peut établir des empêchements dirimants, et le grand turc pourrait rendre invalide le mariage de ses sujets musulmans avec des juifs et d'autres infidèles. Mais son décret serait nul s'il déclarait invalide le mariage des musulmans avec les chrétiens ou des chrétiens entre eux, parce que pour constituer un empêchement à l'égard des fidèles il faut que l'autorité de l'Église intervienne (Cf. quest. 57, art. 2, réponse N°4). †

En éloignant ce qui est après on n'éloigne pas ce qui est avant. Or, le mariage appartient à l'office de nature, et la nature précède l'état de grâce dont la foi est le principe. Donc l'infidélité n'empêche pas le mariage d'exister entre les infidèles.

Conclusion.

Puisque les infidèles peuvent non seulement engendrer des enfants, mais encore travailler à les faire arriver à un genre de perfection, le mariage qui a été établi comme un devoir de nature peut être véritable entre eux, quoiqu'il ne soit pas aussi parfait qu'entre les fidèles.

Il faut répondre que le mariage a été principalement établi pour le bien des enfants qu'on ne doit pas seulement engendrer[1], mais qu'on doit encore élever à l'état parfait. Car toute chose a naturellement pour but de conduire son effet à la perfection. Or, pour les enfants il y a deux sortes de perfection à considérer : celle de la nature qui ne se rapporte pas seulement au corps, mais encore à l'âme, et qui s'établit par les choses qui appartiennent à la loi de nature, et il y a la perfection de la grâce. La première perfection est matérielle et imparfaite par rapport à la seconde. C'est pourquoi les choses qui existent pour une fin étant proportionnées à cette fin, le mariage qui tend à la première perfection est imparfait et matériel par rapport à celui qui tend à la seconde. Et, parce que la première perfection peut être commune aux fidèles et aux infidèles, tandis que la seconde n'existe que parmi les fidèles, il s'ensuit qu'il y a mariage entre les infidèles, mais qu'il n'est pas parfait de la dernière perfection comme parmi les fidèles.

Article 3 : Le mari qui s'est converti à la foi peut-il rester avec son épouse infidèle qui ne veut pas se convertir ?

59

Objection N°1.

Il semble que l'époux converti à la foi ne puisse demeurer avec son épouse infidèle qui refuse de se convertir et avec laquelle il s'était marié dans l'infidélité. Car où il y a le même péril il faut prendre les mêmes précautions. Or, on défend à un fidèle de se marier avec une infidèle à cause du péril que sa foi pourrait courir. Par conséquent, puisqu'il y a le même péril, si un fidèle reste avec une infidèle avec laquelle il s'était marié auparavant, et qu'il y en a même encore un plus grand, parce que les néophytes se pervertissent plus facilement que ceux qui ont été élevés dans la foi, il semble qu'un fidèle ne puisse pas après sa conversion demeurer avec une épouse infidèle.

Réponse à l'objection N°1 :

On empêche plus facilement ce qui doit être fait qu'on ne détruit ce qui a été fait légitimement. C'est pourquoi il y a beaucoup de choses qui empêchent le mariage qui doit être contracté, si elles le précèdent, et qui ne peuvent cependant le dissoudre, si elles le suivent, comme on le voit à l'égard de l'affinité (quest. 55, art. 6). Il faut en dire autant de la différence de culte.

Objection N°2.

Il est dit (28, quest. 1, chap. Judæi) : L'infidèle ne peut rester uni à celle qui s'est convertie à la foi chrétienne. Le fidèle est donc obligé de quitter sa femme infidèle.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans la primitive Église au temps des apôtres il y avait de tous côtés des Juifs et des Gentils qui se convertissaient à la foi. C'est pourquoi un homme qui était chrétien pouvait avoir des espérances

1 Car on peut le faire aussi sans le mariage. †

probables à l'égard de la conversion de son épouse, quand même elle ne promettrait pas de se convertir. Mais plus tard en avançant dans les temps les Juifs devinrent plus obstinés que les gentils, parce que les gentils se convertissaient encore à la foi, comme dans les siècles des martyrs, à l'époque de l'empereur Constantin et vers ces temps. C'est pourquoi il n'y avait pas de sécurité pour un fidèle de vivre avec une femme infidèle qui était Juive, et il n'y avait pas d'espoir de la convertir, comme on pouvait espérer la conversion d'une femme qui avait été païenne. C'est pour cela qu'alors un fidèle converti pouvait cohabiter avec une païenne, mais non avec une Juive, à moins qu'elle ne promît de se convertir. C'est dans ce sens ce qu'exprime le décret. Mais maintenant les juifs et les gentils sont placés sur la même ligne, parce qu'ils sont l'un et l'autre obstinés, et c'est pour cela qu'à moins qu'une femme infidèle ne consente à se convertir, il n'est pas permis de cohabiter avec elle soit qu'elle soit païenne, soit qu'elle soit juive.

Objection N°3.

Le mariage qui se contracte entre les fidèles est plus parfait que celui qui se contracte entre les infidèles. Or, si les fidèles se marient à un degré prohibé par l'Église, leur mariage est dissous. Donc celui des infidèles l'est aussi, et par conséquent le mari qui est chrétien ne peut demeurer avec son épouse infidèle ; au moins quand il s'est marié avec elle dans l'infidélité à un degré prohibé.

Réponse à l'objection N°3 :

Les infidèles qui ne sont pas baptisés ne sont pas atteints par les lois de l'Église, mais ils sont astreints aux lois qui sont de droit divin. C'est pour cela que s'ils se sont mariés aux degrés défendus par la loi divine[1] (Lév. chap. 18), soit qu'ils se convertissent à la foi tous les deux, soit qu'il n'y en ait qu'un seul, ils ne peuvent demeurer ainsi mariés. Mais s'ils se sont unis à des degrés prohibés par les lois de l'Église, ils peuvent rester ensemble s'ils se convertissent l'un et l'autre, ou s'il n'y en a qu'un qui se convertisse et qu'il espère la conversion de l'autre.

Objection N°4.

Un infidèle a quelquefois plusieurs femmes selon le rite de sa loi. Si donc il peut demeurer avec celles auxquelles il s'est marié dans l'infidélité, il semble qu'il puisse aussi après sa conversion conserver plusieurs femmes.

Réponse à l'objection N°4 :

Il est contraire à la loi naturelle, à laquelle les infidèles sont aussi astreints, d'avoir plusieurs femmes. C'est pourquoi le mariage d'un infidèle n'est valide qu'à l'égard de la première femme avec laquelle il s'est d'abord uni. Par conséquent s'il se convertit avec toutes ses femmes, il peut rester avec la première et il doit renvoyer toutes les autres. Mais si la première n'a pas voulu se convertir et que l'une des autres se convertisse, il a le même droit de se marier avec elle de nouveau qu'il aurait de se marier avec une autre. Nous parlerons de ceci ailleurs (art. 5).

Objection N°5.

Il peut arriver qu'ayant répudié une femme il en ait épousé une autre et qu'il se convertisse pendant qu'il est marié avec cette dernière. Il semble donc qu'au moins dans ce cas il puisse demeurer avec la femme qu'il a prise en dernier lieu.

Réponse à l'objection N°5 :

La répudiation de la femme est contraire à la loi naturelle ; par conséquent il n'est pas permis à un infidèle de répudier sa femme. C'est pourquoi s'il se convertit après avoir répudié une femme pour

1 Ceci ne doit s'entendre que des cas exprimés en cet endroit par la loi divine, et qui ont de droit naturel la force de dirimer le mariage, comme l'observe Dominic. (dist. 39, art. 5 ad 4). †

en épouser une autre, on doit le juger de la même manière que celui qui a plusieurs femmes. Il est tenu d'épouser la première qu'il avait répudiée, si elle veut se convertir, et de renvoyer l'autre.

Mais ce qui est contraire, c'est que l'Apôtre (1 Cor. chap. 7) conseille de demeurer ensemble.

Aucun empêchement qui survient à un mariage véritable ne le détruit. Or, le mariage était véritable quand ils étaient l'un et l'autre infidèles. Par conséquent, quand l'un des deux se convertit, le mariage n'est pas dirimé par là, et ainsi il semble qu'il puisse demeurer licitement avec l'autre.

Conclusion.

Puisque le mariage entre infidèles est véritable, son lien n'est pas rompu parce que l'un des époux se convertit à la foi, tandis que l'autre reste dans l'infidélité ; cependant il peut être dissous quant à l'habitation et debiti solutionem, s'il n'y a aucune espérance de correction.

Il faut répondre que la foi de celui qui est marié ne détruit pas, mais perfectionne le mariage. Par conséquent, puisqu'entre les infidèles le mariage est véritable, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. réponse N°1), de ce que l'un deux se convertit à la foi, le lien du mariage n'est pas pour cela rompu. Mais quelquefois le lien du mariage subsistant, le mariage est rompu par rapport à la cohabitation et au devoir conjugal ; à cet égard l'infidélité et l'adultère sont placés sur la même ligne, parce que l'un et l'autre sont contraires au bien des enfants. Par conséquent comme le mari a le pouvoir de quitter sa femme adultère ou de demeurer avec elle, de même il est libre de quitter sa femme qui est infidèle ou de demeurer avec elle. Car un homme innocent est libre de demeurer avec une femme adultère dans l'espérance qu'elle se corrigera, mais il peut le faire si elle s'obstine dans sa faute, de peut qu'il ne paraisse complice de sa turpitude, et il est libre aussi de l'abandonner même quand il y aurait espérance de la corriger. De même le fidèle qui est converti peut rester avec son épouse infidèle dans l'espérance de la convertir, s'il ne la voit pas obstinée dans son infidélité ; et il fait bien de rester avec elle, quoiqu'il n'y soit pas tenu. À cet égard l'Apôtre ne donne qu'un conseil (1 Cor. chap. 7).

Article 4 : Celui qui s'est converti à la foi peut-il quitter son épouse infidèle qui veut habiter avec lui sans faire injure à Dieu ?

59

Objection N°1.

Il semble que celui qui est converti à la foi ne puisse pas quitter son épouse infidèle qui veut habiter avec lui sans faire injure à Dieu. Car le lien de l'homme à l'égard de la femme est plus grand que celui qui du serf à l'égard du seigneur. Or, le serf qui se convertit n'est pas délivré du lien de la servitude, comme on le voit (1 Cor. chap. 7 et 1 Tim. chap. 6). Donc un fidèle ne peut pas abandonner son épouse infidèle.

Réponse à l'objection N°1 :

La servitude n'est pas quelque chose d'incompatible avec la perfection de la religion chrétienne qui professe tout particulièrement l'humilité. Mais le lien qui unit l'homme à la femme ou le lien du mariage déroge souvent sous un rapport à la perfection de la vie chrétienne, dont l'état le plus élevé se trouve dans ceux qui sont continents. C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre l'un et l'autre. — De plus un des époux n'est pas attaché à l'autre comme sa possession de la façon que le serf l'est au maître, mais ils sont unis par des liens de société qui ne peuvent convenablement exister entre une infidèle et un infidèle, comme on le voit (2 Cor. chap. 7). C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité à l'égard d'un serf et d'une femme.

Objection N°2.

Personne ne peut porter préjudice à un autre sans son consentement. Or, l'épouse infidèle a droit sur le corps de l'époux infidèle. Si donc de ce que l'homme se convertit à la foi la femme pouvait en subir le préjudice d'être renvoyée librement, il ne pourrait se convertir à la foi sans le consentement de son épouse ; comme il ne peut être ordonné, ni faire vœu de continence sans son consentement.

Réponse à l'objection N°2 :

La femme n'avait droit sur le corps de l'homme que tant qu'il demeurait dans cette vie où elle s'était unie à lui ; car du moment que l'homme est mort l'épouse est affranchie de sa loi, selon l'expression de saint Paul (Rom. 7, 3). C'est pourquoi si l'homme se sépare d'elle, après avoir changé de vie en mourant à la première, il ne lui porte aucun préjudice. Celui qui entre en religion ne meurt que d'une mort spirituelle et non d'une mort corporelle. C'est pourquoi si le mariage a été consommé, il ne peut sans le consentement de son épouse entrer dans un ordre religieux. Mais il le peut avant la consommation du mariage, quand il n'y a eu qu'une alliance spirituelle. Au contraire celui qui s'approche du baptême est enseveli pour mourir corporellement avec le Christ, et c'est pour cela qu'il est affranchi du devoir conjugal, même après que le mariage a été consommé. — Ou bien on doit dire que c'est par sa faute que la femme qui refuse de se convertir souffre un préjudice.

Objection N°3.

Si on se marie sciemment avec une serve, qu'on soit serf ou qu'on soit libre, on ne peut pas la quitter à cause de la différence de condition. Par conséquent puisque l'homme quand il s'est marié avec une infidèle a su qu'elle était infidèle, il semble que pour la même raison il ne puisse la renvoyer à cause de l'infidélité.

Réponse à l'objection N°3 :

La différence de culte rend la personne absolument illégitime ; mais il n'en est pas de même de la condition de la servitude ; elle ne le fait que quand elle est ignorée. C'est pourquoi on ne peut raisonner à l'égard d'une infidèle comme à l'égard d'une serve.

Objection N°4.

Le père est tenu par devoir à faire le salut de ses enfants. Or, s'il se séparait de son épouse infidèle, les enfants de l'un et l'autre resteraient à la mère, parce que la progéniture suit la mère, pet conséquent leur salut serait exposé. Il ne peut donc pas licitement abandonner son épouse infidèle.

Réponse à l'objection N°4 :

Si les enfants sont arrivés à l'âge de discrétion ils sont libres de suivre leur père qui est chrétien ou leur mère qui est infidèle. S'ils sont dans un âge inférieur, on doit alors les donner au fidèle, quoiqu'ils aient encore besoin de l'assistance de leur mère quant à leur éducation.

Objection N°5.

Un époux adultère ne peut renvoyer son épouse adultère, même après qu'il a fait pénitence de son péché. Donc si l'on juge de la même manière de l'adultère et de l'infidèle, un époux infidèle ne peut abandonner sa femme infidèle, même après qu'il s'est converti à la foi.

Réponse à l'objection N°5 :

Par la pénitence l'adultère ne passe pas à une autre vie, comme l'infidèle par le baptême. C'est pourquoi la raison n'est pas la même.

Mais c'est le contraire que dit l'Apôtre (1 Cor. chap. 7).

L'adultère spirituel est plus grave que l'adultère charnel. Or, l'homme peut abandonner sa femme quant à la cohabitation à cause de l'adultère charnel. À plus forte raison le peut-il à cause de l'adultère spirituel.

Conclusion.

Puisque celui qui se convertit à la foi et qui est régénéré dans le Christ meurt à sa première vie, il peut quitter son épouse quand elle ne veut pas se convertir ; il n'est pas tenu d'habiter avec elle ou de vivre maritalement.

Il faut répondre qu'il convient à l'homme et qu'il lui est avantageux de faire des choses différentes selon les vies diverses qu'il mène. C'est pourquoi celui qui meurt à une vie antérieure n'est pas tenu de faire les choses qui étaient pour lui obligatoires dans ce premier état. D'où il résulte que celui qui a fait certains vœux lorsqu'il menait une vie séculière, n'est plus tenu de les accomplir, quand il meurt au monde en embrassant la vie religieuse. Or, celui qui s'approche du baptême est régénéré dans le Christ et meurt à sa vie antérieure, puisque la génération d'une chose est la corruption de l'autre. C'est pourquoi il est délivré de l'obligation où il était de rendre à son épouse le devoir conjugal, et il n'est pas tenu de cohabiter avec elle, quand elle ne veut pas se convertir ; quoique dans certains cas il puisse le faire librement, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), comme religieux est aussi libre de remplir les vœux qu'il a faits dans le siècle, s'ils ne sont pas contraires à son ordre ; quoiqu'il n'y soit pas tenu[1].

Article 5 : Le fidèle qui se sépare de son épouse infidèle peut-il en épouser une autre ?

59

Objection N°1.

Il semble qu'un fidèle qui se sépare d'une épouse infidèle ne puisse pas en épouser une autre. Car l'indissolubilité est de l'essence du mariage ; puisque la répudiation de la femme est contraire à la loi de nature. Or, parmi les infidèles, le mariage est véritable. Il ne peut donc être dissous d'aucune manière, et comme tant que le lien du mariage subsiste à l'égard d'une femme, on ne peut se marier avec une autre, il s'ensuit que le fidèle qui se sépare d'une épouse infidèle ne peut se marier avec une autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mariage des infidèles est imparfait, comme nous l'avons dit (art. 2), tandis que celui des fidèles est parfait et par conséquent plus ferme. Et comme le lien le plus fort détruit toujours le lien le plus faible, quand il lui est contraire, il s'ensuit que le mariage que l'on contracte ensuite dans la foi du Christ, détruit le mariage qui avait été contracté auparavant dans l'infidélité. Ainsi le mariage des infidèles n'est pas absolument ferme et arrêté, mais il est ensuite ratifié par la foi du Christ.

Objection N°2.

Le crime qui survient après le mariage ne le détruit pas. Or, si une femme veut cohabiter sans faire injure à Dieu, le lien du mariage n'est pas détruit, parce que l'homme ne peut pas en épouser une

1 Pour se séparer dans le cas où la partie infidèle consent à vivre pacifiquement avec celle qui est convertie, il faudrait que le divorce fût prononcé par une sentence ecclésiastique, et cette sentence ne pourrait reposer que sur des présomptions de péril, et avant d'avoir d'obtenu le divorce le fidèle doit à l'infidèle le devoir conjugal, et après le divorce obtenu il ne pourrait se remarier tant que l'autre partie existe. †

autre. Le péché de la femme qui ne veut pas cohabiter sans faire injure à Dieu ne détruit donc pas le mariage de manière que l'homme puisse librement se marier avec une autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Le crime de la femme qui ne veut pas cohabiter sans faire injure à Dieu, affranchit l'homme du lien qui le tenait attaché à son épouse, de manière qu'il ne puisse pas en épouser une autre de son vivant, mais le mariage n'est pas encore détruit. Car si elle se convertissait de ses blasphèmes avant que son mari ne contractât un nouveau mariage, il lui serait rendu. Mais ce mariage est dissous par le mariage subséquent que le mari qui est converti n'aurait pu contracter, s'il n'avait été délivré de ses engagements à l'égard de sa femme, par la faute de cette dernière.

Objection N°3.

L'homme et la femme sont égaux dans les liens du mariage. Par conséquent, puisqu'il n'est pas permis à une femme infidèle d'épouser un autre homme du vivant de son mari, il semble que cela ne soit pas permis non plus au fidèle.

Réponse à l'objection N°3 :

Après que le fidèle s'est marié, le lien du mariage a été brisé des deux côtés, parce que le mariage n'est pas boiteux quant au lien, il ne l'est quelquefois que par rapport à son effet. Par conséquent c'est plutôt pour punir la femme infidèle que par la vertu du mariage antérieur qu'on lui signifie qu'elle ne peut se marier avec un autre. Mais si elle vient à se convertir ensuite, on peut lui accorder par dispense la faculté de se marier avec un autre, si son époux s'est marié avec une autre femme.

Objection N°4.

Le vœu de continence est plus favorable que le contrat de mariage. Or, il n'est pas permis, à ce qu'il semble, à un homme qui est chrétien de faire le vœu de continence sans le consentement de son épouse qui est infidèle ; parce qu'alors la femme serait privée du mariage, si elle se convertissait ensuite. Il lui est donc encore beaucoup moins permis de se marier avec une autre femme.

Réponse à l'objection N°4 :

Si après la conversion de l'homme on a des espérances probables à l'égard de la conversion de la femme, son mari ne doit pas faire vœu de continence, ni contracter un autre mariage, parce que son épouse se convertirait plus difficilement en se voyant privée de son mari. Mais s'il n'y a pas d'espérance de la voir se convertir, il peut recevoir les ordres sacrés ou entrer en religion, après l'avoir auparavant engagée à se convertir. Dans ce cas, si après que l'homme a reçu les ordres sacrés, la femme se convertit, on ne doit pas lui rendre son mari, mais on doit lui imputer la privation de son mari comme une peine de sa conversion tardive.

Objection N°5.

L'enfant qui reste dans l'infidélité, après la conversion de son père, perd droit à l'héritage paternel ; cependant s'il se convertit ensuite, son héritage lui doit être rendu, même dans le cas où un autre en aurait pris possession. Il semble donc que si la femme vient à se convertir, on doive également lui rendre son mari, même quand il se serait marié avec une autre, ce qui ne pourrait avoir lieu si le second mariage était véritable. Il ne peut donc se marier avec une autre femme.

Réponse à l'objection N°5 :

Le lien de la paternité n'est pas détruit par la différence de culte, comme le lien du mariage. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité à l'égard de l'héritage et de la femme.

Mais c'est le contraire. Le mariage n'est pas ratifié sans le sacrement de baptême. Or, ce qui n'est pas ratifié peut être dissous. Donc le mariage contracté dans l'infidélité peut être dissous, et par conséquent le lien du mariage ayant été brisé, il est permis à l'homme d'épouser une autre femme.

L'homme ne doit pas cohabiter avec une femme infidèle qui ne veut pas rester avec lui sans faire injure au Créateur. Si donc il ne lui était pas permis d'épouser une autre femme, il serait forcé de garder la continence, ce qui ne paraît pas convenable, parce qu'il résulterait ainsi de sa conversion un désavantage.

Conclusion.

L'homme qui se sépare d'une épouse infidèle qui ne veut pas rester avec lui sans faire injure au Créateur peut l'abandonner et en épouser une autre ; mais si elle veut habiter avec lui pacifiquement, il peut la renvoyer, mais il ne peut pas en épouser une autre.

Il faut répondre que si l'un des époux se convertit à la foi, tandis que l'autre reste dans l'infidélité, il faut distinguer. Car si l'infidèle veut cohabiter sans faire injure à Dieu, c'est-à-dire sans rechercher à l'entraîner dans l'infidélité, l'époux qui est chrétien est libre de l'abandonner ; mais s'il l'abandonne, il ne peut se marier avec une autre. Mais si la partie infidèle ne veut pas cohabiter sans faire injure à Dieu, qu'elle se laisse aller à des paroles de blasphème, qu'elle ne veuille pas entendre le nom du Christ et qu'elle s'efforce de l'entraîner dans l'infidélité, dans ce cas l'homme qui a la foi peut après s'être séparé d'elle se marier avec une autre[1].

Article 6 : Les autres vices détruisent-ils le mariage ?

59

Objection N°1.

Il semble que les autres vices détruisent le mariage, comme le fait l'infidélité. Car l'adultère paraît être plus directement contraire au mariage que l'infidélité. Or, l'infidélité détruit le mariage dans un cas au point qu'il est permis de se marier de nouveau. Donc l'adultère fait de même.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique l'adultère soit plus directement opposé au mariage, selon qu'il est un devoir de nature, que l'infidélité ; cependant c'est le contraire si on le considère comme un sacrement de l'Église, d'où il tire sa stabilité parfaite, suivant qu'il signifie l'union indivisible du Christ et de l'Église. C'est pour cela que le mariage qui n'est pas ratifié peut être dissous quant au lien par l'infidélité plutôt que par l'adultère.

Objection N°2.

Comme l'infidélité est une fornication spirituelle, de même aussi tout péché. Si donc l'infidélité détruit le mariage, parce qu'elle est une fornication spirituelle, pour la même raison, tout péché le détruit.

Réponse à l'objection N°2 :

L'union première de l'âme avec Dieu se fait par la foi. C'est pour cela que l'âme est pour ainsi dire mariée à Dieu par cette vertu, comme on le voit d'après ces paroles du prophète (Osée, 2, 20) : Je vous rendrai mon épouse dans la foi. C'est pour ce motif que dans l'Écriture sainte l'idolâtrie et

1 Cette doctrine est celle d'Innocent III (Decret. liv. 4, tit. 19, chap. 7), de Benoît XIV (De Synod. diocæs. liv. 6, chap. 4), de Pie V, de Grégoire XIII, de tous les souverains pontifes et de presque tous les théologiens, contre les jansénistes et quelques auteurs imbus des préjugés parlementaires. †

l'infidélité sont spécialement désignées par la fornication. Quant aux autres péchés ils sont appelés des fornications spirituelles d'après une signification plus éloignée.

Objection N°3.

Il est dit (Matth. 5, 30) : Si votre main droite vous scandalise, coupez-la et jetez-la loin de vous, et la glose dit (Hier.) que par la main et l'œil droit on peut entendre les frères, l'épouse, les proches et les enfants. Or, par tout péché ils deviennent pour nous un empêchement. Le mariage peut donc être détruit à cause de tout péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Cela doit s'entendre du cas où la femme donne à son mari de grandes occasions de pécher, de telle sorte qu'il a lieu de craindre pour lui le danger. Car dans ce cas l'homme peut se soustraire à sa société, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Objection N°4.

L'avarice est une idolâtrie, comme le dit saint Paul (Eph. chap. 5). Or, on peut quitter sa femme à cause de l'idolâtrie. Donc pour la même raison on doit l'abandonner pour cause d'avarice et par conséquent pour d'autres péchés qui sont plus graves que l'avarice.

Réponse à l'objection N°4 :

On donne à l'avarice le nom d'idolâtrie à cause de l'analogie qu'il y a entre leur asservissement, parce que l'avare aussi bien que l'idolâtre servent la créature plutôt que le Créateur ; mais on ne lui donne pas ce nom par suite de la ressemblance que ce vice a avec l'infidélité, parce que la corruption de l'infidélité existe dans l'intellect, tandis que l'avarice existe dans la volonté.

Objection N°5.

Le Maître des sentences le dit expressément (Sent. 4, dist. 39).

Réponse à l'objection N°5 :

Les paroles du Maître des sentences doivent s'entendre des fiançailles, parce qu'à cause du crime qui survient les fiançailles peuvent être dissoutes. Ou bien s'il s'agit du mariage, il faut les entendre de la séparation de la vie commune pour un temps, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article), ou quand la femme ne veut cohabiter qu'à condition que le mari péchera, par exemple si elle dit : Je ne serai ton épouse qu'à condition que tu n'amasseras de la fortune par des brigandages ; dans ce cas l'homme doit l'abandonner plutôt que de commettre des actes semblables.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth. 5, 32) : Tout homme qui aura répudié sa femme, si ce n'est en cas d'adultère, la fait devenir adultère.

S'il en était ainsi, on divorcerait constamment, puisqu'il est rare de trouver un mariage dans lequel l'un des époux ne tombe pas dans le péché.

Conclusion.

Le mariage, s'il a été ratifié, ne peut être dissous pour aucune cause quant au lieu, autrement il peut être dirimé par l'infidélité et non par l'adultère. Quant à l'acte il peut être dissous par la fornication corporelle aussi bien que par la fornication spirituelle ; mais, à cause des autres vices, il ne peut l'être jamais que pour un temps, par manière de châtiment.

Il faut répondre que la fornication corporelle et l'infidélité sont spécialement contraires aux biens du mariage, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 3). Elles ont donc une

puissance toute particulière pour dissoudre les mariages. Mais, toutefois il faut savoir que le mariage se dissout de deux manières :

1. Quant au lien, et il ne peut être ainsi dissous ni par l'infidélité, ni par l'adultère ; après qu'il a été ratifié. Mais s'il n'est pas ratifié, le lien est détruit quand, l'un des époux restant dans l'infidélité, l'autre se convertit à la foi et contracte un autre mariage. Mais ce lien n'est pas détruit par l'adultère, autrement un infidèle aurait la liberté de donner un libelle de répudiation à son épouse adultère et d'en épouser une autre, après l'avoir renvoyée : ce qui est faux.
2. Le mariage est dissous quant à l'acte, et de la sorte il peut être dissous par l'infidélité aussi bien que par la fornication. Mais à cause des autres péchés le mariage ne peut être dissous, même quant à l'acte, à moins que par hasard le mari ne veuille pour un temps vivre séparé de sa femme pour la punir, en lui enlevant ainsi la consolation de sa présence.

59

QUESTION 60 : DU MEURTRE DE LA FEMME COMMIS PAR LE MARI[1]

Question 60 : Du meurtre de la femme commis par le mari.....90
Article 1 : Est-il permis au mari de tuer sa femme quand il la surprend en adultère ?.....90
Article 2 : Le meurtre de la femme empêche-t-il le mariage ?.....92

Nous devons ensuite nous occuper du meurtre de la femme commis par le mari.

À cet égard il y a deux questions qui se présentent :

1. Est-il permis de tuer sa femme dans certains cas ?
2. Ce crime empêche-t-il le mariage ?

Article 1 : Est-il permis au mari de tuer sa femme quand il la surprend en adultère ?

60

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis à l'homme de tuer sa femme lorsqu'il la surprend en adultère. Car la loi divine ordonne de lapider les femmes adultères. Or, celui qui exécute la loi divine ne pèche pas. Le mari ne pèche donc pas en tuant sa femme, si elle est adultère.

Réponse à l'objection N°1 :

La loi n'a pas confié le soin d'infliger cette peine à de simples particuliers, mais à des personnes publiques qui sont établies en charge pour cela. Mais l'homme n'est pas le juge de sa femme, et c'est pour ce motif qu'il ne peut pas la mettre à mort, mais seulement l'accuser devant un tribunal.

Objection N°2.

Ce qui est permis à la loi est permis à celui que la loi en charge. Or, il est permis à la loi de faire périr une femme adultère ou toute autre personne condamnée à mort. Par conséquent, puisque la loi a chargé l'homme de tuer la femme surprise en adultère, il semble que cet acte soit permis.

Réponse à l'objection N°2 :

La loi civile n'a pas confié à l'homme le pouvoir de tuer sa femme, en le lui ordonnant ; parce qu'alors il ne pécherait pas plus que le ministre d'un juge ne pèche en exécutant un brigand condamné à mort ; mais elle le lui a permis en ne lui infligeant pas de peine. C'est pour cela qu'elle lui a suscité aussi certaines difficultés pour détourner les hommes de cette action.

1 Dans cette question il s'agit de ce qu'on appelle l'empêchement du crime. †

Objection N°3.

L'homme a un plus grand pouvoir sur sa femme adultère que sur celui qui a commis l'adultère avec elle. Or, si un homme frappe un clerc qu'il a tué avec sa propre femme, il n'est pas excommunié. Il semble donc qu'il lui soit aussi permis de tuer sa propre épouse, lorsqu'il la surprend en adultère.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce fait ne prouve pas que cela soit permis absolument, mais il établit qu'on est exempt d'une certaine peine ; parce que l'excommunication est une peine.

Objection N°4.

L'homme est tenu de corriger sa femme. Or, la correction se fait en infligeant de justes peines. Par conséquent, puisque la mort est la peine que mérite l'adultère, parce que c'est un crime capital, il semble qu'il soit permis à l'homme de tuer sa femme.

Réponse à l'objection N°4 :

Il y a deux sortes de société, la société domestique qui est celle que forme la famille et la société politique qui embrasse une cité ou un royaume. Celui qui est à la tête de la seconde société, comme un roi, peut infliger une peine qui corrige la personne et qui l'extermine pour purifier la société dont il est chargé ; mais celui qui est à la tête de la première, comme le père de famille, ne peut infliger qu'une peine corrective qui ne s'étende pas au-delà des bornes de l'amélioration de l'individu. La peine de mort n'est pas en son pouvoir. C'est pour ce motif que l'homme qui est ainsi le chef de la femme, ne peut la faire périr, mais il peut l'accuser ou la châtier.

Mais au contraire. Le Maître des sentences dit (Sent. 4, dist. 37) que l'Église de Dieu n'est point régie par les lois du monde ; car elle n'a d'autre glaive que le glaive spirituel. Il semble donc que celui qui veut être de l'Église ne puisse pas user licitement de la loi qui permet au mari de tuer son épouse.

L'homme et la femme se jugent sur le pied de l'égalité. Or, il n'est pas permis à la femme de tuer son mari surpris en adultère. Il n'est donc pas non plus permis à l'homme de tuer sa femme.

Conclusion.

Il n'est pas permis à l'home de tuer de sa propre autorité sa femme adultère sans se rendre digne de la peine éternelle ; mais par zèle pour la justice il peut l'accuser judiciairement pour qu'on prononce contre elle.

Il faut répondre que l'homme peut faire périr sa femme de deux manières :

1. Par un jugement civil. Dans ce cas il est certain que l'homme, poussé par le zèle de la justice et non par le sentiment de la vengeance ou de la haine, peut sans péché intenter à son épouse coupable une accusation criminelle d'adultère devant un tribunal séculier et demander la peine de mort statuée par la loi ; comme il est permis d'accuser de même une personne quelconque d'homicide ou de tout autre crime. Mais cette accusation ne peut être portée devant un tribunal ecclésiastique, parce que l'Église n'a pas le glaive matériel, selon l'expression du maître des sentences (loc. Cit.).
2. Il peut la tuer par lui-même sans l'avoir convaincue de sa faute en jugement. Il ne lui est permis de la tuer de la sorte, hors l'acte du crime, ni d'après les lois civiles, ni d'après les lois de la conscience, quelle que soit la connaissance qu'il ait de sa faute. Mais la loi civile regarde comme licite de la tuer dans l'acte même. Ce n'est pas qu'elle l'ordonne[1], mais elle

1 Dans ce cas les lois civiles n'autorisent pas cet acte, mais elles le laissent impuni. †

n’inflige pas au mari la peine de l’homicide à cause du transport violent qui l’a porté dans cette circonstance à tuer sa femme. Mais l’Église n’est pas astreinte aux lois humaines au point de juger qu’il ne mérite pas la peine éternelle ou que une peine que le tribunal ecclésiastique doit lui infliger, uniquement parce que les tribunaux séculiers ne le punissent d’aucune manière. C’est pourquoi il n’est permis à l’homme en aucun cas de tuer sa femme de son autorité propre.

Article 2 : Le meurtre de la femme empêche-t-il le mariage ?

60

Objection N°1.

Il semble que le meurtre de la femme n’empêche pas le mariage. Car l’adultère est opposé plus directement au mariage que l’homicide. Or, l’adultère n’empêche pas le mariage. Le meurtre de la femme ne l’empêche donc pas non plus.

Réponse à l’objection N°1 :

L’homicide et l’adultère empêchent en certain cas le mariage qui doit être contracté et diriment celui qui l’est, comme nous le disons ici du meurtre de la femme, et comme nous le dirons de l’adultère (Sent. 4, quest. 62, art. 2). — Ou bien il faut dire que le meurtre de l’épouse est contraire à la substance du mariage, tandis que l’adultère est contraire à la fidélité qui lui est due ; et par conséquent l’adultère n’est pas plus contraire au mariage que le meurtre de la femme. Ce raisonnement part donc de fausses prémisses.

Objection N°2.

C’est un péché plus grave de tuer sa mère que de tuer sa femme ; parce qu’il n’est jamais permis de frapper sa mère, tandis qu’il est quelquefois permis de frapper sa femme. Or, le meurtre de la mère n’empêche pas le mariage. Donc le meurtre de l’épouse ne l’empêche pas non plus.

Réponse à l’objection N°2 :

Absolument parlant, c’est un péché plus grave de tuer sa mère que de tuer sa femme, et c’est un acte plus contraire à la nature, parce que l’homme révère naturellement sa mère. C’est pourquoi on est moins porté à faire périr sa mère, et on l’est davantage à tuer sa femme, et c’est pour réprimer ce penchant affreux que l’Église interdit le mariage à ceux qui ont tué leurs femmes.

Objection N°3.

Celui qui tue la femme d’un autre pour adultère pèche plus que celui qui tue sa propre épouse, en ce qu’il a moins de motif de le faire et que sa correction le regarde moins. Or, celui qui tue la femme d’un autre n’est pas empêché de se marier. Donc celui qui tue sa propre épouse ne l’est pas non plus.

Réponse à l’objection N°3 :

Celui qui tue la femme d’un autre ne pèche pas contre le mariage, comme celui qui tue sa propre femme, et c’est pour cela qu’il n’y a pas de parité.

Objection N°4.

En éloignant la cause on éloigne l’effet. Or, le péché d’homicide peut être remis par la pénitence. Donc l’empêchement de mariage qui en résulte est détruit aussi, et par conséquent il semble qu’après avoir fait pénitence on n’est plus empêché de se marier.

Réponse à l'objection N°4 :

Il n'est pas nécessaire que la faute étant effacée toute la peine le soit, comme on le voit au sujet de l'irrégularité. Car la pénitence ne rétablit pas l'homme dans son ancienne dignité, quoiqu'elle puisse le rétablir dans son ancien état de grâce, comme nous l'avons dit (quest. 38, art. 1, Réponse N°3).

Mais c'est le contraire. Le droit dit (caus. 33, quest. 2, chap. Interfectores) : On doit soumettre à la pénitence ceux qui ont tué leurs femmes et le mariage doit leur être absolument interdit.

On doit être puni par là où l'on pèche. Or, celui qui tue sa femme pèche contre le mariage. On doit donc le punir en le privant de mariage.

Conclusion.

L'homme qui a tué sa femme ne peut en épouser une autre d'après les lois de l'Église, à moins que l'Église ne le lui permette pour éviter la fornication ; mais s'il se marie sans dispense, son mariage ne sera pas dirimé, à moins qu'il n'ait épousé celle avec laquelle il vivait mal auparavant.

Il faut répondre que le meurtre de la femme empêche le mariage d'après les lois de l'Église ; mais quelquefois il empêche le mariage qui doit être contracté et ne dirime pas celui qui est contracté ; par exemple quand un homme a tué sa femme pour adultère ou par haine. Cependant si l'on craint son incontinence, l'Église peut lui donner une dispense pour qu'il se marie licitement. Quelquefois cet empêchement dirime le mariage contracté, comme quand on fait périr sa femme pour en épouser une autre avec laquelle on a des relations coupables[1]. Car alors on devient absolument incapable de se marier avec cette femme, de telle sorte que si de fait on se marie avec elle le mariage est dirimé. Mais par là on ne devient pas absolument incapable à l'égard des autres femmes. Par conséquent, si on vient à se marier avec une autre, quoiqu'on pèche en agissant contrairement aux lois de l'Église, néanmoins le mariage contracté n'est pas dirimé à cause de cela.

60

1 D'après le droit actuel, l'empêchement du crime peut venir ou de l'adultère seul, ou de l'homicide seul, ou de l'adultère et de l'homicide réunis ; de l'adultère seul quand le crime est formel est consommé, et qu'il est accompagné d'une promesse de mariage ; de l'homicide seul, quand le crime a été consommé et que les deux parties y ont concouru moralement ou physiquement dans le but de se marier ensemble ; par ces deux crimes réunis, quand ils sont consommés tous les deux, et que celui qui tue l'un des époux a l'intention d'épouser l'autre. Cet empêchement est un empêchement dirimant de droit ecclésiastique. †

QUESTION 61 : DE L'EMPÊCHEMENT DE MARIAGE QUI PROVIENT DU VŒU SOLENNEL

Question 61 : De l'empêchement de mariage qui provient du vœu solennel.....94
Article 1 : L'un des époux peut-il entrer en religion, malgré l'autre, après la consommation du mariage ?.....94
Article 2 : L'un des époux peut-il entrer en religion malgré l'autre, avant la consommation du mariage ?.....95
Article 3 : Une femme peut-elle épouser un autre homme, du moment que son premier mari est entré en religion avant leur union charnelle ?.....97

Nous devons ensuite nous occuper des empêchements qui surviennent au mariage.

Nous parlerons :

1. De l'empêchement qui survient au mariage non consommé, c'est-à-dire du vœu solennel ;
2. De l'empêchement qui survient au mariage consommé, c'est-à-dire de la fornication.

Sur la première de ces deux choses trois questions se présentent :

1. L'un des poux peut-il entrer en religion malgré l'autre après la consommation du mariage ?
2. Peut-il y entrer avant ?
3. Une femme peut-elle épouser un autre homme, le premier étant entré en religion avant la consommation de leur mariage ?

Article 1 : L'un des époux peut-il entrer en religion, malgré l'autre, après la consommation du mariage ?

61

Objection N°1.

Il semble que l'un des époux, même après la consommation du mariage, puisse entrer en religion malgré l'autre. Car la loi divine doit plus favoriser les choses spirituelles que la loi humaine. Or, la loi humaine l'a permis. Donc à plus forte raison la loi divine a-t-elle dû le permettre.

Réponse à l'objection N°1 :

La loi humaine considère le mariage seulement selon qu'il est un devoir de nature, tandis que la loi divine le considère comme sacrement d'où il tire son indissolubilité absolue. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

Un moindre bien n'empêche pas un bien plus grand. Or, l'état du mariage est un bien inférieur à l'état religieux, comme on le voit (1 Cor. chap. 7). Donc le mariage ne doit pas empêcher l'homme de pouvoir entrer en religion.

Réponse à l'objection N°2 :

Il ne répugne pas qu'un plus grand bien soit empêché par un bien moindre qui lui est contraire, comme le bien est aussi empêché par le mal.

Objection N°3.

Dans tout ordre religieux il se fait un mariage spirituel. Or, il est permis de passer d'un ordre moins sévère à un ordre qui l'est davantage. Donc il est aussi permis de passer d'un mariage moins grave, c'est-à-dire du mariage charnel, à un mariage plus étroit, c'est-à-dire au mariage religieux, même malgré sa femme.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans tout ordre religieux on épouse une seule et même personne, c'est-à-dire le Christ ; mais on s'oblige à son égard à plus de choses dans l'un que dans l'autre. Mais le mariage charnel et le mariage de religion ne se rapportent pas à une seule et même personne. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor. chap. 7) : Que les époux ne vaquent pas à l'oraison pendant un temps en s'abstenant du mariage sans un consentement mutuel.

On ne peut faire licitement ce qui tourne au préjudice d'un autre s'il n'y consent. Or, le vœu de religion fait par l'un des époux tourne au préjudice de l'autre, parce que l'un a pouvoir sur le corps de l'autre. Donc l'un ne peut faire le vœu de religion sans le consentement de l'autre.

Conclusion.

Puisqu'on peut faire à Dieu l'offrande d'une chose qui appartient à autrui, l'homme ne peut s'offrir à Dieu sans le consentement de sa femme.

Il faut répondre que personne ne peut faire à Dieu l'offrande de ce qui est à autrui. Par conséquent puisque par la consommation du mariage le corps de l'homme a été acquis à la femme, il ne peut l'offrir à Dieu par le vœu de continence sans le consentement de cette dernière.

Article 2 : L'un des époux peut-il entrer en religion malgré l'autre, avant la consommation du mariage ?

61

Objection N°1.

Il semble que même avant la consommation du mariage un des époux ne puisse entrer en religion malgré l'autre. Car l'indissolubilité du mariage appartient au sacrement de mariage, selon qu'il signifie l'union perpétuelle du Christ avec l'Église. Or, avant la consommation du mariage, après que le consentement a été exprimé per verba de præsenti, le sacrement de mariage est véritable. Il ne peut donc être dissous par l'entrée en religion de l'une des parties.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mariage avant l'union charnelle signifie cette alliance qui existe entre le Christ et l'âme par la grâce, et qui est détruite par la disposition spirituelle contraire, c'est-à-dire par le péché mortel. Mais après l'union charnelle il signifie l'alliance du Christ avec l'Église par rapport à la nature humaine qu'il a prise pour ne faire qu'une personne avec lui, et cette alliance est absolument indissoluble.

Objection N°2.

Dans le consentement exprimé per verba de præsenti, un des époux donne à l'autre pouvoir sur son corps. Il peut donc exiger immédiatement le devoir conjugal, et l'autre est tenu de le rendre, et par conséquent l'un ne peut pas entrer en religion malgré l'autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Avant l'union charnelle le corps de l'un n'est pas absolument passé sous le pouvoir de l'autre, mais conditionnellement, c'est-à-dire si pendant ce temps un des époux ne vient pas à embrasser un genre de vie meilleur. Mais il y passe d'une manière absolue par l'union charnelle, parce qu'alors l'un et l'autre entrent en possession du pouvoir qui lui a été transmis. Par conséquent avant l'union charnelle il n'est pas tenu immédiatement de rendre le devoir conjugal après un mariage contracté per verba de præsenti, mais on lui donne un délai de deux mois pour trois motifs :

1. Pour qu'il puisse pendant ce temps examiner s'il doit entrer en religion ;
2. Pour préparer les choses qui sont nécessaires à la solennité des noces ;
3. Pour que le mari apprécie mieux sa femme en le faisant ainsi soupirer après (chap. Institutum, caus. 27, quest. 2).

Objection N°3.

Il est dit (Matth. 19, 6) : Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. Or, l'union qui existe avant la consommation du mariage a été produite par Dieu. Elle ne peut donc pas être rompue par la volonté de l'homme.

Réponse à l'objection N°3 :

L'alliance matrimoniale avant l'union charnelle est parfaite quant à son premier être, mais elle n'est pas consommée quant à son acte second qui est l'opération, et qui ressemble à la possession corporelle ; c'est pourquoi elle n'est pas absolument indissoluble.

Mais c'est le contraire. D'après saint Jérôme (alius auct. in vet. prol. in Evang. Joan.), le Seigneur a appelé Jean à soi après qu'il se fut marié.

Conclusion.

Comme après sa consommation le mariage est détruit par la mort charnelle, de même avant sa consommation le mariage n'étant qu'un lien spirituel peut être dirimé par l'entrée en religion, puisque la vie religieuse est une mort spirituelle.

Il faut répondre qu'avant la consommation du mariage il n'y a entre les époux qu'un lien spirituel, mais qu'après il y a encore entre eux un lien charnel. C'est pourquoi, comme après l'union charnelle le mariage est détruit par la mort du corps, de même le lien qui existe avant l'union charnelle est détruit par l'entrée en religion ; parce que la vie religieuse est une mort spirituelle par laquelle celui qui meurt au siècle vit pour Dieu[1].

1 Le concile de Trente a anathématisé la doctrine contraire : Si quis dixerit matrimonium ratum non consommatum, per solemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi ; anathema sit (sess. 24, can. 6). Mais s'il est à remarquer que le mariage n'est ainsi annulé ni par les vœux simples, ni par la promotion au sacerdoce, mais seulement par le vœu solennel que l'on émet en faisant profession dans un ordre religieux proprement dit. †

Article 3 : Une femme peut-elle épouser un autre homme, du moment que son premier mari est entré en religion avant leur union charnelle ?

61

Objection N°1.

Il semble qu'une femme ne puisse pas épouser un autre homme, quand le premier est entré en religion avant leur union charnelle. Car ce qui peut subsister avant le mariage ne détruit pas le lien matrimonial. Or, le lien matrimonial subsiste encore entre ceux qui entrent en religion après en avoir fait également le vœu. Donc, de ce que l'un entre en religion, l'autre n'est pas affranchi du lien matrimonial. Et comme tant que le lien matrimonial subsiste à l'égard de l'un, on ne peut se marier avec un autre, il s'ensuit donc, etc.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand l'un et l'autre font également le vœu de continence, alors ni l'un ni l'autre ne brisent le lien du mariage, et c'est pour cela qu'il subsiste encore ; mais quand il n'y en a qu'un qui fait vœu, alors il renonce, autant qu'il est en lui, au lien conjugal. Et c'est pour ce motif que l'autre est affranchi de ce lien.

Objection N°2.

L'homme après son entrée en religion peut retourner dans le monde tant qu'il n'a pas fait profession. Si donc la femme pouvait se marier avec un autre quand son premier mari est entré en religion, il pourrait aussi épouser une autre femme en rentrant dans le siècle ; ce qui est absurde.

Réponse à l'objection N°2 :

On n'est pas considéré comme mort au monde par l'entrée en religion tant qu'on n'a pas fait profession ; et c'est pour cela que l'autre partie est tenue de l'attendre jusqu'à ce moment.

Objection N°3.

D'après une décrétale nouvelle (chap. Non solùm, De regularib. et transeunt. in 6), la profession faite avant un an est réputée nulle. Si donc après avoir fait une profession semblable l'homme revient près de sa femme, elle est tenue de le recevoir. L'entrée de l'époux en religion et le vœu ne donnent donc pas à la femme le pouvoir de se marier avec un autre.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut considérer la profession ainsi faite avant le temps déterminé par le droit de la même manière que le vœu simple. Par conséquent, comme après le vœu simple du mari la femme n'est pas tenue de lui rendre le devoir conjugal, quoiqu'elle n'ait pas pouvoir de se marier avec un autre ; de même dans cette circonstance.

Mais au contraire. On ne peut pas obliger un autre à ce qui est de perfection. Or, la continence fait partie des choses qui appartiennent à la perfection. De ce que l'homme entre en religion la femme n'est donc pas tenue à la continence, et par conséquent elle peut se marier.

Conclusion.

Une femme peut, après que son mari est mort spirituellement par son entrée en religion, se remarier avec un autre, comme la même chose lui est permise après qu'il est mort corporellement.

Il faut répondre que comme la mort corporelle d'un homme détruit le lien du mariage, de manière que la femme se marie à qui elle veut, selon le sentiment de l'Apôtre (1 Cor. chap. 7), de même elle peut aussi, après la mort spirituelle de son mari entré en religion, épouser qui bon lui semble.

61

QUESTION 62 : DE L'EMPÊCHEMENT QUI SURVIENT AU MARIAGE CONSOMMÉ ET QUI RÉSULTE DE LA FORNICATION

Question 62 : De l'empêchement qui survient au mariage consommé et qui résulte de la fornication 99
Article 1 : Est-il permis à l'homme de quitter sa femme pour cause de fornication ?.....99
Article 2 : L'homme est-il tenu par la force du précepte de renvoyer sa femme coupable de fornication ?.....101
Article 3 : L'homme peut-il de son jugement propre abandonner son épouse coupable de fornication ?.....103
Article 4 : L'homme et la femme doivent-ils être jugés dans la cause du divorce sur le pied de l'égalité ?.....105
Article 5 : Après le divorce, l'homme peut-il se marier avec une autre femme ?.....107
Article 6 : Après le divorce l'homme et la femme peuvent-ils se réconcilier ?.....108

Nous devons ensuite nous occuper de l'empêchement qui survient au mariage après qu'il est consommé, c'est-à-dire de la fornication qui empêche le mariage antérieur quant à l'acte, quoique le lien matrimonial subsiste.

À cet égard six questions se présentent :

1. Est-il permis à l'homme d'abandonner sa femme pour cause de fornication ?
2. Y est-il tenu ? — 3° Peut-il la renvoyer de son propre jugement ?
3. L'homme et la femme sont-ils sous ce rapport d'une condition égale ?
4. Doivent-ils rester après le divorce sans être mariés ?
5. Peuvent-ils se réconcilier après le divorce ?

Article 1 : Est-il permis à l'homme de quitter sa femme pour cause de fornication ?

62

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis à un homme de renvoyer sa femme pour cause de fornication. Car on ne doit pas rendre le mal pour le mal. Or, l'homme paraît rendre le mal pour le mal en renvoyant sa femme pour cause de fornication. Cela n'est donc pas permis.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme, s'il congédie sa femme pour fornication par vengeance pèche ; mais s'il le fait pour éviter son propre déshonneur, dans la crainte qu'il ne paraisse participer au même crime, ou pour corriger le vice de son épouse, ou pour éviter l'incertitude des enfants, il ne pèche pas.

Objection N°2.

C’est un plus grand péché si les deux parties tombent dans la fornication que quand il n’y en a qu’une seule. Or, si l’une et l’autre commettent cette faute, le divorce ne peut pas avoir lieu pour cela. Il ne peut donc pas se faire non plus, s’il n’y a qu’une seule partie qui ait fait ce péché.

Réponse à l’objection N°2 :

Le divorce pour cause de fornication a lieu quand l’un accuse l’autre. Et comme on ne peut accuser un autre quand on se trouve dans le même crime que lui, quand l’un et l’autre tombent dans la fornication le divorce ne peut être prononcé ; quoique la faute soit plus grave contre le mariage quand l’un et l’autre commettent ce crime que quand il n’y en a qu’un seul.

Objection N°3.

La fornication spirituelle et quelques autres péchés sont plus graves que la fornication charnelle. Or, on ne peut pas se séparer à cause de ces fautes. On ne le peut donc pas non plus à cause de la fornication.

Réponse à l’objection N°3 :

La fornication est directement contraire au bien du mariage, parce qu’elle rend les enfants incertains, qu’elle rompt la fidélité, et détruit la signification du sacrement, quand l’un des époux donne sa chair à plusieurs personnes. C’est pourquoi les autres crimes, quoiqu’ils soient plus graves que la fornication, ne produisent cependant pas le divorce. Mais comme l’infidélité, qu’on appelle la fornication spirituelle, est aussi contraire au bien du mariage, qui est l’éducation des enfants dans la crainte de Dieu, elle produit également le divorce, quoique d’une autre manière que la fornication spirituelle. Car pour un seul acte de fornication charnelle on peut procéder au divorce, tandis qu’on ne le peut pas pour un seul acte d’infidélité ; mais il faut la coutume, qui montre l’obstination dans laquelle l’infidélité se consomme.

Objection N°4.

Le vice contre nature est plus éloigné des biens du mariage que la fornication qui se fait d’une manière naturelle. Donc on aurait dû en faire une cause de séparation plutôt que de fornication.

Réponse à l’objection N°4 :

On peut aussi divorcer à cause du vice contre nature. Cependant il n’en est pas fait mention, soit parce que cette passion ne peut être nommée, soit parce qu’il se présente plus rarement, soit parce qu’il ne rend pas de la même manière les enfants incertains.

Mais le contraire est ce que dit (Matth. chap. 5).

On n’est pas tenu d’être fidèle à l’égard de celui qui ne l’est pas. Or, l’un des époux en forniquant manque à la fidélité qu’il doit à l’autre. L’un peut donc renvoyer l’autre pour cause de fornication.

Conclusion.

Puisqu’on n’est pas tenu de garder fidélité à celui qui l’a violée, il est accordé à l’homme, d’après les paroles du Seigneur, de renvoyer son épouse pour cause de fornication.

Il faut répondre que le Seigneur a permis à l’homme de renvoyer son épouse à cause de la fornication, pour punir celui qui a manqué à la fidélité et pour favoriser celui qui l’a gardée, pour qu’il ne soit pas astreint à rendre le devoir conjugal à celui qui n’a pas été fidèle[1]. Cependant on

1 Dans ce cas la séparation est seulement prononcée quoad thorum seu quoad habitationem, et cette séparation n’a lieu parmi nous, quant aux effets temporels, qu’autant qu’elle a été prononcée par les tribunaux civils. Les parties ne peuvent se remarier, ni l’une ni l’autre. †

excepte sept cas dans lesquels il n'est pas permis à l'homme de renvoyer son épouse pour cause de fornication : ce sont les cas où la femme est exempte de faute ou dans lesquels ils sont également coupables l'un et l'autre. Le premier, c'est quand l'homme est tombé lui-même dans la même faute ; le second, quand il a prostitué lui-même son épouse ; le troisième, quand la femme croyant son mari est probablement mort à cause de sa longue absence vient à se marier avec un autre ; le quatrième, quand un étranger s'introduit dans son lit et qu'elle suppose que c'est son mari ; le cinquième, quand elle est opprimée par la violence ; le sixième, quand il l'a réconciliée avec lui après que l'adultère a été commis, en s'unissant à elle charnellement ; le septième, quand l'un et l'autre s'étant marié dans l'infidélité, l'homme a donné à la femme un libelle de répudiation et que celle-ci s'est mariée à un autre. Car dans ce cas, s'ils se convertissent l'un et l'autre, l'homme est tenu de recevoir la femme.

Article 2 : L'homme est-il tenu par la force du précepte de renvoyer sa femme coupable de fornication ?

62

Objection N°1.

Il semble que l'homme soit tenu ex præcepto de renvoyer son épouse coupable de fornication. Car l'homme étant le chef de la femme est tenu de la corriger. Or, la séparation de son mari a été établie pour corriger la femme qui se conduit mal. Son époux est donc tenu de la séparer de lui.

Réponse à l'objection N°1 :

Le péché de fornication peut être corrigé dans une femme non seulement par cette peine, mais encore par des paroles et des coups. C'est pourquoi si elle est disposée à se corriger d'une autre manière, le mari n'est pas tenu de lui appliquer cette peine pour sa correction.

Objection N°2.

Celui qui consent à celui qui est pèche fait un péché mortel. Or, l'homme qui garde sa femme coupable de fornication paraît consentir à ses désordres, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 35). Il pèche donc, s'il ne l'éloigne pas de lui.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme paraît consentir à la conduite de sa femme, quand il la garde quoiqu'elle ne cesse pas de continuer ses fautes passées ; mais si elle vient à se corriger, il n'y consent pas.

Objection N°3.

Saint Paul dit (1 Cor. 6, 16) : Celui qui s'unit à une prostituée ne forme avec elle qu'un seul corps. Or, on ne peut être tout à la fois le membre d'une prostituée et le membre du Christ, comme il le dit (ibid.). L'homme qui s'attache à sa femme coupable de fornication cesse donc d'être le membre du Christ et par conséquent il pèche mortellement.

Réponse à l'objection N°3 :

Du moment qu'elle s'est repentie de sa fornication, on ne peut lui donner le nom de prostituée. C'est pour cela que l'homme en s'unissant à elle ne devient pas le membre d'une prostituée. — Ou bien il faut dire qu'il ne s'unit pas à elle comme à une prostituée, mais comme à son épouse.

Objection N°4.

Comme la parenté détruit le lien du mariage, de même la fornication sépare du lit nuptial. Or, quand l'homme connaît sa consanguinité à l'égard de sa femme, il pèche mortellement en s'unissant à elle charnellement. Donc s'il s'unit à sa femme, après qu'il sait qu'elle a forniqué, il pèche aussi mortellement.

Réponse à l'objection N°4 :

Il n'y a pas de parité ; parce que la consanguinité fait qu'il n'y a pas entre eux de lien matrimonial, et c'est pour cela que l'union charnelle devient illicite. Mais la fornication ne détruit pas ce lien, et c'est pour ce motif que l'acte reste licite, autant qu'il est en lui ; à moins qu'il ne devienne illicite par accident en ce que l'homme paraît consentir aux désordres honteux de son épouse.

Objection N°5.

Mais le contraire est ce que dit la glose[1], que le Seigneur a permis de renvoyer sa femme pour cause de fornication. Ce n'est donc pas de précepte.

Réponse à l'objection N°5 :

Cette permission doit s'entendre d'une privation de défense et par conséquent elle ne se distingue pas par opposition au précepte ; car ce qui est de précepte n'est pas prohibé.

Objection N°6.

Tout le monde peut pardonner à un autre la faute qu'il a faite contre lui. Or, l'épouse a péché contre son mari en s'abandonnant à la fornication. Le mari peut donc lui pardonner de manière à ne pas la renvoyer.

Réponse à l'objection N°6 :

La femme pèche non seulement contre l'homme, mais encore contre elle-même et contre Dieu. C'est pour ce motif que l'homme ne peut pas totalement remettre la peine, à moins qu'il ne s'ensuive une amélioration.

Conclusion.

Si l'épouse adultère se repent d'avoir commis cette faute, l'homme n'est pas tenu ex præcepto de l'abandonner ; mais si elle ne se repent pas, il y est tenu pour ne pas paraître consentir à sa faute.

Il faut répondre que le renvoi de l'épouse pour cause de fornication a été établi, afin de la corriger de ce vice par une telle peine. Mais la peine qui corrige n'est plus nécessaire du moment qu'il y a eu déjà préalablement une amélioration. C'est pourquoi si la femme se repent de son péché, l'homme n'est pas tenu de la renvoyer ; mais si elle ne se repent pas, il y est tenu dans la crainte de paraître consentir à son péché, en ne lui appliquant pas la correction qu'elle mérite[2].

1 (interl. sup. illud. : Vir uxorem non dimittat, 1 Cor. chap. 7) †

2 Sylvius observe que saint Thomas parle de l'homme en particulier, parce que la femme ne pèche pas en restant avec son mari lorsqu'il continue à se rendre coupable d'adultère, et en lui rendant ou en lui demandant le devoir conjugal. Le code civil ne met pas non plus la femme sur le même rang que le mari, car il ne lui accorde le droit de demander la séparation de son corps pour cause d'adultère qu'autant que le mari a tenu sa concubine dans la maison commue (Cod. civ. art. 250). †

Article 3 : L'homme peut-il de son jugement propre abandonner son épouse coupable de fornication ?

62

Objection N°1.

Il semble que l'homme puisse de son jugement propre abandonner sa femme coupable de fornication. Car il est permis d'exécuter la sentence portée par un juge sans un autre jugement. Or, Dieu qui est un juste juge a rendu cette sentence, c'est que l'homme pouvait abandonner son épouse pour cause de fornication. Un autre jugement n'est donc pas nécessaire pour cela.

Réponse à l'objection N°1 :

Une sentence est une application du droit général à un fait particulier. Ainsi Dieu a promulgué le droit d'après lequel la sentence doit être portée en jugement.

Objection N°2.

L'Évangile dit (Matth. 1, 19) que Joseph, parce qu'il était juste, pensa à renvoyer son épouse secrètement. Il semble donc que l'homme puisse secrètement prononcer le divorce sans le jugement de l'Église.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Joseph voulut renvoyer la bienheureuse Vierge non comme suspecte de fornication, mais par respect pour sa sainteté, craignant d'habiter avec elle. — Toutefois il n'y a pas de parité ; parce qu'alors par suite de l'adultère on ne procédait pas seulement au divorce, mais on allait jusqu'à la lapidation, ce qui n'a pas lieu maintenant, quand il s'agit du jugement de l'Église.

Objection N°3.

Si l'homme après avoir connu la fornication de son épouse lui rend le devoir conjugal, il perd l'action qu'il avait contre elle. Donc le refus du devoir conjugal qui appartient au divorce doit précéder le jugement de l'Église.

Objection N°4.

Ce qui ne peut être prouvé ne doit pas être cité devant le tribunal de l'Église. Or, le crime de fornication ne peut être prouvé ; parce que l'œil de l'adultère cherche l'obscurité, selon l'expression de Job (24, 15). Le divorce ne doit donc pas se faire d'après le jugement de l'Église.

Réponse à l'objection N°4 :

Quelquefois l'homme soupçonnant la fidélité de son épouse lui tend des pièges pour pouvoir la surprendre dans l'acte du crime avec des témoins ; et par conséquent il peut procéder à une accusation. — En outre s'il ne démontre pas le fait lui-même il peut y avoir des présomptions très fortes, et du moment qu'elles sont établies, la fornication paraît elle-même prouvée ; comme dans le cas où elle se trouverait seule avec un homme seul dans des lieux ou à des heures indues, ou s'ils étaient vus l'un et l'autre déshabillés.

Objection N°5.

L'accusation doit être précédée de l'inscription par laquelle on s'oblige à la peine du talion, si on vient à échouer dans la preuve. Or, cela ne peut avoir lieu dans cette circonstance, parce que quelle que soit l'issue du procès, l'homme obtiendrait ce qu'il désire, soit qu'il congédie son épouse, soit

que celle-ci le renvoie. Cette cause ne doit donc pas être portée au tribunal de l'Église par l'accusation.

Réponse à l'objection N°5 :

Le mari peut accuser sa femme d'adultère de deux manières :

1. Il peut l'accuser devant un juge spirituel ad separationem tori ; dans ce cas l'inscription ne doit pas se faire avec l'obligation de la peine du talion, parce qu'alors le mari arriverait toujours à ses fins, comme le suppose l'objection.
2. Il peut l'accuser devant un juge séculier pour lui faire infliger la peine due à son crime. Dans ce cas il doit antérieurement faire l'inscription par laquelle il s'oblige à la peine du talion, s'il échoue dans la preuve.

Objection N°6.

L'homme est plus tenu envers sa femme qu'envers un étranger. Or, l'homme ne doit pas dénoncer à l'Église le crime d'un autre, même d'un étranger, sans l'avoir averti auparavant en secret, d'après ce qui est dit (Matth. chap. 18). Il doit donc beaucoup moins déférer à l'Église le crime de sa femme, s'il ne l'a pas auparavant reprise en secret.

Réponse à l'objection N°6 :

D'après le droit (extrà, De simon. chap. Licet) on peut procéder de trois manières à l'égard des crimes :

1. Par l'inquisition qui doit précéder l'éclat de l'insinuation qui tient lieu d'accusation ;
2. Par l'accusation que doit précéder l'inscription légitime ;
3. Par la dénonciation que doit précéder la correction fraternelle. La parole du Seigneur s'entend donc du cas où l'on agit par voie de dénonciation, mais non de celui où l'on agit par voie d'accusation ; parce qu'alors on n'agit pas seulement pour corriger le coupable, mais pour le punir dans l'intérêt du bien général de la société qui périrait, si la justice venait à manquer.

Mais c'est le contraire. Personne ne doit se venger. Or, si l'homme renvoyait son épouse coupable de fornication de sa propre volonté, il se vengerait. Cela ne doit donc pas se faire.

On n'est pas dans la même cause juge et partie. Or, l'homme est parti quand il attaque son épouse au sujet de l'offense qu'elle a commise contre lui. Il ne peut donc pas être juge lui-même, et par conséquent il ne doit pas de sa propre volonté.

Conclusion.

L'homme ne peut éloigner que de son lit l'épouse après qu'elle a forniqué ; mais il ne peut se séparer d'elle, quant au lit et à l'habitation, que d'après un jugement de l'Église.

Il faut répondre que l'homme peut abandonner sa femme de deux manières :

1. Quant au lit seulement. Il peut ainsi l'abandonner de sa propre autorité aussitôt qu'il a des preuves de sa fornication ; il n'est pas tenu de lui rendre le devoir conjugal à moins qu'il n'y soit contraint par l'Église, et en le faisant de cette manière il ne se porte aucun préjudice.
2. Quant au lit et à l'habitation. De cette manière elle ne peut être renvoyée que d'après un jugement de l'Église[1], et si elle avait été renvoyée autrement, le mari devrait être contraint de la reprendre, à moins qu'il ne pût démontrer immédiatement sa culpabilité. C'est à ce renvoi qu'on donne le nom de divorce, et c'est pour cela qu'on doit reconnaître que le divorce ne peut être prononcé que par un jugement de l'Église.

1 Actuellement pour qu'il y ait séparation de corps et que cette séparation ait ses effets temporels, il faut qu'elle soit prononcée par les tribunaux séculiers. †

La réponse à la troisième objection est évidente d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Article 4 : L'homme et la femme doivent-ils être jugés dans la cause du divorce sur le pied de l'égalité ?

62

Objection N°1.

Il semble que l'homme et la femme ne doivent pas être jugés dans la cause du divorce sur le pied de l'égalité. Car le divorce est établi sous la loi nouvelle à la place de la répudiation qui existait sous la loi ancienne, comme on le voit (Matth. chap. 5). Or, à l'égard de la répudiation l'homme et la femme n'étaient pas jugés sur le pied de l'égalité ; parce que l'homme pouvait répudier la femme et non réciproquement. Ils ne doivent donc pas être jugés non plus sur le pied de l'égalité dans le divorce.

Réponse à l'objection N°1 :

La répudiation n'était permise que pour éviter l'homicide. Et parce que ce péril existait plus du côté des hommes que de femmes, le libelle de répudiation permettait pour ce motif à l'homme de renvoyer sa femme, mais non réciproquement.

Objection N°2.

Il est plus contraire à la loi naturelle qu'une femme ait plusieurs hommes qu'un homme ait plusieurs femmes. Ainsi la seconde chose a été permise dans un temps, tandis que la première ne l'a jamais été. La femme pèche donc plus que l'homme dans l'adultère, et par conséquent ils ne doivent pas être jugés de la même manière.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison s'appuie sur ce que, par rapport au bien des enfants, la cause du divorce est plus grave pour la femme adultère que pour le mari, mais il ne s'ensuit pas qu'ils ne soient pas condamnés à la même peine, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article).

Objection N°3.

Quand on cause au prochain un plus grand dommage le péché est plus grave. Or, l'épouse adultère nuit plus à l'homme que le mari adultère ne nuit à la femme, parce que l'adultère de l'épouse rend les enfants incertains, tandis qu'il n'en est pas de même de l'adultère de l'homme. Le péché de la femme est donc plus grand, et par conséquent ils ne doivent pas être jugés également.

Réponse à l'objection N°3 :

Même réponse que pour l'objection N°2.

Objection N°4.

Le divorce est établi pour corriger le crime de l'adultère. Or, il appartient plus à l'homme qui est le chef de la femme, selon l'expression de saint Paul (1 Cor. chap. 11), de corriger la femme qu'à celle-ci de corriger son mari. Ils ne doivent donc pas être jugés sur le pied de l'égalité dans le divorce ; mais la condition du mari doit être meilleure.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique l'homme soit le chef de la femme, comme son gouverneur, il ne l'est cependant pas comme son juge, ni réciproquement. C'est pourquoi dans les choses qui doivent se faire judiciairement, l'homme n'a pas plus de puissance sur la femme que celle-ci sur l'homme

Objection N°5.

Mais au contraire. Il semble que dans ce cas la condition de la femme doive être la meilleure. Car plus il y a de fragilité dans celui qui pèche et plus sa faute est digne de pardon. Or, il y a dans les femmes plus de fragilité que dans les hommes, et c'est ce qui fait dire à saint Chrysostome (alius auctor, hom. 40 in op. imperf.) que la luxure est proprement la passion des femmes. Et Aristote observe (Eth. liv. 7, chap. 7) qu'on ne dit pas que les femmes sont continentes, à proprement parler, à cause de la facilité de leur inclination pour la concupiscence. Car les animaux ne peuvent se contenir, parce qu'il n'y a rien en eux qui puisse résister aux convoitises. On devrait donc épargner les femmes plus que les hommes dans la peine du divorce.

Réponse à l'objection N°5 :

Dans l'adultère on trouve la même culpabilité que dans la simple fornication et quelque chose de plus qui aggrave la faute, c'est l'injure faite au mariage. Si donc on considère ce qui est commun à l'adultère et à la fornication, le péché de l'homme et de la femme sont entre eux comme ce qui surpasse et ce qui est surpassé ; parce que dans les femmes il y a plus d'humeur, et c'est pour cela qu'elles se laissent plus facilement mener par la concupiscence, tandis que dans les hommes il y a plus de cette chaleur qui excite la passion. Mais, cependant, absolument parlant, toutes choses égales d'ailleurs, l'homme pèche plus que la femme dans la simple fornication ; parce qu'il y a en lui plus de raison et que c'est là ce qui prévaut dans la moralité des passions corporelles. Mais par rapport à l'injure faite au mariage que l'adultère ajoute à la fornication et qui produit le divorce, la femme pèche plus que l'homme, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article). Et parce que cette faute est plus grave que la simple fornication, il s'ensuit qu'absolument parlant, la femme adultère pèche plus que l'homme adultère, toutes choses égales d'ailleurs.

Objection N°6.

L'homme est établi le chef de la femme pour la corriger. Il pèche donc plus que la femme et par conséquent il doit être plus puni.

Réponse à l'objection N°6 :

Quoique l'autorité qui est donnée au mari sur la femme soit une circonstance aggravante, cependant le péché est plus aggravé par cette circonstance qui l'entraîne à une autre espèce[1], c'est-à-dire l'outrage fait au mariage qui se rapporte à une espèce de justice, en ce qu'il introduit furtivement dans la famille les enfants d'un autre.

Conclusion.

Puisque les époux se doivent également une fidélité mutuelle, l'homme et la femme, dans la cause du divorce, sont jugés sur le pied de l'égalité, de telle sorte que la même chose est permise et défendue à l'un aussi bien qu'à l'autre ; mais, par rapport au bien des enfants, l'épouse adultère pèche plus que l'époux fornicateur.

Il faut répondre que dans la cause du divorce l'homme et la femme sont jugés sur le pied de l'égalité, de telle sorte que la même chose est permise et défendue à l'un aussi bien qu'à l'autre, mais ils ne sont pas jugés de la même manière à l'égard de ces choses ; parce que la cause du divorce est plus grave dans l'un que dans l'autre, quoique ce soit dans l'un et l'autre une cause

1 En y ajoutant une injustice. †

suffisante pour divorcer. Car le divorce est la peine de l'adultère selon qu'il est contraire aux biens du mariage. Par rapport à la fidélité que les époux se doivent également l'un à l'autre, l'adultère de l'un est une faute aussi grave contre le mariage que l'adultère de l'autre ; et cette cause suffit dans l'un et l'autre pour le divorce[1]. Mais par rapport au bien des enfants l'adultère de l'épouse est une faute plus grave que celui de l'époux ; et c'est pour cela que la cause du divorce est plus grave pour la femme que pour l'homme. Ainsi ils sont obligés aux mêmes choses, mais non d'après une cause égale. Cependant il n'y a point en cela d'injustice ; parce qu'il y a dans l'un et l'autre une cause suffisante pour subir cette peine ; c'est ainsi qu'il en est de deux criminels qui sont condamnés à la même peine de mort, quoique l'un ait péché plus grièvement que l'autre.

Article 5 : Après le divorce, l'homme peut-il se marier avec une autre femme ?

62

Objection N°1.

Il semble qu'après le divorce l'homme puisse se marier avec une autre femme. Car personne n'est tenu à la continence perpétuelle. Or, l'homme est tenu en certain cas de séparer de lui à jamais sa femme pour cause de fornication, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2). Il semble donc qu'au moins dans ce cas il puisse en épouser une autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique personne ne soit obligé absolument à la continence, cependant on peut y être obligé par accident, par exemple si la femme a une maladie incurable et qui soit de nature à empêcher l'union charnelle, et il en est de même si elle est atteinte d'une manière incorrigible d'une infirmité spirituelle, telle que la fornication.

Objection N°2.

On ne doit pas fournir à celui qui pèche une plus grande occasion de pécher. Or, s'il n'est pas permis à celui qui est renvoyé pour cause de fornication de contracter une autre union, on lui fournit une plus grande occasion de pécher. Car il n'est pas probable que celui qui ne s'est pas contenu dans le mariage puisse se contenir ensuite. Il semble donc qu'il lui soit permis de contracter une autre alliance.

Réponse à l'objection N°2 :

La confusion qui résulte du divorce doit empêcher la femme de pêcher ; que si elle ne peut l'empêcher, c'est un moindre mal que la femme seule pèche que de faire encore participer l'homme à son péché.

Objection N°3.

La femme n'est tenue qu'à rendre à son mari le devoir conjugal et à cohabiter avec lui. Or, par le divorce elle est délivrée de ces deux choses. Elle est donc affranchie de la loi du mari et par conséquent elle peut se marier avec un autre, et il en est de même de l'homme.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Nous avons déjà fait observer que les droits des époux ne sont pas les mêmes d'après notre code civil, qui se trouve sur ce point en désaccord avec le droit canon. Car d'après le code civil la femme n'a le droit de demander la séparation de corps pour cause d'adultère de son mari, qu'autant qu'il a tenu sa concubine dans la maison commune (art. 250). †

Quoique la femme après le divorce ne soit pas tenue de rendre le devoir conjugal à son mari adultère et d'habiter avec lui, cependant le lien du mariage qui l'y obligeait subsiste encore, et c'est pour cela qu'elle ne peut contracter un autre mariage du vivant de son mari. Cependant elle peut faire le vœu de continence, malgré lui, à moins qu'on ne voie que l'Église a été trompée par de faux témoins en prononçant la sentence du divorce ; parce que dans ce cas, quand même elle aurait fait le vœu de profession, elle serait rendue à son mari et serait tenue de lui rendre le devoir conjugal, quoiqu'elle n'ait pas le droit de l'exiger.

Objection N°4.

Il est dit (Matth. 19, 9) : Quiconque aura renvoyé sa femme, si ce n'est pour cause de fornication et en épouse une autre, est adultère. Il semble donc que s'il a renvoyé sa femme pour cause de fornication et qu'il en ait épousé une autre, il ne soit pas adultère et que par conséquent le mariage soit valide.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette exception dans les paroles du Seigneur se rapporte au renvoi de la femme. C'est pourquoi l'objection part d'une fausse interprétation.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Cor. 7, 10) : Ce n'est pas moi mais le Seigneur qui ordonne que la femme ne se sépare point de son mari, et que si elle se sépare elle garde la continence.

Personne ne doit tirer avantage de son péché. Mais l'adultère en tirerait avantage si on lui permettait d'épouser une autre personne qu'elle désire davantage, et ce serait exciter au crime ceux qui veulent faire d'autres alliances. Il n'est donc permis ni à l'homme, ni à la femme, de contracter une autre union.

Conclusion.

Puisque l'adultère qui survient au mariage ne peut faire que le mariage ne demeure toujours vrai, il n'est pas permis à l'un de convoler en raison de l'adultère à de secondes noces, tant que l'autre existe.

Il faut répondre que rien de ce qui arrive après le mariage ne peut le dissoudre. C'est pour cela que l'adultère ne fait pas que le mariage ne soit pas véritable. Car, comme le dit saint Augustin (De nupt. et concupisc. liv. 1, chap. 10), le lien conjugal subsiste entre les époux qui sont vivants ; ni la séparation, ni l'union avec un autre ne peut le rompre. C'est pourquoi il n'est pas permis à l'un de contracter une autre alliance, tant que l'autre existe.

Article 6 : Après le divorce l'homme et la femme peuvent-ils se réconcilier ?

62

Objection N°1.

Il semble qu'après le divorce l'homme et la femme ne puissent pas se réconcilier. Car il y a une règle en droit qui dit (liv. 5, ff. De decretis ab ord. faciend.) que ce qui a été une fois bien défini ne doit être rétracté par aucune décision nouvelle. Or, il a été arrêté par le jugement de l'Église qu'ils doivent se séparer. Ils ne peuvent donc pas se réconcilier plus tard.

Réponse à l'objection N°1 :

La sentence de l'Église qui prononce le divorce n'oblige pas à la séparation, mais elle permet la permet seulement, et c'est pour cela que sans rétractation de la sentence antérieure la réconciliation peut se faire.

Objection N°2.

Si la réconciliation était possible, il semble que l'homme serait tenu principalement à recevoir sa femme après que celle-ci aurait fait pénitence. Or, il n'y est pas tenu, car la femme ne peut apporter pour excuse en jugement la pénitence qu'elle a faite contre son mari qui l'accuse de fornication. La réconciliation ne peut donc se faire d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°2 :

La pénitence de la femme doit engager l'homme à ne pas l'accuser ou à ne pas la renvoyer ; mais elle ne peut cependant l'y contraindre. Par sa pénitence la femme ne peut faire repousser son accusation, parce que la faute n'existant plus quant à l'acte et quant à la tâche, il reste encore quelque chose de la peine qu'elle mérite, et cette dette n'existant plus devant Dieu, elle subsiste encore quant à la peine qui doit être portée dans le tribunal des hommes, parce que l'homme ne voit pas le cœur, comme Dieu.

Objection N°3.

Si la réconciliation était possible, il semble que l'épouse adultère serait tenue de revenir près de son mari lorsqu'il la rappelle. Or, elle n'y est pas tenue, parce qu'ils ont été séparés par le jugement de l'Église.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui est établi en faveur de quelqu'un ne lui cause pas de préjudice. Par conséquent le divorce ayant été établi en faveur de l'homme, il ne lui enlève pas le droit de demander le devoir conjugal, ni de rappeler son épouse. Par conséquent la femme est tenue de le lui rendre et de revenir à lui s'il la rappelle, à moins qu'elle n'ait fait le vœu de continence avec sa permission.

Objection N°4.

S'il était permis de réconcilier la femme adultère, ce serait surtout dans le cas où l'homme vient à commettre la même faute après le divorce. Or, dans ce cas l'épouse ne peut le forcer à la réconciliation, puisque le divorce a été justement prononcé. Elle ne peut donc être réconciliée d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°4 :

L'adultère que commet après le divorce l'homme qui était auparavant innocent, n'est pas une cause d'après la rigueur du droit pour l'obliger à reprendre son épouse adultère. Cependant d'après l'équité du droit le juge est tenu par sa charge de l'avertir de prendre garde au danger que court son âme et au scandale qu'il va causer, quoique la femme ne puisse pas demander à rentrer avec lui.

Objection N°5.

Si un homme qui a commis l'adultère en secret renvoie son épouse convaincue d'adultère par un jugement de l'Église, il ne semble pas que le divorce ait été prononcé avec justice. Cependant l'homme n'est pas tenu de se réconcilier avec sa femme, parce que celle-ci ne peut prouver en jugement l'adultère de son mari. La réconciliation peut donc encore beaucoup moins se faire, quand le divorce a été justement prononcé.

Réponse à l'objection N°5 :

Si l’adultère de l’homme est secret, cette circonstance n’enlève pas à la femme adultère le droit d’échapper à l’accusation de son mari, quoiqu’elle ne puisse pas en fournir la preuve, et c’est pour cela que l’homme pèche en demandant le divorce. Et si après la sentence du divorce la femme demande le devoir conjugal ou la réconciliation, l’homme est tenu à ces deux choses.

Mais c’est le contraire. Il est dit (1 Cor. 7, 2) : Si elle se sépare, qu’elle garde la continence ou qu’elle se réconcilie avec son mari.

L’homme ne peut pas renvoyer sa femme après la fornication. Pour la même raison il peut donc se réconcilier avec elle après le divorce.

Conclusion.

L’homme peut rappeler son épouse qu’il a congédiée pour cause d’adultère, si elle s’est corrigée en faisant pénitence de son péché ; autrement il ne le peut pas, comme il ne peut pas la garder avec lui si elle refuse de changer de conduite.

Il faut répondre que si la femme après le divorce s’est corrigée en faisant pénitence de son péché, son époux peut se réconcilier avec elle[1] ; mais si elle reste incorrigible dans son péché, il ne doit pas la reprendre, pour la même raison qui fait qu’il ne lui aurait pas été permis de la garder, si elle avait refusé de quitter son péché.

62

1 On devrait l’exhorter à la faire, parce que le ministère du prêtre est un ministère de paix et de réconciliation, et surtout si la séparation était devenue un état dangereux pour la vertu de l’un et de l’autre. †

QUESTION 63 : DES SECONDES NOCES

Question 63 : Des secondes noces.....111
Article 1 : Les secondes noces sont-elles permises ?.....111
Article 2 : Le second mariage est-il un sacrement ?.....112

Nous devons ensuite nous occuper des secondes noces.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. Sont-elles permises ?[1]
2. Sont-elles un sacrement ?[2]

Article 1 : Les secondes noces sont-elles permises ?

63

Objection N°1.

Il semble que les secondes noces ne soient pas permises. Car on doit juger des choses d'après la vérité. Or, saint Chrysostome dit[3] que prendre un second mari, c'est une fornication selon la vérité. La fornication n'étant pas licite, le second mariage ne l'est donc pas non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Chrysostome s'exprime ainsi relativement à la cause qui engage quelquefois à se marier, c'est-à-dire qu'il parle de la concupiscence qui porte aussi à la fornication.

Objection N°2.

Tout ce qui n'est pas bien n'est pas licite. Or, saint Ambroise dit[4] que le second mariage n'est pas bien. Il n'est donc pas permis.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que le second mariage n'est pas bien, non parce qu'il n'est pas permis, mais parce qu'il manque de la signification glorieuse qui s'attache aux premières noces, et qui résulte de l'union des conjoints qui ressemble à l'unité du Christ et de l'Église.

Objection N°3.

On ne doit pas être empêché d'assister à ce qui est honnête et permis. Or, on empêche les prêtres d'assister aux secondes noces, comme on le voit dans le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 42). Elles ne sont donc pas permises.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Il est de foi contre les novatiens et les montanistes que non seulement les secondes noces mais encore les troisièmes, les quatrièmes, etc. sont permises. Declaramus, dit le pape Grégoire IV, non solùm secundas ac tertias nuptias, sed et quartus atque ulteriores, si aliquod canonicum impedimentum non obstat, licitè contrahi posse (Decret. in Armen. in concil. Florent.). †

2 Il est certain que le second, le troisième, le quatrième mariage, etc. sont des sacrements ; tous les théologiens l'enseignent, et les conciles l'insinuent en disant que le mariage peut se réitérer. C'est ce que disent le concile de Florence et le concile de Trente sess. 7. †

3 (alius auctor, hom. 32 in op. imperf. circ. med. et hab. chap. Hâc ratione 31, quest. 1) †

4 (implic. sup. illud 1 Cor. chap. 7 : Beatior autem, et liv. De viduis, aliquant à med.) †

Les hommes livrés aux choses divines sont éloignés non seulement de ce qui est illicite mais encore des choses qui ont une apparence de difformité. C'est pourquoi on les empêche d'assister aux secondes noces, parce qu'elles n'ont pas l'honnêteté qui se trouvait dans les premières.

Objection N°4.

On ne subit de peine que pour une faute. Or, pour les secondes noces on encourt la peine de l'irrégularité. Elles ne sont donc pas permises.

Réponse à l'objection N°4 :

L'irrégularité n'est pas toujours portée à cause d'une faute, mais elle l'est à cause du défaut de sacrement. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Mais c'est le contraire. L'Écriture rapporte qu'Abraham contracta de secondes noces (Gen. chap. 25).

Saint Paul dit (1 Tim. 5, 14) : Je veux que les jeunes veuves se marient et qu'elles aient des enfants. Les secondes noces sont donc permises.

Conclusion.

Le lien du mariage étant détruit par la mort de l'un des époux, l'autre peut se marier autant de fois qu'il entre dans un nouveau veuvage.

Il faut répondre que le lien du mariage ne dure que jusqu'à la mort comme on le voit (Rom. chap. 7). C'est pourquoi l'un des époux étant mort, le lien matrimonial ne subsiste plus. Par conséquent l'un des conjoints étant mort, l'autre n'est pas empêché par son mariage antérieur de se marier de nouveau. Et ainsi non seulement on permet les secondes noces, mais encore les troisièmes et ainsi de suite.

Article 2 : Le second mariage est-il un sacrement ?

63

Objection N°1.

Il semble que le second mariage ne soit pas un sacrement. Car celui qui réitère un sacrement lui fait injure. Or, on ne doit faire injure à aucun sacrement. Donc si le second mariage était un sacrement, on ne devrait le réitérer d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°1 :

Cela s'entend du sacrement qui produit un effet perpétuel : car alors si on réitère le sacrement on donne à penser que le premier n'a pas été efficace, et c'est ainsi qu'on lui fait injure ; comme on le voit dans tous les sacrements qui impriment caractère. Mais les sacrements qui n'ont pas un effet perpétuel peuvent être réitérés sans qu'on leur fasse injure, comme on le voit à l'égard de la pénitence. Et comme le lien matrimonial est détruit par la mort, une femme ne fait nullement injure au sacrement, si après la mort de son mari elle se marie de nouveau.

Objection N°2.

Dans tous les sacrements on donne une bénédiction. Or, dans les secondes noces on ne donne pas la bénédiction, comme on le voit (Sent. 4, dist. 42). Il n'y a donc là aucun sacrement.

Réponse à l'objection N°2 :

Le second mariage, quoique considéré en lui-même il soit un sacrement parfait, cependant considéré par rapport au premier il a un défaut sacramentel, parce qu'il n'a pas la signification pleine du sacrement, puisqu'il n'a pas l'unité d'union qui existe dans l'alliance du Christ et de l'Église. En raison de ce défaut on ne donne pas la bénédiction dans les secondes noces. Toutefois ceci doit s'entendre du cas où les secondes noces sont telles pour le mari et la femme également ou pour la femme seulement. En effet si une vierge se marie avec un homme qui a eu une autre femme on bénit néanmoins le mariage. Car dans ce cas la signification qui existait par rapport au premier mariage est encore conservée d'une certaine manière ; parce que le Christ, quoiqu'il n'ait qu'une seule Église pour épouse, s'unit cependant à plusieurs personnes dans cette même Église. Mais l'âme ne peut pas être l'épouse d'une autre que du Christ ; car autrement elle fornique avec le démon et il n'y a pas là de mariage spirituel. C'est pour cela que quand une femme se marie une seconde fois, on ne bénit pas le mariage à cause de ce défaut de sacrement.

Objection N°3.

La signification est de l'essence du sacrement. Or, dans le second mariage on ne retrouve pas la signification du mariage ; parce qu'il n'y a pas l'unité d'union qui représente celle du Christ et de l'Église. Ce n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°3 :

La signification parfaite se trouve dans le second mariage considéré en lui-même ; mais il n'en est pas de même si on le considère par rapport au mariage antérieur, et sous ce rapport il a un défaut de sacrement.

Objection N°4.

Un sacrement n'empêche pas d'en recevoir un autre. Or, le second mariage empêche de recevoir les ordres. Ce n'est donc pas un sacrement.

Réponse à l'objection N°4 :

Le second mariage empêche le sacrement de l'ordre à cause du défaut de sacrement qui se trouve en lui, mais non parce que c'est un sacrement.

Mais c'est le contraire. Les rapports conjugaux sont excusés du péché dans le second mariage de la même manière que pour le premier. Or, les rapports conjugaux sont excusés par les trois biens du mariage qui sont les enfants, la fidélité et le sacrement. Par conséquent, le second mariage est un sacrement.

Il ne résulte pas d'irrégularité d'une seconde union d'un homme avec une femme, quand cette union n'est pas sacramentelle, comme on le voit à l'égard de la fornication. Or, l'irrégularité se contracte dans les secondes noces. Elles sont donc sacramentelles.

Conclusion.

Puisqu'on trouve dans le second mariage les choses qui constituent le sacrement, une personne légitime comme matière et l'expression du consentement per verba de præsenti comme forme ; il faut reconnaître que c'est un sacrement véritable.

Il faut répondre que partout où l'on trouve les choses qui sont de l'essence du sacrement, il y a un sacrement véritable. Par conséquent puisque dans les secondes noces on trouve tout ce qui est

de l’essence du sacrement de mariage[1], il est évident que le second mariage est un sacrement aussi bien que le premier.

63

1 Car il y a la matière voulue que produit la légitimité des personnes, et la forme exigée, qui consiste dans l’expression du consentement intérieur per verba de præsenti. †

QUESTION 64 : DES CHOSES ANNEXÉES AU MARIAGE, ET D'ABORD DU PAIEMENT DE LA DETTE DU MARIAGE

Question 64 : Des choses annexées au mariage, et d'abord du paiement de la dette du mariage….115
Article 1 : L'autre conjoint est-il tenu de payer la dette ?.....116
Article 2 : Le mari doit-il payer la dette si sa femme ne la lui demande pas ?.....117
Article 3 : Est-il permis à une femme qui a ses règles de demander la dette du mariage ?.....119
Article 4 : Une femme qui a ses règles peut-elle licitement ou non payer la dette si son mari la demande ?.....120
Article 5 : Le mari et la femme sont-ils égaux dans l'acte du mariage ?.....121
Article 6 : Le mari et la femme peuvent-ils faire un vœu contraire à la dette du mariage sans leur consentement mutuel ?.....123
Article 7 : Est-il interdit de demander la dette les jours saints ?.....124
Article 8 : Est-ce un péché mortel de demander la dette pendant un temps saint ?.....125
Article 9 : L'un des conjoints doit-il payer la dette à l'autre en période de fête ?.....126
Article 10 : Les noces doivent-elles être interdites en certains temps ?.....127

Nous devons ensuite nous occuper des choses annexées au mariage, et d'abord :

1. Du paiement de la dette du mariage ;
2. De la pluralité des femmes ;
3. De la bigamie ;
4. Du libelle de répudiation ;
5. Des enfants illégitimes.

Sur la première de ces choses, dix questions se présentent :

1. L'autre conjoint est-il tenu de payer la dette ?
2. L'un des conjoints est-il obligé de payer la dette sans qu'on la lui demande ?
3. La femme peut-elle licitement la demander quand elle a ses règles ?
4. Doit-elle la rendre quand elle a ses règles ?
5. Le mari et la femme sont-ils égaux là-dessus ?
6. L'un des conjoints peut-il faire un vœu qui empêche le paiement de la dette sans le consentement de l'autre ?
7. Est-il interdit de demander la dette en tout temps ?
8. Est-ce un péché mortel de la demander en période sainte ?
9. Est-ce une obligation de la rendre en période de fête ?
10. Les noces doivent-elles être interdites en certains temps ?

Article 1 : L'autre conjoint est-il tenu de payer la dette ?

64

Objection N°1.

Il semble que l'autre conjoint ne soit pas tenu de payer la dette de nécessité de précepte. Car on n'interdit à personne de recevoir l'eucharistie à cause de l'accomplissement d'un précepte. Or, celui qui a eu des rapports sexuels avec sa femme ne peut pas manger la chair de l'Agneau, d'après saint Jérôme cité dans le texte (Sent. 4, dist. 32). Par conséquent, le paiement de la dette ne provient pas d'une nécessité de précepte.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est possible, tout en accomplissant un précepte, de se rendre inapte à l'exercice d'un devoir sacré ; ainsi, un juge devient irrégulier en condamnant un homme à mort. D'une manière similaire, celui qui paye la dette du mariage, afin d'accomplir un précepte, devient inapte à l'exercice des offices divins, non pas parce que l'acte en question est un péché, mais à cause de sa nature charnelle. Ainsi, d'après le maître des sentences (Sent. 4, dist. 32), saint Jérôme parle seulement des ministres de l'Église et non des autres qui devraient être laissés à leur propre prudence, parce qu'ils peuvent sans péché soit s'abstenir du corps du Christ par révérence soit le recevoir par dévotion.

Objection N°2.

Il est licite pour tout le monde de s'abstenir de ce qui est nuisible à sa personne. Or, il est parfois dangereux pour une personne de payer la dette quand on la lui demande, par exemple à cause d'une maladie ou parce qu'elle vient d'être payée. Il semble donc permis de la refuser à l'autre qui la demande.

Réponse à l'objection N°2 :

La femme n'a aucune puissance sur le corps de son mari, sauf si le paiement de la dette est compatible avec la santé de son mari, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article). D'où, si elle exige plus dans ses demandes, ce n'est plus une recherche de la dette, mais une action injuste ; et pour cette raison le mari ne doit pas la satisfaire.

Objection N°3.

C'est un péché que de se rendre inapte à l'accomplissement d'une nécessité de précepte. Par conséquent, si le paiement de la dette provenait d'une nécessité de précepte, il semblerait que ce soit un péché que de se rendre incapable de la payer, en jeûnant ou en affaiblissant le corps d'une autre manière, ce qui semble être erroné.

Réponse à l'objection N°3 :

Si une cause conséquente au mariage a rendu le mari incapable de payer la dette, par exemple parce qu'il l'a déjà payé et est incapable de la payer une autre fois, la femme n'a pas le droit de la demander à nouveau, et si elle le fait elle se comporte plus comme une courtisane que comme une femme. Mais si c'est une autre cause qui l'en a rendu incapable, alors, si celle-ci est licite, il n'y est pas forcé, et elle ne peut pas la demander ; par contre, si c'est une cause illicite, alors il pèche, et le péché de sa femme, même si elle tombait dans la fornication, lui serait imputable d'une certaine façon. Il doit donc faire de son mieux pour que sa femme puisse rester chaste.

Objection N°4.

Selon Aristote (Eth. liv. 8, chap. 12), le mariage a pour but la procréation et l'éducation des enfants, ainsi qu'une vie commune. Or, la lèpre est opposée à ces deux fins du mariage, car, comme c'est une maladie contagieuse, la femme ne peut pas cohabiter avec son mari lépreux ; et, de plus, cette maladie se transmet souvent aux enfants. Par conséquent, il semble qu'une femme ne doive pas payer la dette à son mari lépreux.

Réponse à l'objection N°4 :

La lèpre annule les fiançailles mais pas le mariage. Pour cette raison, une femme doit payer la dette, même à un mari lépreux ; mais elle n'est pas obligée de cohabiter avec lui, car la contagion n'est pas autant liée aux rapports conjugaux qu'à une cohabitation permanente. Et bien que l'enfant qui naîtra d'eux puisse être malade, il lui est préférable d'être ainsi que de ne pas être.

Mais c'est le contraire. De la même manière qu'un esclave est sous la puissance de son maître, un époux est sous la puissance de l'autre, comme il est dit (1 Cor. chap. 7). Or un esclave est forcé par une nécessité de précepte à payer à son maître la dette de son service, comme il est dit (Rom. 13, 7) : Rendez à tous ce que vous devez : à qui le tribut, le tribut… Les époux sont donc mutuellement obligés de payer la dette du mariage.

Le mariage a été institué afin d'éviter la fornication, comme il est dit (1 Cor. chap. 8). Or, le mariage ne pourrait avoir cet effet, si l'un des époux n'était pas obligé de payer la dette à l'autre quand celui-ci est troublé par la concupiscence. Par conséquent, le paiement de la dette est de nécessité de précepte.

Conclusion.

Puisque l'union conjugale a été instituée afin d'éviter la fornication et pour s'unir librement, les époux doivent se rendre mutuellement la dette, dans la mesure où l'un des époux n'a pas de problèmes de santé, autrement l'autre ne peut demander la dette sans commettre une injustice.

Il faut répondre que le mariage a été principalement institué pour remplir un devoir de nature. Pour cette raison, le mouvement de la nature dans cet acte doit être observé selon ce que la puissance nutritive administre à la puissance génératrice, laquelle est la seule dont l'excédent est ce qui est requis pour la préservation de l'individu ; car l'ordre naturel requiert qu'une chose doive être parfaite en elle-même, et qu'après cela elle communique sa perfection aux autres : et c'est aussi l'ordre de la charité qui perfectionne la nature. Et par conséquent, puisque la femme n'a puissance sur son mari qu'en ce qui concerne la puissance génératrice et non sur ce qui a pour but la préservation de l'individu, le mari ne doit payer la dette à sa femme que dans les matières qui appartiennent à la procréation des enfants, tout en faisant cependant attention à sa santé.

Article 2 : Le mari doit-il payer la dette si sa femme ne la lui demande pas ?

64

Objection N°1.

Il semble que le mari ne doive pas payer la dette si sa femme ne la lui demande pas. Car un précepte affirmatif n'oblige que pour un temps déterminé. Or, le temps déterminé pour le paiement de la dette n'existe que quand on la demande. Il semble donc qu'il ne soit pas obligé de la payer d'une autre manière.

Réponse à l'objection N°1 :

Le moment fixé n’est pas uniquement quand on demande la dette, mais aussi quand, en raison de certains signes, il y a un danger à craindre[1] à moins que celle-ci ne soit payée.

Objection N°2.

Nous devons supposer les meilleures choses des autres. Or, même pour des personnes mariées, il est meilleur d’être chaste que d’utiliser le mariage. Par conséquent, à moins que sa femme ne demande expressément la dette, le mari devrait supposer qu’elle préfère être chaste, et ainsi il n’est pas obligé de lui payer la dette.

Réponse à l’objection N°2 :

Le mari peut le supposer de sa femme quand il ne voit aucun signe du contraire ; mais ce serait stupide de sa part d’admettre cette supposition s’il voit des signes de cette sorte.

Objection N°3.

La femme a puissance sur son mari, comme le maître sur son esclave. Or, un esclave n’est pas obligé de servir son maître si son maître ne le lui demande. De même, le mari ne doit donc pas payer la dette à sa femme sauf quand elle la lui demande.

Réponse à l’objection N°3 :

Le maître n’a pas honte de demander à son esclave la dette de son service, au contraire de la femme qui peut avoir honte de demander la dette du mariage à son mari. Cependant, si le maître ne la demandait pas, soit par ignorance, soit pour d’autres raisons, l’esclave serait néanmoins forcé d’accomplir son devoir si un danger menaçait. C’est ce que signifie les servant, non à l’œil (Eph. chap. 6 et Col. chap. 3), et qui est le commandement de l’Apôtre à l’attention des serviteurs.

Objection N°4.

Le mari peut parfois demander à sa femme de ne pas exiger la dette quand elle la demande. Par conséquent, il peut bien plus ne pas la payer quand elle ne lui est pas demandée.

Réponse à l’objection N°4 :

Un mari ne devrait pas dissuader sa femme de demander la dette, sauf pour une cause raisonnable ; et, même si c’était le cas, il ne devrait pas trop insister, à cause du danger qui la menace.

Mais c’est le contraire. On obtient par le paiement de la dette un remède contre la concupiscence de la femme. Or, un médecin qui prend soin d’une personne est obligé de donner le remède contre sa maladie, même sans qu’on le lui demande. Le mari doit donc payer la dette à son épouse, même si elle ne la demande pas.

Un supérieur doit appliquer un remède aux péchés de ses subordonnés même s’ils s’y opposent. Or, le paiement de la dette, du point de vue du mari, est un remède aux péchés de sa femme. Par conséquent, le mari doit parfois payer la dette à sa femme même quand elle ne le lui demande pas.

Conclusion.

Si la femme a naturellement honte et qu’elle désire que son mari lui paie la dette, il doit la satisfaire, même si elle ne la lui demande pas, s’il remarque son désir par des signes.

Il faut répondre que la dette peut être demandée de deux façons :

1. Explicitement, comme quand on se parle l’un à l’autre par des mots ;

1 Éviter ce qui est le but du paiement de la dette. †

2. Implicitement, à savoir quand le mari sait par certains signes que sa femme voudrait qu'il lui paie la dette, mais qu'elle reste muette par la honte. Ainsi, même si elle ne demande pas la dette de manière explicite avec des mots, le mari doit la lui payer, dès que sa femme en montre le désir par des signes.

Article 3 : Est-il permis à une femme qui a ses règles de demander la dette du mariage ?

64

Objection N°1.

Il semble qu'il soit permis à une femme qui a ses règles de demander la dette du mariage. Car dans la Loi, un homme qui avait un problème de semence était impur, et il en était de même pour une femme qui avait ses règles. Cependant, un homme qui avait ce problème pouvait demander la dette. Il en est donc de même pour une femme qui a ses règles.

Réponse à l'objection N°1 :

Le problème de semence dans un homme est le résultat d'une infirmité, et non pas que la semence soit impropre à la conception. De plus un accident de ce genre est continuel ou durable, comme pour la lèpre ; il n'y a donc pas de parité.

Objection N°2.

On peut plus se plaindre de la lèpre que de ses règles ; il semble aussi qu'elle cause une plus grande corruption dans les enfants. Or, un lépreux peut demander la dette. Par conséquent, etc.

Objection N°3.

Si on ne permet pas à une femme qui a ses règles de demander la dette, c'est pour la seule raison qu'on craint que ce ne soit au détriment des enfants. Or, si la femme est stérile, cette crainte n'existe plus. Il semble donc qu'au moins une femme stérile puisse demander la dette pendant qu'elle a ses règles.

Réponse à l'objection N°3 :

Tant que la femme est sujette à ses mois, on ne peut pas être certain qu'elle soit stérile. Car certaines sont stériles dans leur jeunesse puis deviennent fertiles au cours du temps et vice versa, comme l'observe Aristote (De animalib. liv. 16).

Mais c'est le contraire. Le Lévitique dit (chap. 18) : Tu ne t'approcheras pas d'une femme qui a ses règles, d'où saint Augustin observe que bien que ceci ait déjà été suffisamment interdit, l'interdiction est ici répétée de peur qu'il ne semble qu'on n'en ait parlé que figurativement.

Isaïe dit (chap. 64) : Toutes tes justices sont devenues comme le linge souillé d'une femme qui a ses règles, d'où saint Jérôme observe que les hommes devraient plutôt s'éloigner de leurs femmes, puisqu'ils en ont conçu des enfants déformés, aveugles, boiteux ou lépreux ; et afin que ces parents qui n'ont pas honte de s'unir sexuellement aient leurs péchés rendus visibles pour tous ; et ainsi on en déduit la même conclusion.

Conclusion.

Il n'est pas permis, y compris maintenant sous la loi nouvelle, qu'une femme qui a ses règles demande la dette conjugale, même dans le but d'avoir des enfants, elle doit supporter sa concupiscence.

Il faut répondre qu'il était interdit dans la Loi de s'approcher d'une femme qui avait ses règles, pour deux raisons qui se rapportaient toutes deux à son impureté et au tort qui résulte fréquemment pour les enfants nés de ces rapports. En ce qui concerne la première raison, il s'agissait d'un précepte cérémoniel, mais pour la seconde il s'agissait d'un précepte moral. Car, comme le mariage a principalement pour fin le bien des enfants, toute utilisation du mariage qui l'a pour but est convenable. Par conséquent, ce précepte oblige toujours, même avec la loi nouvelle, à cause de la seconde raison, bien que ce ne soit pas à cause de la première. Or, le problème menstruel peut être naturel ou non. Le problème est naturel si les femmes sont sujettes aux périodes citées quand elles sont en bonne santé ; il est non naturel quand elles souffrent d'un problème de sang amenant un désordre qui provient d'une maladie. Si le flux menstruel est non naturel il est interdit d'après la loi nouvelle de s'approcher d'une femme qui a des règles, à la fois à cause de son infirmité, puisqu'une femme dans cet état ne peut pas concevoir, et aussi parce qu'un problème de cette espèce dure longtemps et est continuel, à tel point que le mari devrait s'abstenir pour toujours. Cependant, si la femme est sujette à un problème naturel de flux menstruel, elle peut concevoir ; de plus, le problème cité ne dure qu'une courte période, et pour cette raison il est interdit de l'approcher. D'une manière similaire, la femme ne devrait pas demander la dette pendant cette période.

La réponse à la seconde objection est évidente d'après ce que nous avons dit.

Article 4 : Une femme qui a ses règles peut-elle licitement ou non payer la dette si son mari la demande ?

64

Objection N°1.

Il semble qu'une femme qui a ses règles ne doive pas payer la dette du mariage à son mari s'il la lui demande. Car il est écrit (Lév. chap. 20) que si un homme s'approche d'une femme qui a ses règles, les deux seront punis de mort. Il semble donc qu'à la fois le mari qui demande et la femme qui donne soient coupables de péché mortel.

Réponse à l'objection N°1 :

Ceci se rapporte au mari et à la femme qui y consentent volontairement, et non quand la femme paye la dette de force.

Objection N°2.

Il est dit (Rom, chap. 1) : Non seulement ceux qui le font mais aussi ceux qui y consentent sont dignes de mort. Or, celui qui demande sciemment la dette à une femme qui a ses règles pèche mortellement. Par conséquent, elle pèche aussi mortellement en consentant à payer la dette.

Réponse à l'objection N°2 :

Puisqu'il n'y a pas de consentement sans le concours de la volonté, on estime que la femme n'a pas consenti au péché de son mari, excepté si elle a payé la dette de bon cœur. Car si elle n'en a pas envie, elle est plus passive que consentante.

Objection N°3.

On ne devrait pas rendre son épée à un furieux dans la crainte qu'il ne se tue ou qu'il ne tue quelqu'un d'autre. De manière similaire, il semble donc qu'une femme ne devrait pas donner son corps à son mari si elle a ses règles, dans la crainte qu'il ne soit coupable d'un meurtre spirituel.

Réponse à l'objection N°3 :

On devrait rendre son épée à un furieux si un plus grand danger était à craindre si on ne la lui rendait pas. Et il en est de même ici.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Cor. chap. 7) : La femme n'a pas puissance sur son propre corps, mais c'est le mari. Par conséquent, sa femme doit lui payer la dette à sa demande.

Une femme qui a ses règles ne devrait pas être une occasion de péché pour son mari. Or, elle lui donnerait une occasion de pécher si elle ne lui payait pas la dette à sa demande ; car il pourrait commettre la fornication. Donc, etc.

Conclusion.

La femme qui a ses règles devrait, si elle le peut, éviter de rendre la dette à son mari. Si toutefois elle ne peut le faire sans risquer de rendre son mari incontinent, elle doit la rendre.

Il faut répondre qu'à cet égard, certains ont affirmé qu'une femme qui a ses règles ne devait pas payer la dette même si son mari la réclamait. Car, comme elle ne serait pas obligée de la payer si elle avait quelque mal personnel qui la rendrait dangereuse pour sa personne, de même elle n'est pas obligée de la payer dans la crainte d'un danger pour les enfants. Or, cette opinion semblerait déroger au mariage par lequel le mari reçoit pleine puissance sur le corps de sa femme en ce qui concerne l'acte du mariage. Il n'y a non plus aucun parallèle entre l'infirmité corporelle des enfants et un danger pour son propre corps ; puisque, si la femme est souffrante, il est assez certain que l'acte charnel serait dangereux pour elle, tandis qu'il n'y a rien de moins certain en ce qui concerne les enfants qui pourraient ne pas naître. Pour cette raison, d'autres disent qu'il n'est jamais permis à une femme qui a ses règles de demander la dette ; et si c'est son mari qui la lui demande, il doit la demander soit sciemment, soit par ignorance. S'il le fait sciemment, elle devrait essayer de l'en dissuader par ses prières et ses admonitions, mais, cependant ne pas en faire trop pour éviter de lui fournir une occasion d'aller en voir une autre s'il peut être supposé qu'il y a une trop grande inclination. Cependant, s'il la demande par ignorance, la femme peut avancer certains motifs ou prétendre une maladie pour ne pas payer la dette, à moins qu'il n'y ait un danger pour son mari. Toutefois, si le mari persiste dans sa demande, elle doit lui donner ce qu'il demande. Mais il ne serait pas prudent pour elle de lui faire savoir son mécontentement, dans la crainte que son mari n'éprouve une aversion pour elle, à moins qu'il ne soit digne de confiance.

Article 5 : Le mari et la femme sont-ils égaux dans l'acte du mariage ?

64

Objection N°1.

Il semble que le mari et la femme ne soient pas égaux dans l'acte du mariage. Car, selon saint Augustin (sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 16, circ. med.), l'agent est plus noble que le patient. Or, dans l'acte du mariage, le mari est l'agent et la femme le patient. Par conséquent, il semble qu'ils ne soient pas égaux dans cet acte.

Réponse à l'objection N°1 :

Bien qu'il soit plus noble d'être actif que passif, il y a la même proportion entre le patient et la passivité qu'entre l'agent et l'activité ; par conséquent, il y a une égalité de proportion entre eux.

Objection N°2.

La femme n'est pas obligée de payer la dette à son mari sans qu'il la lui demande, tandis qu'il y est obligé, comme nous l'avons dit plus haut (art. 1 et 2). Il semble donc qu'ils ne soient pas égaux dans l'acte du mariage.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceci est accidentel. Car le mari ayant la part la plus noble dans l'acte du mariage, il est naturel qu'il soit moins honteux que sa femme pour demander la dette. Pour cette raison, la femme n'est pas obligée de payer la dette à son mari sans qu'il la lui demande, tandis que le mari doit la payer à sa femme.

Objection N°3.

La femme a été faite à cause de l'homme en rapport avec le mariage, comme il est dit (Gen. 2, 18) : Faisons à l'homme une aide semblable à lui-même. Or, ce pour quoi une autre chose existe est toujours principal. Par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceci prouve qu'ils ne sont pas égaux absolument, mais pas qu'ils ne sont pas égaux en proportion.

Objection N°4.

Le mariage a principalement pour but l'acte du mariage. Or, dans le mariage, le mari est la tête de la femme, comme il est écrit (Eph. chap. 5). Ils ne sont donc pas égaux dans l'acte précité.

Réponse à l'objection N°4 :

Bien que la tête soit le membre principal, cependant, comme les autres membres y sont liés par leurs propres capacités respectives, ainsi, la tête est liée aux membres de la même façon ; et ainsi il y a égalité de proportion entre eux.

Mais ce qui est contraire, c'est ce qui est dit (1 Cor. chap. 7) : Le mari n'a pas de puissance sur son propre corps, et on dit de même pour la femme. Par conséquent, ils sont égaux dans l'acte du mariage.

Le mariage est une relation d'équiparence, puisqu'il est une sorte d'union, comme nous l'avons dit plus haut (quest. 44, art. 1 et 3). Le mari et la femme sont donc égaux dans l'acte du mariage.

Conclusion.

Le mari et la femme sont égaux dans l'acte du mariage d'une égalité de proportion mais non d'une égalité de quantité.

Il faut répondre que l'égalité est de deux espèces, à savoir de quantité et de proportion. L'égalité de quantité est celle qui est observée entre deux quantités de même mesure, par exemple un objet de deux coudées de long et un autre de deux coudées de large. Mais l'égalité de proportion est celle qui est observée entre deux proportions de même espèce comme du double au double. En conséquence, si on parle de la première égalité, le mari et la femme ne sont pas égaux dans le mariage ni en ce qui concerne l'acte du mariage dans lequel la partie plus noble appartient au mari, ni en ce qui concerne la gestion de la maison dans laquelle la femme est gouvernée par son mari. Mais, pour ce qui est de la deuxième espèce d'égalité, ils sont égaux dans les deux matières, parce

que comme à la fois dans l'acte du mariage et dans la gestion de la maison le mari est lié à la femme dans tout ce qui concerne le mari, de même la femme est liée au mari dans tout ce qui s'applique à la femme. C'est dans ce sens qu'il est dit dans le texte (Sent. 4, dist. 32) qu'ils sont égaux pour payer et demander la dette.

Article 6 : Le mari et la femme peuvent-ils faire un vœu contraire à la dette du mariage sans leur consentement mutuel ?

64

Objection N°1.

Il semble que le mari et la femme puissent faire un vœu contraire à la dette du mariage sans leur consentement mutuel. Car le mari et la femme sont également liés au paiement de la dette, comme nous l'avons dit plus haut (art. préc.). Or, il est licite pour le mari, même si sa femme y est réticente, de prendre la croix pour défendre la Terre Sainte. Par conséquent, ceci est aussi licite pour la femme. Il semble donc que, puisque ceci empêche le paiement de la dette, l'un des conjoints puisse faire le vœu précité sans le consentement de l'autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est suffisamment probable que la femme devrait vouloir rester continente pour un temps, afin d'aider l'Église universelle dans ses besoins. Ainsi, à la faveur d'une affaire par laquelle on lui donne la croix, il a été décidé que le mari peut prendre la croix sans le consentement de sa femme, comme il devait combattre sans le consentement de son seigneur. Cependant, la femme n'est pas complètement privée de son droit, puisque elle peut le suivre. — Il n'y a pas non plus de parallèle entre la femme et le mari ; parce que, puisque le mari doit gouverner la femme et non le contraire, la femme est plus obligée de suivre son mari que le mari sa femme. De plus, il y aurait plus de danger pour la chasteté de la femme si elle allait de pays en pays, que pour le mari, et moins de profit pour l'Église. Pour cette raison, la femme ne peut pas faire ce vœu sans le consentement de son mari.

Objection N°2.

En faisant un vœu, on ne doit pas attendre le consentement d'un autre qui ne peut pas être en désaccord sans péché. Or, le mari et la femme ne peuvent pas, sans pécher, refuser leur consentement quand l'autre fait vœu de continence, qu'il soit perpétuel ou pour un temps ; parce qu'empêcher le progrès spirituel d'une personne est un péché contre le Saint-Esprit. Par conséquent, l'un d'entre eux peut faire le vœu de continence, soit perpétuel, soit pour un temps, sans le consentement de l'autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Le conjoint, en refusant de consentir au vœu de continence de l'autre, ne pèche pas, parce que l'objet de son désaccord n'est pas d'empêcher le bien de l'autre mais un tort à son encontre.

Objection N°3.

Dans l'acte du mariage, la dette doit être demandée comme elle doit aussi être payée. Or, l'un des conjoints peut, sans le consentement de l'autre, faire vœu de ne pas demander la dette, puisque en ceci il est dans son droit. Il peut donc de la même manière faire vœu de ne pas payer la dette.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a deux opinions à ce sujet : car certains disent qu'une partie peut, sans le consentement de l'autre, faire vœu de ne pas demander la dette mais pas de ne pas la payer, parce que, dans le

premier cas, ils sont tous les deux dans leurs propres droits, mais pas dans le second. Cependant, vu que, si l'un d'entre eux ne demandait jamais la dette, le mariage deviendrait trop contraignant pour l'autre, qui serait toujours forcé d'éprouver la honte de demander la dette, d'autres affirment avec une plus grande probabilité qu'aucun de ces vœux pris par un conjoint sans le consentement de l'autre ne peut être licite.

Objection N°4.

Personne ne peut, par le commandement d'un supérieur, faire un vœu ou quelque chose qui ne lui est pas licite, puisqu'on ne doit pas obéir dans ce qui est illicite. Or, l'autorité d'un supérieur pourrait commander que le mari ne paie la dette à sa femme pendant un temps, en l'occupant par un quelconque service. Par conséquent, il pourrait, de son propre accord, faire un vœu ou quelque chose qui pourrait l'empêcher de payer la dette.

Réponse à l'objection N°4 :

De la même manière que la femme reçoit puissance sur le corps de son mari, sans préjudice au droit du mari sur son propre corps, c'est aussi sans préjudice pour le droit de son maître. Ainsi, comme la femme ne peut pas demander la dette à son mari au détriment de sa santé, de même elle ne peut la demander pour le soustraire à son devoir envers son maître. Le maître ne peut cependant pas pour cette raison empêcher la femme de payer la dette.

Mais ce qui est contraire, c'est ce qui est dit (1 Cor. 7, 5) : Ne vous refusez pas l'un à l'autre, excepté de concert et pour un temps, afin de vous adonner à la prière.

Personne ne peut faire vœu avec ce qui appartient à quelqu'un d'autre. Or, le mari n'a pas puissance sur son corps, mais c'est la femme (1 Cor. 7, 4). Par conséquent, sans son consentement, le mari ne peut pas faire vœu de continence, qu'il soit perpétuel ou pour un temps.

Conclusion.

Comme les époux doivent se rendre mutuellement la dette, le mari ou la femme ne peut pas faire vœu de continence sans le consentement de l'autre.

Il faut répondre qu'un vœu est un acte volontaire, comme son propre nom le laisse entendre. Par conséquent, un vœu ne concerne que les biens qui sont sujets à notre volonté : et ceux par lesquels une personne est liée à une autre n'en font pas partie. Donc, dans les matières de cette espèce, une personne ne peut faire de vœu sans le consentement de l'autre avec qui elle est liée. En conséquence, puisque le mari et la femme sont mutuellement liés en ce qui concerne le paiement de la dette, qui est un obstacle à la continence, l'un d'entre eux ne peut faire vœu de continence sans le consentement d'autre ; et s'il le fait il pèche et ne doit pas garder son vœu, mais il doit faire pénitence pour son manque de prudence.

Article 7 : Est-il interdit de demander la dette les jours saints ?

64

Objection N°1.

Il semble qu'on ne devrait pas interdire à quelqu'un de demander la dette les jours saints. Car le remède doit être appliqué quand la maladie devient plus forte. Or, la concupiscence peut le devenir un jour de fête. Par conséquent, le remède doit alors y être appliqué en demandant la dette.

Réponse à l'objection N°1 :

A ce moment, on doit utiliser d'autres moyens de réprimer la concupiscence, à l'instar de la prière ou d'autres moyens d'agir parmi les nombreux auxquels ceux qui observent la continence perpétuelle ont eux-mêmes recours.

Objection N°2.

La seule raison pour laquelle la dette ne doit pas être demandée les jours de fête est parce qu'ils sont consacrés à la prière. Cependant, durant ces jours, seules certaines heures sont assignées à la prière. On peut donc demander la dette à une autre heure.

Réponse à l'objection N°2 :

Même si l'on n'est pas obligé de prier à toute heure, on doit cependant apte à la prière pendant toute la journée.

Mais c'est le contraire. Comme certains lieux sont saints parce qu'ils sont consacrés à des choses saintes, de même certains temps sont saints pour la même raison. Or, il n'est pas licite de demander la dette dans un lieu saint. Par conséquent, cela ne l'est pas non plus en un temps saint.

Conclusion.

L'acte du mariage, dans lequel l'homme s'abandonne à la délectation de la chair, rend inapte à ce qui est spirituel, il n'est donc pas permis de demander la dette un jour saint.

Il faut répondre que, bien que l'acte du mariage soit exempt de péché, néanmoins il s'oppose à la raison à cause de la délectation charnelle, ce qui rend l'homme inapte aux choses spirituelles. Donc, pendant ces jours où l'on devrait particulièrement accorder du temps aux choses spirituelles, il n'est pas licite de demander la dette.

Article 8 : Est-ce un péché mortel de demander la dette pendant un temps saint ?

64

Objection N°1.

Il semble que ce soit un péché mortel de demander la dette pendant un temps saint. Car saint Grégoire dit (Dial. liv. 1, chap. 10 princ.) que le diable a pris possession d'une femme qui avait eu un rapport sexuel avec son mari la nuit et qui avait participé à une procession le matin. Or, ceci ne se serait pas produit si elle n'avait pas péché mortellement. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette femme a été punie, non parce qu'elle a demandé la dette, mais parce qu'après ceci elle s'est témérairement immiscée dans le service divin, malgré l'opposition de sa conscience.

Objection N°2.

Celui qui désobéit à un commandement divin commet un péché mortel. Or, le Seigneur a commandé en disant (Lév. 19, 15) : Ne vous approchez pas de vos femmes, juste avant qu'ils n'aient reçu la Loi. Par conséquent, les maris pèchent bien plus mortellement s'ils ont des rapports sexuels avec leur femme au moment où ils doivent observer les prescriptions sacrées de la Loi nouvelle.

Réponse à l'objection N°2 :

L’autorité citée ici ne montre pas que c’était un péché mortel, mais inconvenant. Car sous l’ancienne Loi, qui a été donnée à un peuple charnel, beaucoup de choses étaient requises par une obligation de précepte, eu égard de la pureté des corps, ce qui n’est plus nécessaire dans la Loi nouvelle qui est la loi de l’esprit.

Mais c’est le contraire. Aucune circonstance n’aggrave de manière infinie. Or, un temps inconvenant est une circonstance. Par conséquent, cela n’aggrave pas infiniment un péché, de manière à rendre mortel un péché qui n’était que véniel.

Conclusion.

On pèche, mais non pas mortellement en demandant la dette un jour saint ; si on ne la demande que pour la délectation charnelle, ceci aggrave le péché, et il faut donc prendre garde à cette délectation.

Il faut répondre que demander la dette un jour de fête n’est pas une circonstance qui change l’espèce du péché ; pour cette raison il ne peut pas s’aggraver infiniment. Par conséquent, une femme ou un homme ne pèche pas mortellement en demandant la dette un jour de fête. C’est cependant une circonstance aggravante de ne la demander que pour la simple délectation, plutôt que par crainte de la faiblesse de la chair.

Article 9 : L’un des conjoints doit-il payer la dette à l’autre en période de fête ?

64

Objection N°1.

Il semble qu’aucun des deux ne doit payer la dette en période de fête. Car ceux qui commettent un péché ainsi que ceux qui y consentent sont punis de la même façon, comme il est dit (Rom. chap. 1). Or, celui qui paie la dette consent avec celui qui la demande, et qui pèche en cela. Il pèche donc aussi.

Réponse à l’objection N°1 :

Pour autant qu’il soit concerné, il ne consent pas, mais il donne contre sa volonté et avec peine ce qui est exigé de lui ; et par conséquent il ne pèche pas. Car il est ordonné par Dieu, à cause de la faiblesse de la chair, que la dette soit toujours payée à celui qui la demande, dans la crainte d’offrir une occasion de péché.

Objection N°2.

C’est un précepte positif qui nous force à prier, et nous sommes donc obligés de le faire au temps convenu. Par conséquent, on ne doit pas payer la dette en un temps où l’on doit prier, comme on ne doit pas le faire au moment où l’on doit accomplir une tâche spéciale pour un maître temporel.

Réponse à l’objection N°2 :

Aucune heure n’est fixée pour prier, mais cette compensation peut aussi être faite à une autre heure ; c’est pourquoi cet argument n’est pas convaincant.

Mais ce qui est contraire, c’est ce qui est dit (1 Cor. 7, 5) : Ne vous refusez pas l’un à l’autre, excepté de concert et pour un temps, etc. Par conséquent, quand un conjoint demande la dette, l’autre doit la lui payer.

Conclusion.

Si ce n'est pas dans un but de recherche du plaisir charnel, qui serait une occasion de péché, les époux doivent se rendre mutuellement la dette peu importe l'heure, et même les jours de fêtes, mais avec le respect dû à l'honnêteté.

Il faut répondre que, puisque la femme a puissance sur le corps de son mari, et inversement, en ce qui concerne l'acte de procréation, l'un des conjoints doit payer la dette à l'autre, à n'importe quel temps ou heure, avec le respect qui convient dans une telle matière, car ceci ne doit pas être fait immédiatement et en public.

Article 10 : Les noces doivent-elles être interdites en certains temps ?

64

Objection N°1.

Il semble que les noces ne doivent pas être interdites en certains temps ; car le mariage est un sacrement. Or, la célébration des autres sacrements n'est pas interdite en ces temps-là. Par conséquent, on ne devrait pas interdire la célébration du mariage non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

La célébration du mariage est liée à certaines réjouissances matérielles et charnelles, ce qui n'est pas le cas des autres sacrements. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

Il est plus malséant les jours de fête de demander la dette que de célébrer le mariage. Cependant, on peut demander la dette ces jours-là. Les mariages devraient donc aussi être célébrés.

Réponse à l'objection N°2 :

Le paiement de la dette ne cause pas autant de distraction dans les esprits que la célébration d'un mariage, et par conséquent il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Les mariages contractés à l'encontre de la loi de l'Église devraient être dissous. Or, les mariages ne sont pas dissous s'ils sont contractés en ces temps-là. Par conséquent, ils ne devraient pas être interdits par un commandement de l'Église.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le temps n'est pas de l'essence du mariage, s'il a été contracté pendant les périodes interdites, le mariage est néanmoins un sacrement ; et s'il n'est pas dissous absolument, mais pour un temps, c'est afin que les époux puissent faire pénitence d'avoir désobéi au commandement de l'Église. C'est ainsi que nous comprenons ce que dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 33), à savoir que si un mariage a été contracté ou des noces célébrées dans les temps cités plus bas, ceux qui les ont faits devraient être séparés. Il ne dit pas non plus ceci de sa propre autorité, mais en rapport avec une ordonnance canonique, comme celle du concile de Lérida, laquelle décision est citée par les Décrétales.

Mais ce qui est contraire, c'est ce qui est dit (Ecclés. chap. 3) : Il y a un temps pour s'embrasser, et un temps pour s'éloigner des embrassements.

Conclusion.

Il est très juste qu'il y ait des temps propres à la dévotion ou à un respect spécial et pendant lesquels l'Église interdit la célébration du mariage.

Il faut répondre que quand l'épouse nouvellement mariée est donnée à son mari, les esprits du mari et de la femme sont absorbés par les préoccupations charnelles en raison de la nouveauté même de ces choses, c'est pourquoi les noces ont l'habitude de se signaler par beaucoup de réjouissances libres. À cause de ceci, il est interdit de célébrer les mariages en des temps où les hommes devraient s'élever aux choses spirituelles en particulier. Ces temps vont de l'Avent jusqu'à l'Épiphanie à cause de la communion qui, d'après les anciens canons, a coutume d'être faite à Noël (comme cela a été observé 3a pars, quest. 80), des Septuagésimes jusqu'au jour de l'octave de Pâques, à cause de la communion de Pâques, et des trois jours avant l'Ascension jusqu'au jour de l'octave de la Pentecôte, à cause de la préparation à la communion qui doit être reçue en ce temps.

64

QUESTION 65 : DE LA PLURALITÉ DES FEMMES

Question 65 : De la pluralité des femmes.....129
Article 1 : Est-il contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes ?.....129
Article 2 : A-t-il été permis dans un temps d'avoir plusieurs femmes ?.....134
Article 3 : Est-il contraire à la loi de nature d'avoir une concubine ?.....136
Article 4 : Est-ce un péché mortel de s'approcher d'une concubine ?.....139
Article 5 : A-t-il été permis dans un temps d'avoir une concubine ?.....140

Nous devons ensuite nous occuper de la pluralité des femmes.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. Est-il contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes ?
2. La pluralité des femmes a-t-elle été permise dans un temps ?
3. Est-il contraire à la loi de nature d'avoir des concubines ?
4. Est-ce un péché mortel de s'approcher d'une concubine ?
5. A-t-il été permis dans un temps d'avoir une concubine ?[1]

Article 1 : Est-il contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes ?

65

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes. Car la coutume ne porte pas préjudice à la loi naturelle. Or, ce n'était pas un péché d'avoir plusieurs femmes, quand c'était la coutume, comme le dit S. Augustin (implic. liv. De bono conjug. chap. 15), et comme on le voit (Sent. 4, dist. 33). Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes.

Réponse à l'objection N°1 :

La coutume ne préjudicie pas à la loi de nature quant à ses premiers préceptes, qui sont comme les principes généraux de l'esprit dans les sciences spéculatives. Mais la coutume augmente[2] ce qui découle de ces premiers préceptes, c'est-à-dire les conséquences, comme le dit Cicéron (Rhétor, chap. 2, scilic et De invent. aliquant. antè fin.), et elle les diminue également. Le précepte de la loi nouvelle au sujet de l'unité des femmes est de ce genre.

Objection N°2.

Quiconque agit contre la loi de nature agit contre un précepte ; parce que, comme la loi écrite a ses préceptes, de même aussi la loi de nature. Or, S. Augustin dit (loc. cit. De Civ. Dei, liv. 15, chap. 38, ad fin.) qu'il n'était pas contraire à un précepte d'avoir plusieurs femmes, parce que cela n'avait été défendu par aucune loi. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Par concubine, saint Thomas entend dans cet article une femme avec laquelle on vit sans l'avoir épousée. †

2 Ces devoirs peuvent changer en raison des temps et des personnes, mais dans ce cas il n'y a que l'auteur de la loi qui puisse la modifier, comme l'observe saint Thomas dans l'article suivant. †

Comme le dit Cicéron (ibid.), la crainte des lois et la religion ont sanctionné les choses qui sont venues de la nature et qui ont été approuvées par la coutume. D'où il est évident que ce que la loi naturelle promulgue comme découlant des premiers principes de la loi de nature n'a une force coactive à la manière d'un précepte qu'après que la loi divine et humaine l'a revêtue de sa sanction. C'est ce qui fait dire à saint Augustin qu'on n'agissait pas contre les préceptes de la loi, parce que cela n'avait été défendu par aucune loi.

Objection N°3.

Le mariage a principalement pour but la procréation des enfants. Or, le même homme peut avoir des enfants de plusieurs femmes en les fécondant. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes.

Réponse à l'objection N°3 :

Elle est évidente d'après ce qui a été dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°4.

Le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les animaux, comme il est dit au commencement des Digestes (liv. 1, ff. De just. et de jure). Or, la nature n'a pas appris à tous les animaux l'unité d'union, puisque dans un grand nombre un seul mâle s'unit à plusieurs femelles. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir plusieurs femmes.

Réponse à l'objection N°4 :

Le droit naturel s'entend de plusieurs manières :

1. On appelle naturel le droit qui a existé dès le commencement, parce qu'il nous vient de la nature. C'est ce droit naturel que Cicéron définit en disant (Rhétor. loc. cit.) : Le droit naturel est ce que l'opinion n'a pas produit, mais qu'une puissance innée a mis en nous.
2. Parce que dans l'ordre de la nature on appelle aussi naturels certains mouvements, non parce qu'ils viennent d'un principe intrinsèque, mais parce qu'ils viennent d'un principe supérieur qui fait la fonction de moteur, comme on appelle naturels les mouvements qu'impriment dans les éléments l'action des corps célestes, selon l'expression du commentateur (De cælo et mundo, liv. 3, comment. 28). Pour ce motif on dit de droit naturel les choses qui sont de droit divin, parce qu'elles viennent de l'impression et de l'infusion d'un principe supérieur, c'est-à-dire de Dieu. C'est ainsi que l'entend saint Isidore, quand il dit (Eym. liv. 5, chap. 4) que le droit naturel est ce qui est contenu dans la loi et dans l'Évangile.
3. On appelle naturel le droit non seulement d'après son principe, mais, d'après sa matière, parce qu'il a pour objet les choses naturelles. Et parce que la nature se distingue par opposition de la raison qui donne à l'homme son caractère propre, il s'ensuit qu'en prenant le droit naturel de la manière la plus stricte, les choses qui n'appartiennent qu'aux hommes, quoiqu'elles soient inspirées par la raison naturelle, ne sont pas dites de droit naturel. On n'appelle ainsi que ce que la raison naturelle prescrit au sujet de ce qui est commun à l'homme et aux autres animaux. D'où est venue cette définition : Le droit naturel est ce que la nature a enseigné à tous les animaux. La pluralité des femmes, quoiqu'elle ne soit pas contraire au droit naturel de la troisième manière, lui est cependant contraire si on l'entend de la seconde[1] [2], et elle lui est aussi contraire si on l'entend de la première, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article), parce que la nature guide sous ce rapport chaque animal selon le mode qui convient à son espèce. Ainsi les animaux dont les petits ont

1 Parce que c'est une chose défendue de droit divin. †

2 Il est de foi que cette chose est défendue de droit divin, d'après ce canon du concile de Trente : Si quis dixerit liecere christianis plures simul habere uxores et hoc multà lego divinâ esse prohibitum, anathema sit (sess. 24, can. 2). †

besoin pour être élevés des soins du mâle et de la femelle, conservent par un instinct naturel l'union du couple, comme on le voit chez les tourterelles, les colombes et les autres oiseaux semblables.

Objection N°5.

D'Après Aristote (De Animal. liv. 15, seu De generat. animal. liv. 1, chap. 20) dans la génération des petits le mâle est à la femelle ce que l'agent est au patient, et ce que l'artisan est à la matière. Or, il n'est pas contraire à l'ordre de la nature qu'un seul agent agisse sur plusieurs patients, ou qu'un seul artisan opère d'après des matières diverses. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature qu'un seul homme ait plusieurs femmes.

Réponse à l'objection N°5 :

Elle est évidente d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article).

Objection N°6.

Mais au contraire. Il semble que ce que l'homme a reçu dans l'institution de la nature humaine paraisse être principalement de droit naturel. Or, dans l'institution de la nature humaine l'unité d'union a été établie, comme on le voit par ces paroles (Gen. 2, 14) : Ils seront deux dans une même chair. L'unité d'union appartient donc à la loi naturelle.

Mais parce que les raisons données dans le sens contraire paraissent établit que la pluralité des femmes est opposée aux premiers principes de la loi de nature, nous devons pour ce motif leur répondre.

Réponse à l'objection N°6 :

La nature humaine a été établie sans aucun défaut. C'est pourquoi elle a reçu non seulement les choses sans lesquelles la fin principale du mariage ne peut s'obtenir, mais encore celles sans lesquelles on ne peut atteindre sa fin secondaire sans difficulté. C'est ce qui fait qu'il suffisait à l'homme dans son état primitif d'avoir une seule femme, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article).

Objection N°7.

Il est contraire à la loi de nature que l'homme s'oblige à l'impossible, et que ce qui a été donné à l'un soit donné à l'autre. Or, l'homme qui se marie avec une femme, lui transmet pouvoir sur son corps, de telle sorte qu'il est forcé de lui rendre le devoir conjugal, quand elle le demande. Il est donc contraire à la loi de nature qu'il transmette ensuite à une autre pouvoir sur son corps, parce qu'il ne pourrait simultanément rendre le devoir conjugal à l'une et à l'autre, si elles le demandaient en même temps.

Réponse à l'objection N°7 :

L'homme par le mariage ne donne pas à sa femme pouvoir sur son corps pour tout, mais seulement pour les choses que le mariage requiert. Or, le mariage ne demande pas que l'homme rende en tout temps le devoir conjugal à sa femme qui le demande : cela n'est pas nécessaire quant à la fin principale pour laquelle le mariage a été établi, c'est-à-dire le bien des enfants, qui ne demande que la fécondation de la femme. Mais le mariage requiert que ce devoir soit rendu en tout temps à la partie qui le demande, selon qu'il a été établi pour remédier à la concupiscence, ce qui est sa fin secondaire. Et ainsi il est évident qu'en épousant plusieurs femmes, on ne s'oblige pas à l'impossible si l'on considère la fin principale du mariage. Et c'est pour cela que la pluralité des femmes n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi de nature.

Objection N°8.

La loi naturelle dit : Ne faites pas à un autre, ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse. Or, l'homme ne voudrait d'aucune manière que sa femme eût un autre homme. Il agirait donc contre la loi de nature, s'il épousait une autre femme.

Réponse à l'objection N°8 :

Ce précepte de la loi naturelle : Ne faites pas à un autre ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse, doit s'entendre selon les règles d'une proportion convenable. Car cela ne signifie pas que si un supérieur veut que son subordonné ne lui résiste pas, il ne doit pas résister lui-même. C'est pourquoi il ne résulte pas de la force de ce précepte que comme l'homme ne veut pas que sa femme ait un autre mari, il ne doit pas non plus avoir lui-même une autre épouse. Car il n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi de nature qu'un homme ait plusieurs femmes, comme nous l'avons dit (réponse précédente), tandis qu'il est contraire à ces mêmes préceptes qu'une femme ait plusieurs hommes, parce que par là le bien des enfants, qui est la fin principale du mariage, est totalement détruit sous un rapport et empêché sous un autre. Car dans le bien des enfants on comprend non seulement leur procréation, mais encore leur éducation. Or, l'éducation des enfants, même si elle n'est pas complètement annulée, car une femme peut être fécondée une seconde fois après l'avoir déjà été avant, comme il est dit (De animal. liv. 7, chap. 4, ad fin.), est cependant considérablement empêchée, parce que ceci peut difficilement se produire sans danger pour les deux fœtus ou pour l'un d'entre eux. Mais l'éducation est totalement détruite, parce que si une femme avait plusieurs maris, il s'ensuivrait que le père des enfants serait incertain, et cependant ses soins sont nécessaires pour les élever. C'est pourquoi il n'a jamais été permis, par aucune loi, ni par aucune coutume, à une femme d'épouser plusieurs maris[1], comme le contraire l'a été.

Objection N°9.

Tout ce qui est contraire au désir naturel est contraire à la loi de nature. Or, la jalousie de l'homme envers la femme et de la femme à l'égard de l'homme est naturelle, parce qu'elle se trouve chez tout le monde. Par conséquent, puisque la jalousie est un amour qui ne souffre pas que d'autres aient part à l'objet aimé, il semble qu'il soit contraire à la loi de nature qu'un seul homme ait plusieurs épouses.

Réponse à l'objection N°9 :

L'inclination naturelle qui se trouve dans la partie appétitive suit la raison naturelle qui existe dans la connaissance. Et parce qu'il n'est pas aussi contraire à la raison naturelle que l'homme ait plusieurs femmes, que la femme ait plusieurs hommes, il s'ensuit que l'affection de la femme ne redoute pas tant de voir le mari uni à plusieurs femmes que réciproquement. Et c'est pour ce motif que dans les hommes, aussi bien que dans les animaux, la jalousie du mâle à l'égard de la femelle est plus vive que celle de la femelle à l'égard du mâle.

Conclusion.

Puisque l'Église est une comme le Christ est un, quant à la signification de l'union du Christ et de l'Église et quant à l'union des œuvres entre l'homme et la femme, il est contraire à la loi de nature qu'un homme ait plusieurs femmes ; mais pour ce qui regarde la procréation et l'éducation des enfants, la pluralité des femmes n'est pas contraire au droit de nature.

Il faut répondre que dans toutes les choses naturelles il y a des principes par lesquels elles peuvent produire non seulement les opérations qui leur sont propres, mais encore les rendre convenables à leur fin, soit que ces actions résultent d'une chose selon la nature de son genre, soit

1 C'est ce qu'on appelle la polyandrie. †

qu’elles en résultent selon la nature de son espèce, comme il convient à la pierre d’aimant de se porter au centre d’après la nature de son genre, et comme il lui convient d’attirer le fer d’après la nature de son espèce. — Or, comme dans les choses qui agissent d’après la nécessité de la nature, les principes des actions sont les formes elles-mêmes d’où procèdent les opérations propres qui conviennent à leur fin ; de même dans les choses qui participent à la connaissance, les principes de l’action sont la connaissance et l’appétit. Il faut donc que dans la puissance cognitive il y ait une conception naturelle et dans la puissance appétitive une inclination naturelle qui rendent l’opération qui convient à leur genre ou à leur est-ce convenable à l’égard de leur fin. Mais parce qu’entre tous les autres animaux l’homme connaît la nature de la fin, et le rapport de l’opération, il s’ensuit qu’il a reçu la connaissance naturelle qui le dirige pour agir convenablement. Cette connaissance, qu’on appelle en lui loi naturelle ou droit naturel, reçoit dans les autres animaux le nom d’instinct naturel. Car les animaux sont portés par la force de leur nature à faire les actions qui conviennent plutôt qu’ils ne sont réglés en agissant, pour ainsi dire, d’après leur propre arbitre. La loi naturelle n’est donc rien autre chose que la connaissance qui a été donnée à l’homme naturellement et qui le dirige pour agir convenablement, soit qu’elles lui conviennent d’après la nature de son genre, comme engendrer, manger et les autres actions semblables, soit qu’elles lui conviennent d’après la nature de son espèce, comme raisonner. Or, tout ce qui fait qu’une action ne convient pas à la fin que la nature se propose d’après une certaine œuvre, on le dit contraire à la loi de nature. Mais cette action peut ne pas convenir soit à la fin principale, soit à la fon secondaire ; et dans un cas comme dans l’autre cela arrive de deux manières :

1. Cela peut provenir d’une chose qui empêche complètement la fin ; c’est ainsi que l’excès ou le défaut de nourriture empêche la santé du corps, qui est la fin principale pour laquelle on mange, et la bonne disposition requise pour faire ses affaires, qui est la fin secondaire ;
2. Cela peut résulter d’une chose qui fait que l’on ne peut parvenir que difficilement ou d’une manière moins convenable à la fin principale ou secondaire ; comme une nourriture déréglée prise dans un temps inopportun.

Si donc l’action ne convient pas à la fin, parce qu’elle empêche absolument la fin principale, elle est directement défendue par la loi de nature d’après les premiers préceptes de cette loi, qui sont pour les choses pratiques ce que les principes généraux de l’esprit sont dans les choses spéculatives. Mais si elle ne convient pas à une fin secondaire de quelque manière que ce soit, ou à la fin principale parce qu’elle cause qu’on l’atteint plus difficilement ou moins convenablement, elle est défendue non par les premiers préceptes de la loi de nature, mais par les seconds qui découlent des premiers ; comme dans les sciences spéculatives les conséquences tirent leur certitude des principes qui sont évidents par eux-mêmes. Et on dit que cette action est contraire à la loi naturelle. Ainsi donc le mariage a pour fin principale la procréation et l’éducation des enfants ; cette fin convient à l’homme selon la nature de son genre, et c’est pour cela qu’elle lui est commune avec les autres animaux, comme le dit Aristote (Eth. liv. 8, chap. 12 à med.). De là on désigne les enfants comme un des biens du mariage. Il a pour fin secondaire, selon la remarque du Philosophe (ibid.), d’établir ce qui n’existe que parmi les hommes, la communication des œuvres qui sont nécessaires pour la vie, comme nous l’avons dit (quest. 41, art. 1). Sous ce rapport ils se doivent réciproquement la fidélité qui est aussi un des biens du mariage. Il a en outre une autre fin, selon qu’il existe entre les fidèles ; il doit signifier l’union du Christ et de l’Église. Le bien du mariage reçoit à ce point de vue le nom de sacrement. Par conséquent, la première fin répond au mariage de l’homme, comme animal ; la seconde, comme homme, et la troisième, comme fidèle. La pluralité des femmes ne détruit donc pas totalement et n’empêche pas non plus de quelque manière la première fin du mariage ; puisqu’un seul homme suffit pour féconder plusieurs femmes et pour élever les enfants qui en sont nés. Mais quoiqu’elle ne détruise pas totalement la seconde fin, elle l’empêche cependant beaucoup, parce qu’on ne peut pas avoir facilement la paix dans une famille où plusieurs femmes sont unies à un même homme ;

puisque le même homme ne peut suffire à satisfaire plusieurs femmes selon leur volonté, et aussi parce que quand plusieurs individus ont le même office il en résulte des querelles ; comme les potiers se disputent entre eux. Et il en est de même de plusieurs femmes qui appartiennent au même homme. Quant à la troisième fin la pluralité des femmes la détruit totalement, parce que comme le Christ est un, de même aussi l'Église est une. C'est pourquoi il est évident d'après ce que nous avons dit que la pluralité des femmes est dans un sens contraire à la loi de nature et que dans un autre sens elle ne lui est pas opposée[1]. [Q67-2] ;

Article 2 : A-t-il été permis dans un temps d'avoir plusieurs femmes ?

65

Objection N°1.

Il semble qu'on n'ait pas pu permettre dans un temps d'avoir plusieurs femmes. Car, d'après Aristote (Eth. liv. 5, chap. 7), le droit naturel a toujours et partout la même puissance. Or, la pluralité des femmes est défendue de droit naturel, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Par conséquent puisque cela n'est pas permis maintenant, cela ne l'a jamais été.

Réponse à l'objection N°1 :

Le droit naturel, pour ce qui est de lui, a toujours et partout la même puissance, mais il peut varier en certain temps et en certain lieu par accident à cause d'un empêchement ; comme Aristote le dit en empruntant un exemple aux autres choses naturelles. Car la droite est toujours et partout meilleure que la gauche naturellement ; mais par accident il arrive qu'on est ambidextre, parce que notre nature est variable. Il en est de même aussi du juste naturel, comme l'observe le Philosophe (ibid.).

Objection N°2.

Si l'on a permis dans un temps ce fut uniquement, ou parce que cela était permis par soi-même, ou par une dispense. Si cela avait été permis de la première manière, cela le serait encore maintenant ; si on dit que cela s'est fait de la seconde, nous dirons que cela est impossible, parce que, d'après saint Augustin (Cont. Faust. liv. 26, chap. 3, ant. med.), Dieu étant l'auteur de la nature ne fait rien de contraire aux raisons qu'il y a introduites. Par conséquent puisque, d'après les dispositions qu'il a établies dans notre nature, un homme ne doit avoir qu'une femme, il semble qu'il n'ait jamais été donné de dispense à cet égard.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans une Décrétale sur les divorces (chap. Gaudamus) il est dit qu'il n'a jamais été permis d'avoir plusieurs femmes sans une dispense accordée par l'inspiration de Dieu. Cependant cette dispense n'est pas donnée contrairement aux raisons que Dieu a mises dans notre nature, mais en dehors de ces raisons, parce que ces raisons n'ont pas été établies pour être toujours appliquées, mais pour l'être dans le plus grand nombre des cas, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article). Comme dans l'ordre de la nature, quand il arrive certaines choses par miracle, elles ne sont pas contraires à la nature, mais elles sont en dehors des choses qui ont coutume d'arriver le plus souvent.

1 Elle n'est pas contraire aux préceptes premiers de la loi naturelle, mais elle est contraire aux préceptes secondaires, qui sont des conséquences des premiers et qui ne peuvent recevoir de dispense que de la part de Dieu. †

Objection N°3.

Quand une chose est permise d'après une dispense, elle n'est permise qu'à ceux auxquels la dispense est accordée. Or, on ne voit pas dans la loi de dispense commune qui ait été accordée à tout le monde. Par conséquent puisque tous ceux qui le voulaient en général prenaient plusieurs femmes sous l'Ancien Testament, et qu'ils n'en sont blâmés ni par la loi, ni par les prophètes, il ne semble pas que cela ait été permis en vertu d'une dispense.

Réponse à l'objection N°3 :

La dispense de la loi doit être telle que la loi. Ainsi la loi de nature ayant été imprimée dans les cœurs, il n'a pas été nécessaire que la dispense des choses qui appartiennent à la loi naturelle soit donnée par écrit, mais il suffisait qu'elle le fut par une inspiration intérieure.

Objection N°4.

Où se trouve la même cause de dispense on doit dispenser de la même manière. Or, on ne peut donner d'autre cause de cette dispense que la multiplication des enfants pour le culte de Dieu, et cette multiplication est maintenant encore nécessaire. Cette dispense durerait donc encore, surtout puisqu'on ne lit pas qu'elle a été révoquée.

Réponse à l'objection N°4 :

A l'avènement du Christ ce fut le temps de la plénitude de la grâce par laquelle le culte de Dieu fut répandu dans toutes les nations par la propagation spirituelle. C'est pourquoi on n'a plus aujourd'hui la raison de dispenser qui existait avant l'avènement du Christ, lorsque le culte de Dieu se multipliait et se conservait par la propagation charnelle.

Objection N°5.

Dans une dispense on ne doit pas omettre un plus grand bien pour un bien moindre. Or, la fidélité et le sacrement qui ne paraissent pas pouvoir être observés dans le mariage où le même homme épouse plusieurs femmes sont des biens meilleurs que la multiplication des enfants. Donc cette dispense n'aurait pas dû être accordée en vue de cette multiplication.

Réponse à l'objection N°5 :

Les enfants selon qu'ils sont un des biens du mariage renferment la foi qu'on doit avoir à l'égard de Dieu, parce que les enfants sont considérés comme le bien du mariage selon qu'ils doivent être élevés dans la crainte du Seigneur. Or, la foi qu'on doit conserver à l'égard de Dieu est préférable à la fidélité qu'on doit garder à sa femme, ce qui est un des biens du mariage, et elle vaut mieux aussi que la signification qui appartient au sacrement, parce que la signification a pour but la connaissance de la foi. C'est pour cela qu'il ne répugne pas qu'à cause du bien des enfants on ait retranché quelque chose aux deux autres biens. — Ils n'ont cependant pas été détruits totalement ; car la fidélité subsiste à l'égard de plusieurs femmes et le sacrement existe aussi d'une certaine manière ; parce que quoique la pluralité des femmes ne signifie pas l'union du Christ avec l'Église selon qu'elle est une, elle signifiait du moins la distinction des degrés qui existe en elle ; distinction qui se trouve non seulement dans l'Église militante, mais encore dans l'Église triomphante. C'est pourquoi leurs mariages signifiaient d'une certaine façon l'union du Christ avec l'Église, non seulement avec l'Église militante, comme quelques-uns le disent, mais encore avec l'Église triomphante dans laquelle il y a différentes demeures.

Mis au contraire. Saint Paul dit (Gal. 3, 19) que la loi a été établie à cause des prévaricateurs, c'est-à-dire pour les empêcher. Or, la loi ancienne fait mention de la pluralité des femmes sans la

défendre, comme on le voit (Deut. 21, 15) : Si un homme a eu deux femmes, etc. On n'était donc pas prévaricateur lorsqu'on avait deux femmes et par conséquent c'était permis.

La même chose est rendue manifeste par l'exemple des saints patriarches qui eurent d'après l'Écriture plusieurs femmes et qui furent néanmoins très agréables à Dieu, comme Jacob, David et plusieurs autres. Ce fut donc permis dans un temps.

Conclusion.

La polygamie fut autrefois permise aux anciens patriarches et aux autres dans le but de multiplier les enfants pour le culte de Dieu.

Il faut répondre que, comme il est évident d'après ce que nous avons vu (art préc. Réponse N°7 et 8), on dit que la pluralité des femmes est contraire à la loi de nature, non quant à ses premiers préceptes, mais quant aux seconds qui sont comme des conséquences qui découlent des premiers. Mais parce qu'il faut que les actes humains varient selon les conditions diverses des personnes, des temps, et des autres circonstances, ces conséquences ne découlent pas pour ce motif des premiers préceptes de la loi de nature, comme étant toujours efficaces, mais comme l'étant le plus souvent. Car toute la morale a ce caractère, comme on le voit par ce que dit Aristote (Eth. liv. 1, chap. 3, in princ. et chap. 7 ad fin.). C'est pourquoi quand leur efficacité fait défaut, on peut licitement ne pas les observer. Mais comme il n'est pas facile de déterminer ces variations, on réserve pour cette raison à celui dont l'autorité donne à la loi son efficacité le droit de permettre de ne pas observer la loi dans les cas auxquels son efficacité ne doit pas s'étendre, et c'est à cette permission qu'on donne le nom de dispense. Or, la loi qui oblige à n'avoir qu'une femme n'a pas été établie par les hommes, mais par Dieu ; elle n'a point été donnée par parole, ni par écrit, mais elle a été imprimée dans le cœur de l'homme, comme les autres choses qui appartiennent d'une manière quelconque à la loi de nature. C'est pourquoi il n'y a que Dieu qui ait pu à cet égard accorder une dispense par l'inspiration intérieure qui s'est faite principalement aux saints patriarches. Par leur exemple elle est arrivée aux autres, dans le temps[1] où il fallait ne pas observer ce précepte de la nature, pour favoriser la multiplication des enfants que l'on devait élever pour le culte de Dieu. Car la fin principale doit toujours être mieux observée que la fin secondaire. Par conséquent puisque le bien des enfants est la fin principale du mariage, lorsque la multiplication des enfants était nécessaire on a dû négliger pour un temps l'empêchement qui paraît se rapporter aux fins secondaires. Le précepte qui défend la pluralité des femmes est établi pour éloigner cet empêchement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. Préc.). [Q67-1] ;

Article 3 : Est-il contraire à la loi de nature d'avoir une concubine ?

65

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas contraire à la loi de nature d'avoir une concubine. Car les préceptes cérémoniels de la loi n'appartiennent pas à la loi de nature. Or, la fornication est défendue (Actes, chap. 15) parmi les autres préceptes de la loi qui furent imposés pour un temps à ceux des gentils qui croyaient. La fornication simple qui consiste à s'approcher d'une concubine n'est donc pas contraire à la loi de nature.

Réponse à l'objection N°1 :

Parmi les gentils la loi de nature avait été obscurcie sous beaucoup de rapports. C'est pour cela qu'ils ne considéraient pas comme un mal de s'approcher d'une concubine ; mais ils usaient de la

1 À l'égard de l'époque où cette dispense fut accordée, on convient assez généralement que la bigamie ne fut pas permise avant le déluge, car Lamech est blâmé pour avoir pris deux femmes, mais il est probable qu'elle fut accordée immédiatement après le déluge, lorsqu'il devint nécessaire de repeupler la terre. †

fornication comme d'une chose permise, ainsi qu'ils usaient des autres choses qui étaient contraires aux cérémonies des Juifs, quoiqu'elles ne fussent pas contraires à la loi de nature. C'est pour ce motif que les apôtres ont mêlé la défense de la fornication aux préceptes cérémoniels, à cause de la différence qu'il y avait entre les Juifs et les gentils sous ce double rapport.

Objection N°2.

Le droit positif découle du droit naturel, comme le dit Cicéron (De invent. liv. 2, aliquant. ant. fin.). Or, la fornication simple n'était pas défendue d'après le droit positif, et même elle était plutôt infligée comme une peine, car d'après les lois anciennes les femmes étaient condamnées à être livrées aux lieux de prostitution. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette loi est née des ténèbres dans lesquelles tombèrent les gentils en ne rendant pas à Dieu la gloire qui lui était due, selon l'expression de l'Apôtre (Rom. chap. 1), mais elle n'a pas été une conséquence véritable de la loi de nature. Par conséquent, quand la religion chrétienne a prévalu, cette loi a été abrogée.

Objection N°3.

La loi naturelle ne défend pas de donner pour un temps et sous un rapport ce que l'on peut donner absolument. Or, une femme libre peut donner à un homme qui est libre aussi pouvoir sur son corps à jamais, de manière qu'il puisse en user licitement quand bon lui semble. Il n'est donc pas contraire à la loi de nature qu'elle lui donne pouvoir sur son corps pour un instant.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans certains cas, comme il n'y a pas d'inconvénients à donner à un autre absolument une chose qu'on a en son pouvoir ; de même il n'y en a pas non plus à la donner pour temps. Alors ni l'une ni l'autre de ces choses n'est contraire à la loi de nature. Mais il n'en est pas ainsi dans le cas présent, et c'est pour ce motif que cette raison n'est pas concluante.

Objection N°4.

Celui qui use de sa chose comme il veut ne fait injure à personne. Or, la serve est la chose du maître. Donc si le maître en use à son gré, il ne fait injure à personne, et par conséquent il n'est as contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

Réponse à l'objection N°4 :

L'injustice est contraire à la justice. Mais la loi naturelle ne défend pas seulement l'injustice, elle défend encore les choses opposées à toutes les vertus. C'est ainsi qu'il est contraire à la loi de nature qu'on mange avec excès, quoiqu'en faisant ainsi usage de ses biens on ne fasse injure à personne. — De plus quoiqu'une serve soit la chose du maître relativement au travail, elle n'est cependant pas sa chose pour le concubinage. — En outre il importe de quelle manière on use de sa chose. Car celui qui en use ainsi fait tort à l'enfant qui doit naître au bien duquel cette union ne pourvoit pas d'une manière suffisante, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article).

Objection N°5.

Tout le monde peut donner à un autre ce qui est à soi. Or, l'épouse a pouvoir sur le corps du mari, comme on le voit (1 Cor. chap. 7). Donc si l'épouse y consent, l'homme pourra s'unir à une femme sans péché.

Réponse à l'objection N°5 :

La femme à pouvoir sur le corps de son mari non absolument par rapport à toutes choses, mais seulement quant au mariage. C'est pourquoi elle ne peut pas transmettre à une autre ses droits sur le corps du mari contrairement au bien du mariage.

Mais c'est le contraire. D'après toutes les lois les enfants qui naissent d'une concubine ont une tache. Or, il n'en serait pas ainsi si le concubinage d'où ils naissent n'était naturellement honteux. Il est donc contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

Le mariage est naturel, comme nous l'avons dit (quest. 41, art. 1). Or, il ne le serait pas, si l'homme pouvait s'unir à une femme en dehors du mariage, sans porter préjudice à la loi de nature. Il est donc contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

Conclusion.

Puisque l'on doit avoir des rapports avec la femme non pour se procurer du plaisir, mais pour atteindre la fin voulue par la nature, c'est-à-dire la procréation et l'éducation des enfants, et que dans les relations qu'on a avec une concubine on se propose principalement la jouissance, il est évident qu'il est contraire à la loi de nature d'avoir une concubine.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1), une action semble contraire à la loi de nature quand elle ne convient pas à la fin légitime que la nature a en vue, soit parce qu'elle n'est pas rapportée à cette fin par l'action de l'agent, soit parce que par elle-même elle n'est pas en harmonie avec cette fin elle-même. Or, la fin que la nature se propose dans le commerce charnel, c'est la procréation et l'éducation des enfants. Elle a mis dans ce commerce une certaine jouissance pour que ce bien fût recherché, comme le dit saint Augustin (De nupt. et concup. liv. 1, chap. 8). Par conséquent celui qui use du commerce charnel pour le plaisir qui s'y trouve, sans le rapporter à la fin que la nature a eue en vue, agit contrairement à la nature elle-même. Et il en est de même encore si ce commerce n'est pas tel qu'il puisse être convenablement rapporté à cette fin. Et parce que les choses tirent ordinairement leur nom de leur fin, comme de ce qu'il y a de plus excellent, de même que l'union du mariage tire son nom du bien des enfants qui est la chose qu'on se propose principalement en se mariant ; ainsi le mot de concubinage exprime cette union dans laquelle on se propose l'union charnelle pour elle-même. Et quand même on se proposerait quelquefois d'avoir un enfant d'un pareil commerce, néanmoins cette alliance n'est pas convenable au bien de l'enfant dans lequel on comprend non seulement la procréation de l'enfant par laquelle il reçoit l'être, mais encore l'éducation et l'instruction par laquelle il reçoit de ses parents la nourriture et les principes nécessaires. Les parents sont tenus à ces trois choses à l'égard de leurs enfants, suivant ce que dit Aristote (Eth. liv. 8, chap. 11 et 12). Les parents devant à leurs enfants l'éducation et l'instruction pendant plusieurs années, la loi de nature exige que le père et la mère demeurent ensemble pendant un long temps pour subvenir chacun de leur côté aux besoins des enfants. C'est ainsi que les oiseaux qui nourrissent ensemble leurs petits ne se séparent pas de l'union qu'ils ont contractée au moment de l'accouplement avant que leurs petits ne soient complètement élevés. Cette obligation où est le mari de rester avec la femme produit le mariage. C'est pourquoi il est évident qu'il est contraire à la loi de nature de s'approcher d'une femme avec laquelle il n'est pas marié et qu'on appelle une concubine.

Article 4 : Est-ce un péché mortel de s'approcher d'une concubine ?

65

Objection N°1.

Il semble que ce ne soit pas un péché mortel de s'approcher d'une concubine. Car le mensonge est un péché plus grand que la fornication simple ; ce qui est évident parce que Juda qui n'eut pas horreur de commettre la fornication avec Thamar refusa de mentir en disant : Il ne pourra certainement pas nous accuser de mensonge (Gen. 38, 23). Or, le mensonge n'est pas toujours un péché mortel. La fornication simple n'en est donc pas un non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Souvent un homme qui n'évite pas un péché mortel évite un péché véniel auquel il n'est pas si vivement enclin. C'est ainsi que Juda a évité le mensonge sans éviter la fornication. D'ailleurs ce mensonge aurait été pernicieux, et il aurait été joint à une injustice, s'il n'eût pas accompli sa promesse.

Objection N°2.

Le péché mortel doit être puni de mort. Or, la loi ancienne ne punissait de mort le concubinage que dans un cas, comme on le voit (Deut. chap. 22). Ce n'est donc pas un péché mortel.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne dit pas que le péché est mortel, parce qu'il est puni de la mort temporelle, mais parce qu'il l'est de la mort éternelle. C'est ainsi que le vol qui est un péché mortel et beaucoup d'autres péchés graves ne sont pas punis par les lois de la mort temporelle. Il en est aussi de même de la fornication.

Objection N°3.

D'après saint Grégoire (implic. Mor. liv. 33, chap. 11, antè med.) les péchés charnels sont moins graves que les péchés spirituels. Or, tout orgueil ou toute avarice n'est pas un péché mortel, quoique ces fautes soient des péchés spirituels. Toute fornication qui est un péché charnel n'est donc pas non plus un péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme tout mouvement d'orgueil n'est pas un péché mortel, de même tout mouvement de luxure. Car les mouvements premiers de luxure et des autres péchés du même genre sont des fautes vénielles ; et il en est de même quelquefois de l'acte du mariage. Mais il y a des actes de luxure qui sont des péchés mortels, comme il y a des mouvements d'orgueil qui ne sont que véniels. Les paroles de saint Grégoire doivent s'entendre de la comparaison des vices selon leur genre, mais non relativement à chacun de leurs actes.

Objection N°4.

Quand on est plus vivement porté à une faute elle est moins grave ; parce qu'on pèche davantage quand on succombe à une tentation plus faible. Or, la concupiscence nous porte très vivement aux plaisirs charnels. Par conséquent puisque l'acte de la gourmandise n'est pas toujours un péché mortel, la fornication simple n'en est donc pas un non plus.

Réponse à l'objection N°4 :

La circonstance qui est la plus aggravante est celle qui approche le plus de l'espèce du péché. Ainsi quoique la fornication soit une faute moindre en raison de la force du penchant qui y pousse,

cependant elle est plus grave qu'un acte déréglé dans le boire ou le manger par suite de la matière à laquelle elle se rapporte, puisqu'elle a pour objet les choses qui doivent resserrer les liens de la société humaine, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Mais c'est le contraire. Il n'y a que le péché mortel qui éloigne du royaume de Dieu. Or, les fornicateurs en sont exclus, comme on le voit (1 Cor. chap. 6). La fornication simple est donc un péché mortel.

Il n'y a que les péchés mortels qui soient appelés des crimes. Or, toute fornication est un crime, comme on le voit (Tobie, 4, 13) : Gardez-vous de toute fornication, et vous renfermant dans l'amour légitime de votre femme seule, évitez tout ce qui peut tendre au crime. Donc, etc.

Conclusion.

La fornication simple détruisant le rapport qui doit exister entre les parents et les enfants, elle est par elle-même un péché mortel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (Sent. 2, dsit. 42, quest. 1, art. 4), les actes qui détruisent l'amitié de l'homme avec Dieu et de l'homme avec son semblable sont des péchés mortels dans leur genre. Car ces actes sont contraires aux deux préceptes de la charité qui est la vie de l'âme. C'est pourquoi la fornication détruisant le rapport qui doit exister entre les parents et les enfants suivant les desseins de la nature, il est certain que la fornication simple est un péché mortel de sa nature, quand même il n'y aurait pas de loi écrite qui la défendît.[1]

Article 5 : A-t-il été permis dans un temps d'avoir une concubine ?

65

Objection N°1.

Il semble qu'il ait été permis dans un temps d'avoir une concubine. Car, comme il appartient à la loi de nature de n'avoir qu'une femme, de même il lui appartient de ne point avoir de concubine. Or, il a été permis dans un temps d'avoir plusieurs femmes. Il a donc été permis aussi d'avoir une concubine.

Réponse à l'objection N°1 :

Il n'est pas contraire aux premiers préceptes de la loi de nature d'avoir plusieurs femmes, comme il leur est contraire d'avoir une concubine, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1, Réponse N°7 et 8). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Objection N°2.

La même personne ne peut être tout à la fois épouse et servante. C'est pourquoi d'après la loi par là même qu'on épousait une servante on la rendait libre. Or, il est rapporté que les hommes les plus amis de Dieu se sont approchés de leurs servantes ; comme Abraham et Jacob. Elles n'étaient donc pas leurs épouses, et par conséquent il a été permis dans un temps d'avoir des concubines.

Réponse à l'objection N°2 :

Les anciens patriarches, en vertu de la dispense qui leur permettait d'avoir plusieurs femmes, s'approchaient de leurs servantes dont ils faisaient leurs épouses. Car elles étaient leurs épouses quant à la fin principale et primaire du mariage ; mais non quant à l'autre union qui se rapporte à la

1 (Voyez ce que saint Thomas a déjà dit de la fornication (2a 2æ, quest. 154, art.2). †

fin secondaire à laquelle la condition de la servitude est opposée ; puisque la même personne ne peut être à la fois servante et compagne. [Q67-2] ;

Objection N°3.

La femme qu'on épouse ne peut être renvoyée et son enfant doit participer à l'héritage. Or, Abraham a renvoyé Agar et son fils n'a pas hérité de lui (Gen. chap. 21). Elle n'a donc pas été l'épouse d'Abraham.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme dans la loi de Moïse il était permis par suite d'une dispense de donner le libelle de répudiation pour éviter le meurtre de la femme ainsi que nous le dirons (quest. 67, art. 6), de même en vertu de la même dispense il a été permis à Abraham de renvoyer Agar pour signifier le mystère que l'Apôtre explique (Gal. chap. 4). Si Ismaël ne fut pas héritier, ceci appartient au mystère, tel qu'on le voit (ibid.), comme Esaü, le fils d'une femme libre, fut aussi privé de son héritage, ainsi qu'il est dit (Rom. chap. 9). De même c'est aussi par mystère qu'il est arrivé que les enfants de Jacob, nés de ses femmes esclaves et libres, ont été ses héritiers, comme le dit saint Augustin (Tract. 11 in Joan. circ. med.), parce que le baptême produit des enfants et des héritiers du Christ soit par des bons ministres dont la femme libre est la figure, soit par des ministres méchants que les servantes signifient.

Mais c'est le contraire. Les choses qui sont contraires au Décalogue n'ont jamais été permises. Or, il est contraire à ce précepte du Décalogue : Vous ne forniquerez pas, d'avoir une concubine. Donc cela n'a jamais été permis.

Saint Ambroise dit (De patriarch. liv. 1, De Abrah. chap. 4) : Ce qui n'est pas permis à la femme ne l'est pas à l'homme. Or, il n'a jamais été permis à une femme de se livrer à un autre homme, après avoir laissé son propre mari. Il n'a donc jamais été permis à un homme d'avoir une concubine.[Q67-2] ;

Conclusion.

Puisque le commerce charnel avec une femme que l'on n'a pas épousée n'est pas un acte qui convienne au bien des enfants, et qu'il est pour ce motif contraire à la loi de nature, il est certain qu'il n'a jamais été permis d'avoir une concubine, même d'après une dispense.

Il faut répondre que d'après Moïse Maimonide (Dux errant., liv. 3, chap. 1, aliquant. à princ.), avant la loi la fornication n'était pas un péché ; ce qu'il prouve par le commerce que Juda eut avec Thamar. Mais cette raison n'est pas concluante. Car il n'est pas nécessaire que l'on excuse de péché mortel les enfants de Jacob ; puisqu'ils ont été accusés devant leur père du crime le plus affreux et qu'ils ont consenti au meurtre et à la vente de Joseph. — C'est pourquoi il faut dire que puisqu'il est contraire à la loi de nature d'avoir une concubine avec laquelle on n'est pas marié, ainsi que nous l'avons vu (art. 3), cela n'est permis en aucun temps par soi-même, ni d'après une dispense. Car, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (ibid.), un commerce charnel avec une femme qu'on n'a pas épousée, n'est pas une action qui convienne au bien des enfants, qui est la fin principale du mariage. C'est pourquoi elle est contraire aux premiers préceptes de la loi de nature, qui ne reçoivent pas de dispense. Par conséquent partout où on lit dans l'Ancien Testament que des patriarches ont eu des concubines, il est nécessaire pour ceux qu'on veut excuser de péché mortel d'entendre qu'ils les avaient épousées, tout en s'expliquant pourquoi on leur donne le nom de concubines. Car sous un rapport elles étaient leurs épouses et sous un autre elles étaient leurs concubines. En effet, selon que le mariage se rapporte à sa fin principale qui est le bien des enfants, l'épouse est unie à l'homme par un lien indissoluble, ou qui doit être du moins de longue durée, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1) et à cet égard il n'y a pas lieu d'accorder une dispense. Mais relativement à la fin secondaire du mariage, qui est le soin de la famille et la communication des œuvres, l'épouse est unie à l'homme comme sa compagne. C'est ce qui manquait à ces femmes que l'on appelait

concubines[1]. Car on pouvait donner une dispense à cet égard, puisqu'elle est la fin secondaire du mariage. Sous ce rapport elles avaient quelque chose de semblable aux concubines et c'est ce qui leur en faisait donner le nom.

65

1 C'était ce qu'on appelait des femmes du second ordre. †

QUESTION 66 : DE LA BIGAMIE ET DE L'IRRÉGULARITÉ QUI EN RÉSULTE

Question 66 : De la bigamie et de l'irrégularité qui en résulte.....143
Article 1 : L'irrégularité est-elle annexée à la bigamie ?.....143
Article 2 : L'irrégularité est-elle annexée à la bigamie qui résulte de ce qu'un homme a deux femmes, l'une de droit, et l'autre de fait ?.....145
Article 3 : L'irrégularité se contracte-t-elle en épousant une femme qui n'est pas vierge ?.....146
Article 4 : La bigamie est-elle détruite par le baptême ?.....148
Article 5 : Est-il permis de dispenser un bigame ?.....149

Nous devons ensuite nous occuper de la bigamie et de l'irrégularité qui en résulte.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. Y a-t-il une irrégularité annexée à cette bigamie qui consiste en ce qu'on a successivement eu deux épouses ?
2. Celui qui a eu simultanément deux femmes contracte-t-il une irrégularité ?
3. L'irrégularité se contracte-t-elle parce qu'on a épousé une femme qui n'était pas vierge ?
4. La bigamie est-elle détruite par le baptême ?
5. Est-il permis de dispenser un bigame ?

Article 1 : L'irrégularité est-elle annexée à la bigamie ?

66

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas d'irrégularité annexée à cette bigamie qui provient de ce que l'on a eu successivement deux femmes. Car la multiplication et l'unité sont une conséquence de l'être. Par conséquent puisque le non-être ne produit pas de multiplicité, celui qui a successivement deux femmes, quand l'une existe et l'autre n'existe plus, il ne devient pas pour cela l'homme qui n'a pas qu'une femme et qui ne peut être promu à l'épiscopat, d'après l'Apôtre (1 Tim. chap. 3 et Tite, chap. 1).

Réponse à l'objection N°1 :

La pluralité des femmes qui existent ensemble est une multitude absolument. C'est pourquoi cette multitude répugne totalement à la signification du sacrement et elle détruit pour ce motif le sacrement lui-même. Mais la pluralité des femmes qui existent successivement n'est une multitude que sous un rapport. C'est pour ce motif qu'elle ne détruit pas totalement la signification du sacrement, et qu'elle ne rend pas le sacrement nul quant à son essence, mais quant à sa perfection, que l'on requiert dans ceux qui sont les dispensateurs des sacrements.

Objection N°2.

Celui qui s'unit à plusieurs femmes par la fornication donne une plus grande preuve d'incontinence que celui qui a successivement plusieurs épouses. Or, on ne devient pas irrégulier dans le premier cas ; on ne l'est donc pas non plus dans le second.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique les fornicateurs donnent des marques d'une plus grande concupiscence, cependant ce n'est pas d'une concupiscence aussi adhérente, parce que par la fornication l'un ne se lie pas à l'autre perpétuellement. C'est pourquoi le défaut du sacrement n'existe pas.

Objection N°3.

Si la bigamie produit l'irrégularité, c'est ou en raison du sacrement, ou en raison de l'union charnelle. Or, ce n'est pas en raison du sacrement, parce que dans ce cas si on s'était marié avec une femme per verba de præsenti et qu'on en eût épousé une autre, après avoir perdu la première avant d'avoir consommé le mariage, on deviendrait irrégulier ; ce qui est contraire au décret d'Innocent III (chap. Dubium, De bigamia). Ce n'est pas non plus en raison de l'union charnelle, parce qu'alors celui qui aurait commis la fornication avec plusieurs femmes serait irrégulier : ce qui est faux. La bigamie ne produit donc l'irrégularité d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article) la bigamie produit l'irrégularité, en ce qu'elle enlève la signification parfaite du sacrement, qui consiste dans l'union des âmes que produit le consentement et dans l'union des corps. C'est pour cela qu'il faut qu'en raison de l'un et de l'autre à la fois la bigamie qui produit l'irrégularité existe. Par conséquent, par le décret d'Innocent III on obvie à ce que dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 27), en prétendant que le consentement seul per verba de præsenti suffit pour entraîner l'irrégularité.

Conclusion.

Puisque la bigamie détruit la signification entière du sacrement, et par conséquent la signification de l'union du Christ avec l'Église, qui est celle d'un seul avec une seule, c'est avec raison qu'elle entraîne l'irrégularité.

Il faut répondre que par le sacrement de l'ordre on est établi ministre des sacrements. Celui qui doit administrer les sacrements aux autres, ne doit souffrir dans les sacrements aucun défaut. Or, il y a défaut dans un sacrement quand la signification d'un sacrement n'est pas entière. Ainsi le sacrement de mariage signifie l'union du Christ et de l'Église, qui est l'union d'un seul avec une seule. C'est pourquoi on requiert pour la signification parfaite du sacrement qu'un homme ne soit l'époux que d'une seule femme et qu'une femme ne soit l'épouse que d'un seul homme. C'est pour ce motif que la bigamie qui détruit cette unité d'union entraîne l'irrégularité. Il y a quatre sortes de bigamie. La première c'est quand on a légitimement plusieurs femmes successivement. La seconde quand on a simultanément plusieurs femmes, l'une de droit et l'autre de fait. La troisième quand on en a eu plusieurs successivement, l'une de droit et l'autre de fait. La quatrième quand on épouse une femme veuve[1]. Et c'est pour cela que dans tous les cas il y a une irrégularité qui leur est adjointe. On donne une autre cause qui découle de celle-là. C'est qu'on doit voir dans ceux qui reçoivent le sacrement de l'ordre la plus grande spiritualité ; soit parce qu'ils administrent les choses spirituelles, c'est-à-dire les sacrements ; soit parce qu'ils les enseignent et qu'ils doivent s'en occuper. Par conséquent puisque ce qui répugne le plus à la spiritualité c'est la concupiscence qui rend l'homme tout entier charnel, on ne doit pas remarquer en eux un signe de concupiscence constante ; ce qui se manifeste chez les bigames qui n'ont pas voulu se contenter d'une épouse. Mais la première raison est meilleure.

1 L'irrégularité existe encore quand un homme épouse une fille qu'un autre avait déjà connue, comme saint Thomas le démontre (art. 3), et quand il use du mariage après que sa femme a eu des rapports charnels avec un autre. Les canonistes distinguent encore la bigamie similitudinaire qui existe quand, après avoir contracté un mariage spirituel avec l'Église, par les vœux solennels de religion ou par la réception des ordres sacrés, on contracte ou l'on tente de contracter un mariage charnel. †

Article 2 : L'irrégularité est-elle annexée à la bigamie qui résulte de ce qu'un homme a deux femmes, l'une de droit, et l'autre de fait ?

66

Objection N°1.

Il semble que l'irrégularité ne soit pas annexée à la bigamie qui résulte de ce qu'un homme a deux femmes à la fois ou successivement, l'une de droit et l'autre de fait. Car où il n'y a aucun sacrement, le défaut de sacrement ne peut exister. Or, quand on s'unit de fait avec une femme et non de droit, il n'y a pas de sacrement ; parce que cette union ne signifie pas l'union du Christ avec l'Église. Par conséquent, puisque l'irrégularité ne résulte de la bigamie qu'à cause du défaut de sacrement, il semble qu'elle ne résulte pas de cette espèce de bigamie.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique là il n'y ait pas de sacrement, il y a cependant une ressemblance de sacrement qui n'existe pas dans une fornication ou dans un adultère. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

Celui qui s'approche de la femme avec laquelle il s'est uni de fait et non de droit, commet la fornication s'il n'a pas d'épouse légitime, ou l'adultère s'il en a une. Or, quand on partage ainsi sa chair entre plusieurs femmes par la fornication ou l'adultère, il n'en résulte pas d'irrégularité. Cette espèce de bigamie n'en produit donc pas non plus.

Réponse à l'objection N°2 :

Elle est évidente d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article).

Objection N°3.

Il peut arriver qu'avant de consommer le mariage avec la femme qu'on a épousée de droit, on contracte avec une autre de fait et non de droit, et qu'on ait des rapports charnels avec elle après la mort de la première ou de son vivant. Celui qui a ainsi contracté avec plusieurs femmes de droit ou de fait, n'est cependant pas irrégulier parce qu'il n'a pas divisé sa chair entre plusieurs femmes. D'après cette espèce de bigamie on ne contracte donc pas l'irrégularité.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans ce cas on n'est pas réputé bigame, parce que le premier mariage n'a pas eu sa signification parfaite ; cependant si par un jugement de l'Église il est contraint de retourner à sa première femme et d'avoir avec elle des rapports charnels, aussitôt il devient irrégulier ; parce que ce n'est pas le péché qui produit l'irrégularité, mais l'imperfection de la signification du sacrement.

Conclusion.

Celui qui a une femme de droit et une autre de fait est censé bigame et encourt l'irrégularité annexée à la bigamie par cette dernière alliance.

Il faut répondre que dans ces deux secondes espèces de bigamie on contracte l'irrégularité, parce que quoiqu'il n'y ait pas de sacrement dans la seconde alliance, il y a cependant une ressemblance de sacrement. Par conséquent ces deux modes sont secondaires, et le premier est le principal comme cause d'irrégularité.

Article 3 : L'irrégularité se contracte-t-elle en épousant une femme qui n'est pas vierge ?

66

Objection N°1.

Il semble que l'irrégularité ne soit pas contractée en épousant une femme qui n'est pas vierge. Car les propres défauts d'un homme lui sont un plus grand empêchement que le défaut d'un autre. Or, si l'homme même qui se marie n'est pas vierge, il ne devient pas irrégulier. Il l'est donc bien moins si sa femme n'est pas vierge.

Réponse à l'objection N°1 :

La réponse est évidente d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article).

Objection N°2.

Il peut se produire qu'un homme épouse une femme après l'avoir déflorée. Or, un tel homme ne devient apparemment pas irrégulier, puisqu'il n'a pas divisé sa chair parmi plusieurs, ni sa femme non plus ; cependant il épouse une femme qui n'est pas vierge. Par conséquent, cette espèce de bigamie ne cause pas d'irrégularité.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans ce cas, les avis diffèrent. Cependant, il est plus probable qu'il ne soit pas irrégulier, parce qu'il n'a pas divisé sa chair parmi plusieurs.

Objection N°3.

On ne peut devenir irrégulier que volontairement. Or, parfois, un homme épouse involontairement une femme qui n'est pas vierge, par exemple quand il pense qu'elle est vierge, et qu'après cela, en s'unissant à elle, il découvre qu'elle ne l'est pas. Cette espèce de bigamie ne cause donc pas toujours l'irrégularité.

Réponse à l'objection N°3 :

L'irrégularité n'est pas une punition, mais le défaut d'un sacrement. Par conséquent, il n'est pas toujours nécessaire que la bigamie soit volontaire pour causer l'irrégularité. Ainsi, un homme qui épouse une femme, pensant qu'elle est vierge, alors qu'elle ne l'est pas, devient irrégulier en s'unissant charnellement à elle.

Objection N°4.

Un commerce illicite après le mariage est plus coupable qu'un avant le mariage. Or, si une femme, après que le mariage ait été consommé, s'unit à un autre homme, son mari n'en devient pas irrégulier, ou sinon il serait puni à cause du péché de sa femme. De plus, il pourrait se produire que, après l'avoir su, il lui paie la dette si elle la demande, avant qu'elle ne soit accusée et convaincue d'adultère. Par conséquent, il semble que cette espèce de bigamie ne cause pas d'irrégularité.

Réponse à l'objection N°4 :

Si une femme fornique après s'être mariée, son mari n'en devient pas irrégulier, sauf s'il s'unit charnellement à elle après qu'elle ait été corrompue par l'adultère, car la corruption de la femme n'affecte point du tout l'acte du mariage du mari. Mais, même s'il était contraint par la loi à lui payer la dette, ou s'il le fait parce qu'elle l'a demandé, étant poussé par sa propre conscience, et ceci avant même qu'elle n'ait été convaincue d'adultère, il en devient irrégulier, quoique les

opinions divergent sur ce point. Cependant, ce que nous avons dit est plus probable, puisque ce n'est pas ici une question de péché, mais uniquement de signification.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Regist. liv. 2, indict. 10, epist. 25) : Nous t'ordonnons de ne jamais faire d'ordinations illicites, ni d'admettre un bigame aux ordres sacrés, ou quelqu'un qui ait épousé une femme qui n'était pas vierge, ou quelqu'un d'illettré, ou quelqu'un qui ait une déformation dans un de ses membres, ou qui doive faire pénitence, ou accomplir une tâche curiale, ou qui soit en un quelconque état de sujétion.

Conclusion.

Celui qui épouse une femme qui n'est pas vierge, devient irrégulier, pour ne pas l'être, il doit en épouser une qui ne soit pas corrompue.

Il faut répondre que dans l'union du Christ avec l'Église, il y a unité de chaque côté. Par conséquent, si on trouve une division de la chair du côté du mari, ou du côté de la femme, il y a un défaut de sacrement ; il y a cependant une différence, parce que du côté du mari, il est requis qu'il n'ait épousé aucune autre femme, mais pas qu'il soit vierge ; tandis que du côté de la femme il est aussi requis qu'elle soit vierge. La raison attribuée par ceux qui s'y connaissent dans les Décrétales est que le mari signifie l'Église militante qui est confiée aux soins de l'évêque, et dans laquelle il y a beaucoup de corruption, tandis que l'épouse signifie le Christ qui était vierge. Pour cette raison, la virginité est requise du côté de l'épouse, mais non de celui du mari, pour qu'un homme puisse devenir un évêque. Mais cette raison est expressément contraire aux paroles de saint Paul (Eph. 5, 25) : Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aussi aimé son Église. Ceci montre que l'épouse signifie l'Église et le futur mari le Christ ; et il dit aussi (ibid. 23) : parce que le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église. — D'où d'autres disent que le Christ est signifié par le mari, et que l'épouse signifie l'Église triomphante dans laquelle il ne se trouve aucune tache. Ainsi, la synagogue a été d'abord unie au Christ en tant que concubine, afin que le sacrement ne perde rien de sa signification si le mari avait eu une concubine auparavant. Mais ceci est encore plus absurde, car, comme la foi des anciens et la nôtre est une, l'Église est aussi une. C'est pourquoi, ceux qui ont servi Dieu à l'époque de la synagogue appartenaient à l'unité de l'Église dans laquelle nous servons Dieu. De plus, ceci est expressément opposé à ce qui est dit (Jérem. chap. 3, Ez. chap. 16 et Osée, chap. 2), où les fiançailles de la synagogue sont mentionnées explicitement. En conséquence, elle n'était pas une concubine, mais une épouse. En outre, d'après ceci, la fornication serait le signe sacré de cette union, ce qui est absurde. Pour cette raison, les gentils, avant d'être épousés par le Christ dans la foi de l'Église, étaient corrompus par le diable via l'idolâtrie. D'où nous devons donc dire que l'irrégularité est causée par un défaut dans le sacrement lui-même. Or, quand la corruption de la chair est externe au mariage à cause d'un mariage précédent, ceci ne cause pas de défaut dans le sacrement du côté de la personne corrompue, mais de celui de l'autre personne, parce que l'acte de la partie qui contracte mariage ne met pas sa fin en elle-même, mais dans l'autre, d'où elle prend son espèce de son terme qui, de plus, en ce qui concerne cet acte, est la matière comme si elle appartenait au sacrement. Par conséquent, si une femme était capable de recevoir les ordres, de la même manière que son mari deviendrait irrégulier en se mariant à une femme qui n'est pas vierge, mais non parce qu'il n'est pas vierge en se mariant ; ainsi une femme devient irrégulière si elle se marie à un homme qui n'est pas vierge, mais non si elle n'était plus vierge lors de son mariage ; à moins qu'elle n'ait été corrompue auparavant par son précédent mariage.

Article 4 : La bigamie est-elle détruite par le baptême ?

66

Objection N°1.

Il semble que la bigamie soit détruite par le baptême. Car saint Jérôme dit (Epist. ad Tit. sup. illud. chap. 1 : Unius uxoris vir) que si on a avant le baptême plusieurs femmes, ou une avant et l'autre après, on n'est pas bigame. La bigamie est donc détruite par le baptême.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans ce cas l'opinion de saint Jérôme n'est pas soutenable, à moins que par hasard nous ne voulions l'interpréter en disant qu'il a entendu parler de la dispense qui s'obtient plus facilement.

Objection N°2.

Celui qui fait plus fait moins. Or, le baptême efface tout péché, ce qui est plus grave que l'irrégularité. Il détruit donc l'irrégularité de la bigamie.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce qui fait plus ne fait moins que dans le cas où il se rapporte à une même chose ; ce qui n'a pas lieu dans la circonstance présente, parce que le baptême n'a pas pour but d'enlever l'irrégularité.

Objection N°3.

Le baptême détruit toute peine qui provient d'un acte. Or, l'irrégularité de la bigamie est de cette nature. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

Cela doit s'entendre des peines qui résultent du péché actuel, comme ayant été infligées ou comme devant l'être. Car on ne recouvre pas la virginité par le baptême, et on ne recouvre plus l'indivisibilité de la chair.

Objection N°4.

Le bigame est irrégulier en ce qu'il ne représente pas le Christ. Or, par le baptême nous sommes pleinement rendus conformes au Christ. Cette irrégularité est donc détruite.

Réponse à l'objection N°4 :

Le baptême rend semblable au Christ quant à la vertu de l'âme, mais non quant à l'état corporel qu'on considère dans la virginité, ou dans la division de la chair.

Objection N°5.

Les sacrements de la loi nouvelle sont plus efficaces que ceux de la loi ancienne. Or, les sacrements de la loi ancienne détruisaient les irrégularités, comme l'a dit le Maître des sentences (in princ. liv. 4, Sent.). Donc le baptême, qui est le sacrement le plus efficace de la loi nouvelle détruit l'irrégularité que l'on a contractée par suite de la bigamie.

Réponse à l'objection N°5 :

Ces irrégularités se contractaient pour des causes légères qui n'étaient pas perpétuelles, et c'est pour cela qu'elles pouvaient aussi être enlevées par ces sacrements. En outre ils avaient été établis pour cela, tandis que ce n'est pas la fin du baptême.

Mais c'est le contraire qui dit saint Augustin (De bono conjug. chap. 18) : Ils ont eu l'intelligence plus pénétrante ceux qui ont dit que l'on ne devait pas ordonner celui qui a eu une seconde femme étant catéchumène ou païen, parce qu'il s'agit du sacrement et non du péché.

Comme le dit le même Père (ibid.), la femme, si elle a été souillée étant catéchumène ou vierge, ne peut plus être consacrée après son baptême parmi les vierges de Dieu. Donc pour la même raison on ne peut pas ordonner celui qui a été bigame avant son baptême.

Conclusion.

Comme le baptême ne détruit pas le mariage, de même il ne peut enlever l'irrégularité de la bigamie.

Il faut répondre que le baptême efface les fautes et ne brise pas les mariages. Par conséquent, puisque c'est du mariage lui-même que résulte l'irrégularité, elle ne peut être enlevée par le baptême, comme le dit saint Augustin (loc. cit.).

Article 5 : Est-il permis de dispenser un bigame ?

66

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas permis de dispenser un bigame. Car il est dit (extrà De bigamis, chap. Nuper) : qu'il n'est pas permis de dispenser comme bigames les clercs qui se sont mariés une seconde fois.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans cette décrétale on montre qu'on dispense aussi difficilement ceux qui ont contracté de fait avec plusieurs femmes, que s'ils eussent contracté de droit ; mais on ne refuse pas au pape le pouvoir de dispenser absolument dans ces circonstances.

Objection N°2.

Il n'est pas permis de dispenser du droit divin. Or, tout ce qui se trouve dans les saintes Écritures appartient au droit divin. Par conséquent puisque l'Apôtre lit dans les saintes Écritures : Il faut qu'un évêque soit un homme qui n'ait épousé qu'une femme (1 Tim. 3, 2), il semble qu'on ne puisse donner de dispense à cet égard.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce principe est vrai quant à ce qui est de droit naturel et quant à ce qui est de nécessité de sacrement et de foi. Mais à l'égard des autres choses qui ont été établies par les apôtres, puisque l'Église a le même pouvoir d'établir et d'abroger qu'elle avait alors, celui qui a la primauté dans l'Église peut en dispenser.

Objection N°3.

Personne ne peut être dispensé à l'égard des choses qui sont de nécessité de sacrement. Or, il est nécessaire pour le sacrement de l'ordre de n'être pas irrégulier, puisque la signification qui est essentielle au sacrement fait défaut dans celui qui est irrégulier. On ne peut donc être dispensé à ce sujet.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute signification n'est pas de l'essence du sacrement, mais seulement celle qui appartient à l'office du sacrement, et celle-là n'est pas détruite par l'irrégularité.

Objection N°4.

Ce qui a été fait raisonnablement ne peut être changé avec raison. Si donc on peut dispenser avec raison un bigame, on a donc eu tort de joindre l'irrégularité à la bigamie, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans les choses particulières on ne peut pas trouver une raison qui convienne à toutes également, à cause de leur diversité. C'est pourquoi ce qui a été établi raisonnablement d'une manière générale, en considérant ce qui arrive ordinairement, peut être écarté avec raison par une dispense dans un cas déterminé.

Mais c'est le contraire. Le pape Lucius dispensa l'évêque de Panorme qui était bigame (ut hab. in glos. sup. chap. Lector, dist. 34).

Le pape Martin dit (hab. inter chap. Martini Bracharnensis, chap. 43, et loc. mox cit.) : Si un lecteur épouse une veuve, qu'il reste dans sa charge de lecteur, ou s'il y a nécessité qu'il devienne sous-diacre, mais qu'il ne monte pas plus haut ; qu'il en soit de même s'il a été bigame. On peut donc être dispensé comme bigame au moins au moins jusqu'au sous-diaconat.

Conclusion.

L'irrégularité de la bigamie n'étant pas de droit naturel, mais de droit positif, le pape peut dispenser un bigame pour tous les ordres ; mais un évêque ne le peut que pour les ordres mineurs, sinon dans certains cas.

Il faut répondre que l'irrégularité jointe à la bigamie n'est pas de droit naturel, mais de droit positif, et qu'il n'est pas non plus essentiel à l'ordre qu'on ne soit pas bigame, ce qui est évident, parce que si un bigame se présente pour les ordres il reçoit le caractère. C'est pourquoi le pape peut dispenser totalement de cette irrégularité ; mais un évêque ne le peut que quant aux ordres mineurs[1]. Il y en a qui disent que l'évêque peut aussi dispenser quant aux ordres majeurs ceux qui veulent servir Dieu en religion[2].

66

1 D'après Mgr Gousset, les évêques n'ont pas droit généralement de dispenser des irrégularités ex defectu, il ne fait d'exception que pour les enfants illégitimes que les évêques peuvent dispenser pour la tonsure, les ordres mineurs et les bénéfices simples. †

2 Les canonistes ne regardent pas généralement cette opinion comme fondée. †

QUESTION 67 : DU LIBELLE DE RÉPUDIATION

Question 67 : Du libelle de répudiation.....151
Article 1 : L'indissolubilité du mariage appartient-elle à la loi naturelle ?.....151
Article 2 : A-t-il pu être permis par dispense d'abandonner sa femme ?.....153
Article 3 : A-t-il été permis sous la loi de Moïse de renvoyer sa femme ?.....155
Article 4 : Était-il permis à la femme répudiée de prendre un autre mari ?.....157
Article 5 : Était-il permis au mari de reprendre la femme qu'il avait répudiée ?.....159
Article 6 : La cause de la répudiation a-t-elle été la haine du mari contre la femme ?.....160
Article 7 : Les causes de la répudiation devaient-elles être écrites sur le libelle ?.....161

Nous devons ensuite nous occuper du libelle de répudiation.

À cet égard sept questions se présentent :

1. L'indissolubilité du mariage appartient-elle à la loi de nature ?
2. Peut-il être permis par une dispense de répudier sa femme ?
3. Était-ce permis sous la loi de Moïse ?
4. Est-il permis à la femme répudiée de prendre un autre mari ?
5. Est-il permis à l'homme de prendre de nouveau la femme qu'il a répudiée ?[1]
6. La cause de la répudiation était-elle la haine de la femme ?
7. Les causes de répudiation devaient-elles être écrites sur le libelle ?

Article 1 : L'indissolubilité du mariage appartient-elle à la loi naturelle ?

67

Objection N°1.

Il semble que l'indissolubilité du mariage n'appartienne pas à la loi naturelle. Car cette loi est commune à tous les hommes. Or, il n'a été défendu par aucune autre loi que la loi du Christ de renvoyer sa femme. L'indissolubilité du mariage n'appartient donc pas à la nature.

Réponse à l'objection N°1 :

Il n'y a que la loi du Christ qui ait amené le genre humain à la perfection, en le ramenant à l'état de sa nature primitive. C'est ainsi que sous la loi de Moïse et sous les lois humaines on n'a pu enlever tout ce qui était contraire à la loi de nature. Car cela était réservé exclusivement à la loi de l'esprit de vie.

Objection N°2.

Les sacrements n'appartiennent pas à la loi de nature. Or, l'indissolubilité du mariage appartient au bien du sacrement. Elle n'appartient donc pas à la loi de nature.

Réponse à l'objection N°2 :

1 On croit communément qu'il était permis au mari de reprendre sa femme si elle ne s'était pas unie à un autre homme après sa répudiation, mais que dans ce dernier cas il ne pouvait la reprendre. †

L’indissolubilité convient au mariage, selon qu’il est un signe de l’union perpétuelle du Christ et de l’Église et selon qu’il est un devoir de nature ayant pour but le bien des enfants, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article). Mais parce que la séparation du mariage répugne plus directement à la signification du sacrement qu’au bien des enfants, auquel elle répugne par voie de conséquence, comme nous l’avons dit (quest. 65, art. 2 ad 5), l’indissolubilité du mariage se conçoit dans le bien du sacrement plus que dans le bien des enfants, quoiqu’elle puisse se concevoir dans l’un et l’autre, et elle se rapporte à la loi naturelle selon qu’elle appartient au bien des enfants, mais non selon qu’elle appartient au bien du sacrement.

Objection N°3.

L’union de l’homme et de la femme dans le mariage a principalement pour but la génération, l’éducation et l’instruction des enfants. Or, toutes ces choses sont terminées à une certaine époque. Il est donc permis après ce temps de renvoyer sa femme sans porter aucun préjudice à la loi naturelle.

Réponse à l’objection N°3 :

Elle est évidente d’après ce que nous avons dit (dans le corps de l’article et réponse précédente).

Objection N°4.

Dans le mariage on cherche principalement le bien des enfants. Or, l’indissolubilité du mariage est contraire au bien des enfants ; parce que, comme le disent les philosophes, il y a des hommes qui ne peuvent avoir d’enfants d’une femme et qui pourraient en avoir d’une autre, et leur femme pourrait aussi en avoir d’un autre homme. Donc l’indissolubilité du mariage est plus contraire à la loi de nature qu’elle ne lui est conforme.

Réponse à l’objection N°4 :

Le mariage se rapporte principalement au bien commun, en raison de sa fin principale qui est le bien des enfants ; quoiqu’en raison de sa fin secondaire il se rapporte au bien de la personne qui le contracte, selon qu’il est par lui-même un remède à la concupiscence. C’est pourquoi dans les lois du mariage on considère plutôt ce qui est avantageux à tous que ce qui ne peut convenir qu’à un seul. Par conséquent quoique l’indissolubilité du mariage empêche le bien des enfants à l’égard d’un homme en particulier, néanmoins elle est convenable au bien des enfants absolument. C’est pour cela que cette raison n’est pas concluante.

Mais c’est le contraire. Ce qui appartient principalement à la loi de nature c’est ce que la nature bien établie a reçu à son origine. Or, telle est l’indissolubilité du mariage, comme on le voit (Matth. chap. 19). Elle appartient donc à la loi de nature.

Il est selon la loi de nature que l’homme ne soit pas contraire à Dieu. Or, l’homme serait contraire à Dieu d’une certaine manière, s’il séparait ceux que Dieu a unis. Par conséquent puisque l’indissolubilité du mariage est établie par là (Matth. chap. 19), il semble qu’elle appartienne à la loi de nature.

Conclusion.

Puisque les fins du mariage ont été établies par la loi de nature de telle sorte que les enfants soient perpétuellement élevés et qu’ils soient institués héritiers, c’est avec raison que d’après le même droit l’homme ne peut se séparer de sa femme.

Il faut répondre que d’après l’intention de la nature le mariage a pour but l’éducation des enfants, non seulement pour un temps, mais encore pendant toute leur vie. Par conséquent, la loi

naturelle veut que les parents thésaurisent pour leurs enfants et que ceux-ci soient leurs héritiers (2 Cor. chap. 12). C'est pourquoi puisque les enfants sont le bien commun de l'homme et de la femme, il faut que leur société reste perpétuellement indivise, selon le dictamen de la loi de nature. L'indissolubilité du mariage appartient donc aussi à la loi naturelle[1].

Article 2 : A-t-il pu être permis par dispense d'abandonner sa femme ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'il n'ait pas pu être permis par dispense d'abandonner sa femme. Car ce qu'il y a dans le mariage de contraire au bien des enfants est contraire aux premiers préceptes de la loi de nature dont on ne peut dispenser. Or, le renvoi de la femme est de ce genre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Donc, etc.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans le bien des enfants, selon qu'il appartient à l'intention première de la nature, on comprend la procréation, la nourriture et l'instruction jusqu'à ce que l'enfant soit un homme fait. Mais il semble qu'il appartienne à l'intention secondaire de la loi naturelle de pourvoir au-delà à son avenir en lui laissant un héritage et d'autres biens[2].

Objection N°2.

La concubine diffère de l'épouse principalement en ce qu'elle n'est pas unie à l'homme d'une manière inséparable. Or, on n'a pu accorder par dispense le droit d'avoir des concubines. On ne peut donc pas non plus permettre à quelqu'un de renvoyer sa femme.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est contraire au bien des enfants d'avoir une concubine, par rapport à ce que la nature se propose à leur égard dans son intention première, c'est-à-dire au sujet de l'éducation et de l'instruction qui demande que les parents habitent longtemps ensemble, ce qui n'a pas lieu pour une concubine qui se prend pour un temps. C'est pourquoi il n'y a pas de parité. Cependant, quant à l'intention seconde, on peut aussi prendre une concubine par dispense, comme on le voit d'après Osée (chap. 1).

Objection N°3.

Les hommes sont maintenant susceptibles de recevoir une dispense, comme ils l'étaient autrefois. Or, maintenant on ne peut pas dispenser quelqu'un pour qu'il renvoie sa femme. On ne l'a donc pas pu non plus autrefois.

Réponse à l'objection N°3 :

L'indissolubilité, quoiqu'elle appartienne à l'intention secondaire du mariage, selon qu'il est un devoir de nature, appartient néanmoins à son intention première, selon qu'il est un sacrement de l'Église. C'est pour cela que depuis que le mariage a été institué pour être un sacrement de l'Église, tant que cette institution subsiste, on ne peut dispenser de l'indissolubilité, sinon en vertu de la seconde espèce de dispense.

1 D'où il suit qu'il n'appartient à aucun pouvoir humain de dissoudre qui a été légitimement contracté. Car il n'y a que Dieu qui puisse dispenser à l'égard de la loi naturelle †

2 Ainsi le mariage n'est pas absolument indissoluble, puisqu'il est dissous quand un infidèle ne veut pas cohabiter pacifiquement avec son épouse convertie à la foi, et il l'est encore quand avant sa consommation, l'une des parties fait le vœu solennel de religion. †

Mais c’est le contraire. Agar fut unie à Abraham comme son épouse, ainsi que nous l’avons dit (quest. 65, art. 5, Réponse N°2 et 3). Or, il l’a renvoyée d’après un précepte divin et il n’a pas péché (Gen. chap. 21). Il a donc pu être permis à l’homme par dispense de renvoyer son épouse.

Conclusion.

Que l’on renferme l’indissolubilité parmi les premiers préceptes de la loi de nature ou parmi les seconds, elle peut être l’objet d’une dispense.

Il faut répondre que la dispense à l’égard des préceptes qui appartiennent d’une certaine manière à la loi de nature est une sorte de changement du cours naturel des choses. Ce changement peut être produit de deux manières :

1. Par une cause naturelle qui détourne une autre cause naturelle de son cours, comme cela a lieu dans toutes les choses qui arrivent quelquefois dans la nature par accident. Le cours des choses naturelles qui existent toujours ne se change pas de cette manière ; il n’y a que celles qui arrivent le plus souvent.
2. Par une cause absolument surnaturelle, comme il arrive dans les miracles. Le cours naturel peut être changé de cette manière, non seulement à l’égard de ce qui est établi pour se produire le plus souvent, mais encore à l’égard de ce qui est établi pour se produire toujours ; comme on le voit pour le soleil qui fut arrêté du temps de Josué, et qui revint sur ses pas du temps d’Ezéchias, et par l’éclipse miraculeuse qui parut au moment de la passion du Christ.

Il y a ainsi quelquefois une raison de dispenser des préceptes de la loi de nature dans les causes inférieures, et alors la dispense peut tomber sur les préceptes secondaires de la loi de nature, mais non sur les préceptes premiers, parce que les préceptes sont des choses qui existent pour ainsi dire toujours, comme nous l’avons dit (quest. 65, art. 1) au sujet de la pluralité des femmes et d’autres choses semblables. Il y a aussi quelquefois une raison de dispenser seulement pour des causes supérieures. Dans ce cas Dieu peut dispenser même des premiers préceptes de la loi de nature[1] pour signifier ou pour montrer un mystère divin ; comme on le voit au sujet de la dispense qui fut accordée à Abraham au sujet de l’ordre qu’il reçut de mettre à mort son fils innocent. Ces dispenses ne s’adressent pas en général à tout le monde, mais à quelques personnes en particulier, comme il arrive également à l’égard des miracles. Si donc l’indissolubilité du mariage est contenue parmi les premiers préceptes de la loi de nature, on n’a pu en dispenser que de la seconde manière. Si elle est renfermée parmi les préceptes secondaires de la loi naturelle on a pu aussi en dispenser de la première. Mais il semble qu’elle soit plutôt contenue parmi les préceptes secondaires de cette loi. Car l’indissolubilité du mariage ne se rapporte au bien des enfants[2] que parce que les parents doivent pourvoir à leurs enfants pendant toute leur vie, en leur préparant d’une manière convenable ce qui est nécessaire à l’existence. Or, cette préparation n’appartient pas à l’intention première de la nature d’après laquelle tous les biens sont communs. C’est pourquoi il ne semble pas contraire à l’intention première de la nature de renvoyer sa femme, et par conséquent cela n’est pas contraire aux premiers préceptes, mais aux préceptes secondaires de la loi naturelle. Par conséquent il semble qu’on puisse en dispenser de la première manière.

1 Saint Thomas a rétracté ce sentiment, du moins tacitement, en enseignant le contraire (1a 2æ, quest. 100, art. 8 et 12, quest. 94, art. 5), où il démontre que Dieu ne dispense pas des premiers préceptes de la loi de nature. †

2 Ce qui est la fin principale du mariage. †

Article 3 : A-t-il été permis sous la loi de Moïse de renvoyer sa femme ?

67

Objection N°1.

Il semble que sous la loi de Moïse il ait été permis de renvoyer son épouse. Car une manière de consentir à une chose c'est de ne pas l'empêcher, lorsqu'on peut le faire. Or, il est défendu de consentir à ce qui est illicite. Par conséquent puisque Moïse n'a pas empêché la répudiation de la femme et qu'il n'a pas péché, parce que la loi est sainte, selon l'expression de saint Paul (Rom. 7, 12), il semble que la répudiation ait été permise à une époque.

Réponse à l'objection N°1 :

Quelqu'un qui peut empêcher une chose ne pèche pas, s'il s'abstient de le faire, quand il n'espère pas corriger l'abus, mais qu'il croit au contraire que sa défense sera l'occasion d'un plus grand mal. C'est ce qui est arrivé à Moïse ; et c'est pour cela qu'appuyé sur l'autorité de Dieu il n'a pas défendu le libelle de répudiation.

Objection N°2.

Les prophètes ont parlé d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint, comme on le voit (2 Pierre, chap. 1). Or, Malachie dit (2, 16) : Si vous haïssez votre femme renvoyez-la. Par conséquent puisque ce que l'Esprit-Saint inspire n'est pas illicite, il semble que la répudiation de la femme ne l'ait pas toujours été.

Réponse à l'objection N°2 :

Les prophètes inspirés par l'Esprit-Saint ne disaient pas qu'on devait renvoyer sa femme, comme si l'Esprit-Saint l'eût commandé, mais ils le conseillaient, comme une chose permise pour éviter de plus grands maux.

Objection N°3.

Saint Chrysostome dit (alius auctor, hom. 32 in op imperf. antè med.) que comme les apôtres ont permis les secondes noces, de même Moïse a permis le libelle de répudiation. Or, les secondes noces ne sont pas un péché. La répudiation de la femme sous la loi de Moïse n'en était donc pas un non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne doit pas considérer ces deux permissions comme semblables sous tous les rapports, mais seulement quant à la même cause ; parce qu'elles avaient été accordées l'une et l'autre pour empêcher l'homme de se dégrader.

Objection N°4.

Mais ce qui est contraire, c'est que le Seigneur dit (Matth. chap. 19) que le libelle de répudiation fut accordé aux Juifs par Moïse à cause de la dureté de leur cœur. Or, la dureté de leur cœur ne les excusait pas de péché. La loi sur le libelle de répudiation ne les en excusait donc pas non plus.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique la dureté de leur cœur n'exempte pas de péché, cependant la permission donnée en raison de cette dureté excusait. Car il y a des choses qu'on défend à ceux qui se portent bien et qu'on ne défend pas à ceux qui ont des infirmités corporelles. Cependant ces derniers ne pèchent pas en faisant usage de la permission qui leur a été accordée.

Objection N°5.

Saint Chrysostome dit (Sum. Matth. loc. cit.) que Moïse en accordant le libelle de répudiation n'a pas montré la justice de Dieu, mais il a enlevé du péché la coulpe qui y est attachée, de manière que ce péché n'en parût pas un aux Juifs qui agissaient en quelque sorte selon la loi.

Réponse à l'objection N°5 :

Un bien peut être interrompu de deux manières :

1. Pour obtenir un bien plus grand, et alors la cessation de ce bien faite en vue d'un bien plus considérable est louable. C'est ainsi que Jacob a cessé d'une manière louable de n'avoir qu'une femme à cause du bien des enfants.
2. On cesse un bien pour éviter un plus grand mal. Alors si elle se fait par l'autorité de celui qui peut en dispenser, la cessation de ce bien n'a rien de coupable, mais elle n'est pas non plus une chose louable.

C'est ainsi que sous la loi de Moïse on brisait l'indissolubilité du mariage pour éviter un plus grand mal, c'est-à-dire le meurtre de sa femme. C'est pour ce motif que saint Chrysostome dit que la loi a enlevé au péché sa coulpe. Car, quoiqu'il y ait dans la répudiation quelque chose de déréglé, ce qui lui fait donner le nom de péché cependant elle ne méritait ni peine corporelle, ni peine éternelle par suite de la dispense que Dieu avait accordée, et par conséquent la coulpe n'existait plus. C'est pourquoi le même Père ajoute que la répudiation était mauvaise à la vérité, mais que par là même qu'elle était permise elle était licite. Ceux qui soutiennent la première opinion ne rapportent ces paroles qu'à l'exemption de la peine temporelle.

Conclusion.

Sous la loi de Moïse il n'était pas permis de répudier sa femme, d'après l'ordre de Dieu ; mais on le permettait à cause de la dureté de cœur des Juifs, pour éviter un plus grand mal.

Il faut répondre Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. En effet il y en a qui disent que sous la loi ceux qui renvoyaient leur femme, après lui avoir donné un libelle de répudiation, n'étaient pas excusés de péché, quoiqu'ils fussent exempts de la peine que l'on devait infliger d'après la loi. C'est pour cela qu'il est dit que Moïse permit le libelle de répudiation. Ils établissent ainsi quatre espèces de permission. La première résulte de la privation du précepte. C'est ainsi que quand on ne commande pas un plus grand bien on dit que l'on permet un bien moindre, comme l'Apôtre en n'ordonnant pas la virginité a permis le mariage (1 Cor. chap. 7). La seconde provient de la privation de défense ; comme on dit que les péchés véniels sont permis, parce qu'ils ne sont pas défendus. La troisième repose sur la privation de contrainte ; on dit ainsi que Dieu permet tous les péchés, dans le sens qu'il ne les empêche pas, lorsqu'il pourrait le faire. La quatrième s'appuie sur la privation de punition. C'est ainsi que le libelle de répudiation fut permis sous la loi de Moïse, non pour produire un plus grand bien, comme la dispense qu'on accordait au sujet de la pluralité des femmes, mais pour empêcher le mal, par exemple le meurtre de la femme auquel les Juifs étaient très enclins à cause de la dépravation de leur appétit irascible. C'est aussi dans ce sens qu'il leur fût permis de prêter à usure aux étrangers, à cause de la corruption de leur appétit concupiscible, dans la crainte qu'ils n'agissent ainsi avec leurs frères. Le sacrifice de jalousie leur fut aussi permis à cause de l'influence fâcheuse que le soupçon pouvait exercer sur leur raison et pour l'empêcher de corrompre en eux le jugement. — Mais parce que la loi ancienne, quoiqu'elle ne conférât pas la grâce, avait été cependant donnée pour montrer le péché, comme le disent communément les Pères, il semble à d'autres pour ce motif que si les Juifs eussent péché en répudiant leur femme, la loi ou les prophètes auraient dû au moins les en prévenir : Annoncez à mon peuple ses péchés, est-il dit à Isaïe (58, 1). Autrement il semblerait qu'on les eût trop négligés si on ne leur eût jamais enseigné les

choses nécessaires au salut qu'ils ne connaissaient pas. C'est pour cette raison qu'ils disent que quoique ce soit une chose mauvaise par soi que de répudier sa femme, cependant elle devenait permise d'après la permission que Dieu en avait donnée. Et ils appuient leur sentiment de l'autorité de saint Chrysostome qui dit (loc. sup. cit.) que le législateur a enlevé du péché la coulpe, quand il a permis la répudiation. Et quoique cette opinion soit probable[1], cependant la première est soutenue plus communément. Nous devons donc répondre aux raisons de l'un et de l'autre.

Article 4 : Était-il permis à la femme répudiée de prendre un autre mari ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'il était permis à la femme répudiée de prendre un autre mari. Car dans la répudiation il y avait plus de tort du côté du mari qui renvoyait sa femme que du côté de la femme qui était renvoyée. Or, l'homme pouvait sans péché épouser une autre femme. Donc la femme pouvait aussi sans péché épouser un autre homme.

Réponse à l'objection N°1 :

Il était permis à l'homme d'avoir simultanément plusieurs épouses d'après une dispense divine. C'est pour ce motif qu'après avoir renvoyé l'une quoique le mariage ne fût pas rompu, il pouvait en épouser une autre. Mais il n'a jamais été permis à la femme d'avoir plusieurs maris. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

S. Augustin dit au sujet de la pluralité des femmes (implic. liv. De bono conjug. chap. 15 et 18) que quand c'était la coutume (mos) il n'y avait pas de péché. Or, sous la loi ancienne c'était la coutume que la femme répudiée épousât un autre homme, comme on le voit (Deut. 24, 2) : quand elle aura quitté son mari et qu'elle se mariera à un autre homme. Elle ne péchait donc pas en prenant un autre mari.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans ce passage de S. Augustin le mot mos ne se prend pas pour la coutume, mais pour un acte honnête, comme on dit qu'un homme est moral, parce qu'il a de bonnes mœurs (bonorum morum), et c'est ainsi que la philosophie morale tire sa dénomination du même mot.

Objection N°3.

Le Seigneur montre (Matth. chap. 5) que la justice du Nouveau Testament est surabondante par rapport à la justice de l'Ancien. Or, il dit qu'il appartient à la surabondance de justice du Nouveau Testament que la femme qui a été répudiée n'épouse pas un autre homme. C'était donc permis sous la loi ancienne.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Seigneur montre (Matth. chap. 5) que la loi nouvelle surpasse par ses conseils la loi ancienne non seulement par rapport aux choses que la loi ancienne rendait licites, mais encore par rapport à celles qui étaient défendues sous la loi ancienne, mais qu'un grand nombre croyaient permises, parce

1 Sanchez prétend que la répudiation de la femme était permise d'après la loi, et il cite les autorités qui sont de son sentiment (liv. 10, disp. 1) ; mais les thomistes regardent le sentiment contraire comme plus probable. Saint Thomas soutient d'ailleurs ce même sentiment (1a 2æ, quest. 105, art. 4 ad 8, et quest. 108, art. 3 ad 2, et Cont. Gent. liv. 3, chap. 15). †

qu'ils n'entendaient pas convenablement les préceptes ; comme cela est évident à l'égard de la haine des ennemis. Il en a été aussi de même au sujet de la répudiation.

Objection N°4.

Mais ce qui est contraire c'est qu'il est dit (Matth. 5, 32) : Celui qui épouse une femme qui a été répudiée fait une fornication. Or, la fornication n'a jamais été permise sous la loi ancienne. Il n'a donc pas été permis non plus à la femme répudiée de prendre un autre mari.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette parole du Christ se rapporte au temps de la loi nouvelle où cette permission a été retirée. C'est aussi de la sorte que s'entend ce passage de S. Chrysostome (alius auct.) qui dit (hom. 12 in op. imperf. ant. med.) que celui qui renvoie son épouse d'après la loi commet quatre iniquités : parce que, par rapport à Dieu il est homicide, en ce qu'il a le dessein de tuer sa femme, s'il ne la renvoyait ; parce qu'il la renvoie sans qu'elle soit coupable d'adultère, ce qui est le seul cas où l'Évangile permette de la renvoyer ; et aussi parce qu'il la rend adultère ainsi que celui qui s'unit à elle.

Objection N°5.

Il est dit aussi (Deut. 24, 3) que la femme répudiée qui épousait un autre mari était souillée et qu'elle devenait abominable devant le Seigneur… Elle péchait donc en épousant un autre mari.

Réponse à l'objection N°5 :

La glose dit (interl.) : Elle est souillée et abominable, c'est-à-dire au jugement de celui qui l'a renvoyée auparavant comme étant souillée, et par conséquent il n'est pas nécessaire qu'elle soit souillée absolument. — Ou bien on dit qu'elle est souillée de la même manière qu'on disait impur celui qui touchait un mort ou un lépreux. Il ne contractait pas l'impureté de la faute, mais celle de l'irrégularité légale. C'est pour cela qu'il n'était pas permis à un prêtre d'épouser une veuve ou une femme qui avait été répudiée.

Conclusion.

Puisque la femme est liée à l'homme tant qu'il vit, celle qui est répudiée ne peut prendre un autre mari, à moins que Dieu ne le lui permette par dispense.

Il faut répondre que d'après le premier sentiment que nous avons exposé (art. préc.) la femme péchait en épousant après sa répudiation un autre homme, parce que le premier mariage n'était pas encore détruit, d'après ces paroles de saint Paul : La femme est liée à son mari par la loi du mariage tant qu'il est vivant (Rom. 7, 2). Or, elle ne pouvait pas avoir simultanément plusieurs hommes. — Mais d'après la seconde opinion, comme il était permis à l'homme d'après une dispense divine de répudier sa femme, de même il était permis à la femme d'épouser un autre homme. Car l'indissolubilité du mariage était détruite par l'effet de la dispense divine ; et les paroles de l'Apôtre s'entendent du cas où l'indissolubilité existe. Nous allons répondre aux raisons de l'un et de l'autre.

Article 5 : Était-il permis au mari de reprendre la femme qu'il avait répudiée ?

67

Objection N°1.

Il semble qu'il était permis à l'homme de reprendre la femme qu'il avait répudiée. Car il est permis de redresser le mal qu'on a fait. Or, le mari en répudiant sa femme faisait une mauvaise action. Il lui était donc permis de la réparer en rappelant près de lui son épouse.

Réponse à l'objection N°1 :

Pour empêcher le mal qu'on commettait en répudiant sa femme, il était établi que l'homme ne pourrait reprendre la femme qu'il aurait répudiée, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article). C'est pour ce motif que Dieu en avait ainsi ordonné.

Objection N°2.

Il a toujours été permis d'être indulgent pour celui qui pèche, puisque c'est un précepte moral qui subsiste sous toute espèce de loi. Or, l'homme en reprenant la femme qu'il avait répudiée se montrait indulgent pour ses fautes. Cela lui était donc permis.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est toujours permis d'avoir de l'indulgence pour celui qui pèche quant aux sentiments du cœur, mais non quant à la peine que Dieu avait établie.

Objection N°3.

Le Deutéronome (24, 4) donnant la raison pour laquelle la femme répudiée ne peut être reprise dit que c'est parce qu'elle a été souillée. Or, une femme répudiée ne se souille qu'en épousant un autre homme. Il était donc permis de la reprendre du moins avant qu'elle n'eût contracté un second mariage.

Réponse à l'objection N°3 :

A cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui prétendent qu'il était permis à l'homme de se réconcilier avec sa femme, si elle ne s'était pas mariée avec un autre ; mais que dans ce cas, à cause de l'adultère auquel la femme était soumise volontairement, on lui infligeait pour peine de ne pas retourner à son premier mari. Mais parce que la défense de la loi est générale, d'autres disent pour ce motif que même avant de s'être mariée à un autre elle ne pouvait être rappelée du moment qu'elle avait été répudiée : parce que la pollution ne s'entend pas de la faute, mais d'après ce que nous avons dit (art. préc. Réponse N°3).

Mais c'est le contraire. Il est dit (Deut. 24, 4) que son premier mari ne pouvait la reprendre.

Conclusion.

Pour que l'homme ne répudiât pas témérairement son épouse, il lui a été défendu de la reprendre après l'avoir une fois répudiée.

Il faut répondre que dans la loi sur le libelle de répudiation il y avait des choses qui étaient permises, c'était le renvoi de la femme, et le droit qu'elle avait de s'unir à un autre, et il y avait deux préceptes, l'un qui ordonnait d'écrire le libelle de répudiation et l'autre qui défendait au mari qui avait répudié sa femme de pouvoir la reprendre. D'après ceux qui soutiennent la première

opinion, cette défense fut établie pour punir la femme qui s'est alliée à un autre homme et qui s'est souillée par ce péché. D'après les autres ce fut pour que l'homme ne répudiât pas facilement sa femme qu'il était dans l'impossibilité de reprendre dans la suite d'aucune manière.

Article 6 : La cause de la répudiation a-t-elle été la haine du mari contre la femme ?

67

Objection N°1.

Il semble que la cause de la répudiation ait été la haine du mari contre la femme. Car il est dit (Malach. 2, 16) : Si vous avez de la haine contre elle, renvoyez-la. Donc, etc.

Objection N°2.

Il est dit (Deut. 24, 1) : Si elle n'a pas trouvé faveur devant ses yeux à cause de quelque défaut honteux, etc. Donc, etc.

Objection N°3.

Mais au contraire. La stérilité et la fornication sont plus contraires au mariage que la haine. Donc ces choses ont dû être la cause de la répudiation plutôt que la haine.

Réponse à l'objection N°3 :

La stérilité et les autres choses semblables sont une cause de haine, et par conséquent elles sont des causes éloignées de la répudiation.

Objection N°4.

La haine peut être produite par la vertu de celui qui en est l'objet. Si donc la haine est une cause suffisante, alors la femme aurait pu être répudiée à cause de sa vertu ; ce qui est absurde.

Réponse à l'objection N°4 :

Personne n'est haïssable à cause de la vertu, absolument parlant, parce que la bonté est la cause de l'amour. C'est pourquoi cette raison n'est pas solide.

Objection N°5.

Il est dit encore (Deut. 22, 13) : Si un homme ayant épousé une femme en conçoit ensuite de l'aversion et qu'il lui reproche un crime honteux avant son mariage, s'il échoue dans la preuve de son accusation, il sera battu de verges et condamné à cent sicles d'argent, et il ne pourra la répudier tant qu'il vivra. La haine n'est donc pas une cause suffisante de répudiation.

Réponse à l'objection N°5 :

C'était pour punir le mari qu'on lui enlevait le droit de répudier jamais sa femme, comme dans le cas où il avait défloré une jeune fille.

Conclusion.

La haine de l'homme contre la femme est la cause la plus prochaine de répudiation, lorsqu'elle se fait d'après une cause ; on doit reconnaître qu'elle a aussi d'autres causes, mais ce sont des causes éloignées.

Il faut répondre que la cause pour laquelle il a été permis de répudier sa femme, ce fût pour empêcher qu'elle ne fût mise à mort, comme le disent communément les Pères. Mais la cause la plus prochaine d'homicide c'est la haine. C'est pour cela qu'elle est aussi la cause la plus prochaine de la répudiation. Or, la haine provient d'une cause comme l'amour aussi. Et c'est pour cette raison qu'il faut reconnaître d'autres causes de la répudiation qui sont des causes éloignées ; ce sont celles qui étaient cause de la haine. Car saint Augustin dit[1]. Il y avait dans la loi beaucoup de causes de renvoyer son épouse[2], le Christ n'a excepté que la fornication, et il ordonne de supporter les autres fautes en vue de la fidélité et de la chasteté conjugale. Or, ces causes s'entendent soit des souillures du corps, comme une infirmité ou une tache notable ; soit des fautes de l'âme comme la fornication, ou quelque autre chose semblable qui soit contraire aux mœurs. Il y en a qui restreignent davantage ces causes en disant avec assez de probabilité qu'il n'était permis de répudier que pour une cause qui survenait après le mariage, et non pour toute espèce de cause, mais seulement pour celles qui peuvent empêcher le bien des enfants soit pour le corps, comme la stérilité ou la lèpre, ou quelque chose de semblable ; soit pour l'âme, comme si elle avait des mœurs mauvaises que les enfants pourraient imiter par suite de leurs rapports avec elle. Mais il y a une glose (interl. sup. illud Deut. chap. 24 : Si non invenerit gratiam, etc.) qui paraît trop restreindre ces causes en les rapportant au péché, quand elle dit que là par souillure on entend le péché. Toutefois le mot péché ne désigne pas seulement les fautes de l'âme, mais encore les défauts du corps.

Nous accordons par là les deux premières objections.

Article 7 : Les causes de la répudiation devaient-elles être écrites sur le libelle ?

67

Objection N°1.

Il semble que l'on devait écrire sur le libelle les causes de la répudiation. Car le libelle de répudiation quand il était écrit mettait à l'abri de la peine de la loi. Or, cela paraît absolument injuste, si l'on ne donnait pas des causes suffisantes pour la répudiation. Il fallait donc les écrire sur le libelle.

Objection N°2.

Cet écrit ne paraissait pas avoir d'autre but que de montrer les causes de la répudiation. Si on ne les écrivait pas, il était donc inutile de faire ce libelle.

Objection N°3.

Le Maître des sentences le dit (Sent. 4, dist. 33).

Mais c'est le contraire. Les causes de la répudiation étaient suffisantes ou elles ne l'étaient pas. Si elles étaient suffisantes, on enlevait à la femme le moyen de se marier à nouveau, ce que la loi lui permettait. Si elles étaient insuffisantes, on faisait voir que la répudiation était injuste, et par conséquent la répudiation ne pouvait avoir lieu. On n'inscrivait donc en détail d'aucune manière les causes de la répudiation.

1 (Glos. ord. sup. illud : Si acceperit homo, liv. 1, De serm. dom. in monte, chap. 14, à princ. Deut. chap. 24) †

2 Les causes de répudiation s'étaient tellement multipliées à l'avènement du Christ, qu'on lui demande si le mari peut renvoyer sa femme quacumque ex causa, et il ne fait d'exception que pour la fornication. †

Conclusion.

Les causes de la répudiation ne s'inscrivaient pas en particulier, mais en général sur le libelle de répudiation, afin que par le délai qui était nécessaire et par le conseil des scribes l'homme abandonnât son projet de répudiation.

Il faut répondre que les causes de répudiation n'étaient pas écrites en détail sur le libelle, mais en général pour montrer que la répudiation était juste. D'après Josèphe (liv. 4, Antiq. chap. 6, circ. med.) on agissait ainsi pour que la femme qui avait son libelle de répudiation par écrit, pût se marier avec un autre ; car autrement on n'aurait pas cru en elle. D'après cet auteur il était écrit sur le libelle : Je te promets que je ne vivrai jamais avec toi. Mais d'après saint Augustin (liv. 19, Cont. Faust. chap. 26) on écrivait le libelle pour que le délai qui intervenait[1] et le conseil des scribes parvinssent à détourner l'homme du projet de répudiation qu'il avait conçu.

La réponse aux objections est par là même évidente.

67

1 Il fallait un délai déterminé pour présenter ce libelle au conseil des scribes, et dans cet intervalle le mari pouvait réfléchir et renoncer à son projet. †

QUESTION 68 : DES ENFANTS ILLÉGITIMES

Question 68 : Des enfants illégitimes.....163
Article 1 : Les enfants qui naissent hors d'un vrai mariage sont-ils illégitimes ?.....163
Article 2 : Les enfants illégitimes doivent-ils subir quelque dommage de leur naissance ?.....164
Article 3 : Un enfant illégitime peut-il être légitimé ?.....165

Nous devons ensuite nous occuper des enfants illégitimes.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Ceux qui naissent hors d'un vrai mariage sont-ils illégitimes ?
2. Les enfants illégitimes doivent-ils souffrir de leur illégitimité un dommage ?
3. Peuvent-ils être légitimes ?

Article 1 : Les enfants qui naissent hors d'un vrai mariage sont-ils illégitimes ?

68

Objection N°1.

Il semble que les enfants qui naissent hors d'un vrai mariage soient légitimes. Car on appelle fils légitime celui qui est né selon la loi. Or, tout le monde naît selon la loi, du moins selon la loi de nature qui est la plus forte. Donc on dit de tout enfant qu'il est légitime.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique ceux qui naissent de rapports illicites naissent selon la nature qui est commune à l'homme et à tous les animaux, cependant ils naissent contrairement à la loi de nature qui est propre aux hommes ; parce que la fornication, l'adultère et les autres crimes de ce genre sont contraires à la loi naturelle. C'est pour ce motif qu'ils ne sont légitimes d'après aucune loi.

Objection N°2.

On dit communément qu'un enfant légitime est celui qui est né d'un mariage légitime ou d'un mariage qui est réputé tel aux yeux de l'Église. Or, il arrive quelquefois qu'un mariage est réputé légitime à la face de l'Église et qu'il a un empêchement qui le rend invalide, et que ceux qui se marient à la face de l'Église le savent bien ; et s'ils se marient en secret et qu'ils ignorent l'empêchement, le mariage paraît légitime à la face de l'Église du moment que l'Église ne le défend pas. Donc les enfants nés hors d'un mariage véritable ne sont pas illégitimes.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ignorance excuse de péché les rapports illicites, si elle n'est pas affectée. Par conséquent ceux qui se marient de bonne foi à la face de l'Église, quoiqu'il y ait un empêchement, ne pèchent pas, parce qu'ils l'ignorent, et leurs enfants ne sont pas illégitimes. Mais s'ils connaissent l'empêchement, quoique l'Église qui l'ignore les supporte, ils ne sont pas exempts de péché et leurs enfants n'en

sont pas moins illégitimes. S'ils ne le connaissent pas et qu'ils contractent en secret[1], ils ne sont pas non plus excusés, parce que cette ignorance paraît affectée.

Mais c'est le contraire. On appelle illégitime ce qui est contraire à la loi. Or, ceux qui naissent hors mariage, naissent contrairement à la loi. Ils sont donc illégitimes.

Conclusion.

Les enfants qui naissent de la simple fornication ne sont pas légitimes, mais seulement naturels ; ceux qui naissent de l'inceste ou de l'adultère ne sont ni naturels, ni légitimes.

Il faut répondre que pour les enfants on distingue quatre sortes d'états. Car il y en a qui sont naturels et légitimes, comme ceux qui naissent d'un mariage légitime et véritable. Il y en a qui sont naturels sans être légitimes, comme les enfants qui naissent d'une simple fornication. Il y en a qui sont légitimes et qui ne sont pas naturels, comme les enfants adoptifs. Il y en a qui ne sont ni légitimes, ni naturels ; comme les enfants nés de l'adultère ou de l'inceste[2]. Car ils naissent contrairement à la loi positive et contrairement à la loi naturelle. Il faut donc reconnaître qu'il y a des enfants illégitimes.

Article 2 : Les enfants illégitimes doivent-ils subir quelque dommage de leur naissance ?

68

Objection N°1.

Il semble que les enfants illégitimes ne doivent subir aucun dommage de leur naissance. Car un fils ne doit pas être puni pour un péché de son père, comme on le voit par la sentence du Seigneur (Ezech. chap. 18). Or, si un enfant naît de rapports illicites, ce n'est pas faute, mais celle de son père. Il ne doit donc par suite subir aucun dommage.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce n'est pas une peine d'encourir ce dommage de la seconde manière. C'est pour ce motif que nous ne disons pas que c'est une peine pour quelqu'un de ne pas succéder à un royaume, parce qu'il n'est pas le fils du roi. De même ce n'est pas une peine pour quelqu'un qui n'est pas légitime que les choses qui appartiennent aux enfants légitimes ne lui soient pas dues.

Objection N°2.

La justice humaine vient de la justice divine. Or, Dieu donne également les biens naturels aux enfants légitimes et illégitimes. D'après le droit humain les enfants illégitimes doivent donc aussi être mis sur la même ligne que les enfants légitimes.

Réponse à l'objection N°2 :

La relation criminelle n'est pas contraire à la loi, selon qu'elle est un acte de la puissance génératrice, mais selon qu'elle procède de la volonté dépravée. C'est pour cela qu'un enfant illégitime n'encourt pas de perte par rapport aux choses qui s'acquièrent au moyen de l'origine naturelle mais par rapport à celles qui sont produites par la volonté ou qui se possède de cette manière.

1 Dans ce cas le mariage est nul, puisque d'après le concile de Trente tous les mariages clandestins sont illicites. Il n'est pas nécessaire, dans les pays où ce décret est reçu, qu'il y ait d'autres empêchements. †

2 On les appelle incestueux ou adultérins. †

Mais c'est le contraire. Il est dit (Gen. chap. 25) qu'Abraham donna tous ses biens à Isaac et qu'il fit des présents aux enfants qu'il avait eus de ses concubines ; ils n'étaient cependant pas nés de relations criminelles. Donc à plus forte raison ceux qui naissent de relations coupables doivent plutôt éprouver une perte en ne succédant pas aux biens de leurs pères.

Conclusion.

Les enfants illégitimes sont frappés d'une double perte : l'une résulte de ce qu'ils ne sont pas admis aux actes légitimes ; l'autre provient de ce qu'ils ne succèdent pas à l'héritage de leur père. Cependant les enfants naturels peuvent hériter du sixième ; les incestueux ne le peuvent d'aucune manière, sinon que les parents sont tenus de leur procurer les choses nécessaires.

Il faut répondre qu'on dit d'une personne qu'elle subit une perte par suite d'une chose de deux manières :

1. Quand on lui soustrait ce qui lui était dû. Un enfant illégitime n'encourt ainsi aucune perte.
2. Quand on lui retire quelque chose qui ne lui est pas dû, mais qui autrement pouvait lui être dû.

Un enfant illégitime subit ainsi deux sortes de pertes :

1. L'une parce qu'il n'est pas admis aux actes légitimes, comme aux offices et aux dignités qui requièrent une certaine honnêteté dans ceux qui les exercent[1] ;
2. L'autre parce qu'ils ne succèdent pas à l'héritage de leur père.

Cependant les effets naturels peuvent hériter, mais pour le sixième seulement[2]. Les incestueux ne le peuvent nullement, quoique leurs parents soient tenus de droit naturel à leur fournir le nécessaire. Il appartient donc à la sollicitude de l'évêque de forcer leur père et leur mère de pourvoir à leurs besoins.

Article 3 : Un enfant illégitime peut-il être légitimé ?

68

Objection N°1.

Il semble qu'un enfant illégitime ne puisse être légitimé. Car il y a autant de distance du légitime à l'illégitime que de l'illégitime au légitime. Or, le légitime ne devient jamais illégitime. L'illégitime ne devient donc jamais non plus légitime.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut faire grâce à quelqu'un sans injustice, mais on ne peut condamner personne que pour une faute. C'est pourquoi on peut rendre légitime celui qui est illégitime, plutôt qu'on ne peut faire le contraire. Car quoique un enfant légitime soit quelquefois privé de son héritage pour une faute, cependant on ne dit pas qu'il est illégitime, parce qu'il est né légitimement.

1 Comme les ordres, ainsi que nous l'avons vu (quest. 39, art. 5). †

2 D'après notre code civil les enfants naturels ne sont point héritiers ; la loi ne leur accorde de droit sur les biens de leur père ou de leur mère décédés que lorsqu'ils ont été légalement reconnus. Et dans le cas où l'enfant naturel est légalement reconnu : si le père ou la mère a laissé des descendants légitimes, ce droit est d'un tiers de la portion héréditaire que l'enfant naturel aurait eue s'il eût été légitime ; il est de la moitié, lorsque les pères ou mère ne laissent pas de descendants, mais bien des ascendants ou des frères ou des sœurs ; il est des trois quarts lorsque les père ou mère ne laissent ni descendants, ni ascendants, ni frères, ni sœurs. Il a droit à la totalité des biens, lorsque ses père ou mère ne laissent pas de parents au degré successible. — Ces dispositions ne sont pas applicables aux enfants adultérins ou incestueux ; la loi ne leur accorde que les aliments (art. 756, 757, 758 et 762). †

Objection N°2.

Un acte charnel illégitime produit un enfant illégitime. Or, un acte illégitime ne devient jamais légitime. Donc un enfant illégitime ne peut être légitime.

Réponse à l'objection N°2 :

L'acte charnel illégitime a en lui un défaut indestructible par lequel il est contraire à la loi. C'est pour cela qu'il ne peut devenir légitime. Il n'en est pas de même de l'enfant illégitime qui n'a pas un défaut de cette nature.

Mais c'est le contraire. Ce qui est établi par une loi peut être révoqué par elle. Or, l'illégitimité des enfants a été établie par la loi positive. Un enfant illégitime peut donc être légitimé par celui qui a l'autorité de la loi.

Conclusion.

Puisque les enfants sont appelés illégitimes d'après la loi positive, ils peuvent aussi être légitimés par cette même loi.

Il faut répondre qu'un enfant illégitime peut être légitimé, non de manière que sa naissance soit rendue légitime, parce que c'est un fait passé et qu'on ne peut jamais rendre légitime une chose du moment qu'elle a été illégitime une fois ; mais on dit qu'il est légitimé dans le sens que les pertes que subit un enfant illégitime lui sont épargnées par l'autorité de la loi. Il y a six manières de légitimer. Il y en a deux d'après les canons (chap. Conquestus et chap. Tanta, Qui filii sunt legit.), quand on épouse la femme dont on a eu un enfant illégitime, s'il n'y a pas eu d'adultère[1], et par une indulgence spéciale et une dispense du souverain pontife. D'après les lois civiles il y a encore quatre autres manières de légitimer[2]. La première c'est quand le père offre son fils naturel à la cour de l'empereur, car il est par là même légitimé à cause de l'honneur attaché à cette position. Le second quand le père le désigne pour son héritier légitime sur son testament et que le fils présente ensuite le testament à l'empereur. Le troisième lorsqu'il n'y a point de fils légitime et que le fils naturel se met au service du prince. Le quatrième quand le père dans un acte public, ou sous l'attestation de trois témoins, l'appel légitime sans ajouter qu'il est naturel.

68

1 D'après nos lois un enfant naturel peut être légitimé par un mariage subséquent, pourvu que cet enfant ne soit ni incestueux, ni adultérin. Il est à remarquer que c'est l'époque de la conception qui fixe l'état de l'enfant. Les enfants adultérins et incestueux peuvent cependant être reconnus à l'effet d'obtenir des aliments, conformément à l'article 762. †

2 Ces lois appartiennent au droit ancien. Voyez à ce sujet e code civil (liv. 1, chap. 3). †

QUESTION 69 : DE CE QUI SE RAPPORTE À LA RÉSURRECTION ET D'ABORD DU LIEU DES ÂMES APRÈS LA MORT

Question 69 : De ce qui se rapporte à la résurrection et d'abord du lieu des âmes après la mort….167
Article 1 : Assigne-t-on des lieux particuliers pour les âmes après la mort ?.....168
Article 2 : Les âmes vont-elles au ciel ou dans l'enfer immédiatement après la mort ?.....169
Article 3 : Les âmes qui sont dans le paradis ou l'enfer peuvent-elles en sortir ?.....171
Article 4 : Le limbe de l'enfer est-il la même chose que le sein d'Abraham ?.....174
Article 5 : Le limbe est-il la même chose que l'enfer des damnés ?.....175
Article 6 : Le limbe des enfants est-il le même que celui des saints de l'ancienne loi ?.....177
Article 7 : Doit-on distinguer un aussi grand nombre de demeures différentes ?.....178

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui se rapporte à l'état de la résurrection. Car après avoir parlé des sacrements qui délivrent l'homme de la mort du péché, nous devons ensuite traiter de la résurrection qui délivre l'homme de la mort de la peine. — Dans le traité de la résurrection, il y a trois choses à considérer : celles qui précèdent la résurrection, celles qui l'accompagnent et celles qui la suivent.

C'est pourquoi il faut parler :

1. De ce qui précède en partie, sinon totalement, la résurrection ;
2. De la résurrection et des circonstances qui l'accompagnent ;
3. De ce qui doit la suivre.

Sur les choses qui précèdent la résurrection il faut considérer :

1. Les lieux assignés aux âmes après la mort ;
2. La qualité et la peine des âmes séparées qui leur est infligée par le feu ;
3. Les suffrages au moyens desquels les âmes des morts reçoivent une aide des vivants: ;
4. Les prières des saints qui sont dans le ciel ;
5. Les signes qui précéderont le jugement général ;
6. Le feu qui précédera la face du juge dans la dernière conflagration du monde.

Sur la première de ces six considérations, sept questions se présentent :

1. Y a-t-il des lieux qui soient assignés aux âmes après la mort ?
2. Les âmes y sont-elles conduites immédiatement après la mort ?[1]
3. Peuvent-elles en sortir ?[2]
4. Le limbe de l'enfer est-il la même chose que le sein d'Abraham ?
5. Le limbe est-il la même chose que l'enfer des damnés ?

1 Cet article est une réfutation de l'erreur des Arméniens et des Grecs, qui disent que les âmes des justes n'entreront dans le ciel qu'après le jugement général, lorsqu'elles seront unies à leurs corps. †

2 Cet article est contraire aux hérétiques qui ont nié l'immortalité de l'âme et aux philosophes qui ont admis la métempsycose. †

6. Le limbe des patriarches est-il la même chose que le limbe des enfants ?[1]
7. Doit-on distinguer autant de lieux différents pour les âmes ?[2]

Article 1 : Assigne-t-on des lieux particuliers pour les âmes après la mort ?

69

Objection N°1.

Il semble qu'on n'assigne pas de lieu particulier aux âmes après la mort. Boëce dit (liv. De hebdom. in princ.), c'est une opinion communément reçue parmi les sages, que les êtres incorporels n'existent pas dans un lieu. Saint Augustin est du même sentiment (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 32) qu'on peut répondre immédiatement que l'âme ne se porte vers les lieux corporels qu'autant qu'elle est unie avec un corps, ou qu'elle ne s'y porte pas localement. Or, l'âme séparée du corps n'a pas un corps, comme le dit saint Augustin. Il est donc ridicule qu'on assigne des lieux aux âmes séparées.

Réponse à l'objection N°1 :

Les êtres incorporels ne sont pas dans un lieu d'une manière qui nous soit connue et familière, comme nous disons que les corps sont proprement dans un lieu, mais ils y sont de la manière qui convient aux substances spirituelles et qui ne peut être pleinement manifeste pour nous.

Objection N°2.

Tout ce qui a un lieu déterminé a plus de rapport avec ce lieu qu'avec un autre. Or les âmes séparées du corps, comme toutes les autres substances spirituelles, se rapportent indifféremment à tous les lieux. Car on ne peut pas dire qu'elles s'accordent avec certains corps et qu'elles diffèrent des autres, puisqu'elles sont absolument éloignées de toutes les conditions corporelles. On ne doit donc pas leur assigner des lieux déterminés.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux sortes d'accord ou de ressemblance. L'une qui résulte de la participation de la même qualité, comme les choses chaudes s'accordent entre elles : cet accord ne peut exister entre les choses spirituelles et les lieux corporels. L'autre qui est fondée sur une certaine proportionnalité, d'après laquelle l'Écriture transporte par métaphore les choses corporelles dans l'ordre spirituel. C'est ainsi que dans l'Écriture il est dit que Dieu est le soleil, parce qu'il est le principe de la vie spirituelle, comme le soleil est le principe de la vie corporelle. Selon cette espèce de convenance il y a des âmes qui s'accordent mieux avec certains lieux. Ainsi les âmes qui sont éclairées spirituellement ont du rapport avec les corps lumineux, tandis que les âmes obscurcies par le péché en ont avec les lieux ténébreux.

Objection N°3.

On n'assigne quelque chose après la mort aux âmes séparées qu'à titre de peine ou de récompense. Or un lieu corporel ne peut être pour elles une peine ou une récompense, puisqu'elles ne reçoivent rien des corps. On ne doit donc pas leur assigner de lieux particuliers.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Cet article est une réfutation de l'erreur de Pelage, qui prétendait que les enfants morts sans baptême seraient néanmoins heureux, quoiqu'ils fussent hors du royaume de Dieu ; ce que le concile de Trente a condamné (decret. De peccat. orig. sess. 5). †

2 Ces demeures que l'on distingue en raison de la diversité des états des âmes après la mort, sont au nombre de cinq : le paradis, le limbe des justes avant Jésus-Christ, le limbe des enfants morts sans baptême, le purgatoire et l'enfer. †

L'âme séparée ne reçoit rien directement des lieux corporels à la manière des corps qui doivent leur conservation aux lieux qu'ils occupent ; mais les âmes elles-mêmes, par là même qu'elles savent qu'elles sont destinées à tels ou tels lieux, en conçoivent de la joie ou du chagrin, et par conséquent le lieu devient pour elles peine ou récompense.

Mais c'est le contraire. Le ciel empyrée est un lieu corporel, néanmoins quand il fut fait Dieu le remplit d'anges, comme le dit Strabus (hab. in gloss. ord. in princ. Genes.). Par conséquent, puisque les anges sont incorporels, comme les âmes séparées le sont, il semble qu'on doive aussi assigner aux âmes séparées des lieux déterminés.

C'est une chose évidente d'après ce que raconte saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 25, 29, 30 et 40), qu'après la mort les âmes vont dans des lieux corporels différents, comme on le voit au sujet de Paschase, que germain, évêque de Capoue, trouva dans les bains, et au sujet de l'âme du roi Théodoric qui d'après ce Père fut conduite en enfer. Les âmes ont donc après la mort des lieux particuliers.

Conclusion.

Comme nous disons que Dieu est au ciel, de même nous assignons une place au ciel pour les âmes bienheureuses qui participent parfaitement à sa divinité ; tandis que nous disons que les lieux contraires sont réservés aux âmes qui ne sont pas revêtues de ce caractère.

Il faut répondre que quoique les substances spirituelles ne dépendent pas du corps selon leur être, cependant les choses corporelles sont gouvernées par Dieu au moyen des choses spirituelles, comme le disent saint Augustin (De Trin. liv. 3, chap. 4 et 5) et saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 5). C'est pourquoi il y a un rapport de convenance entre les substances spirituelles et les substances corporelles, de telle sorte que les corps plus nobles sont soumis aux substances spirituelles les plus élevées. C'est d'après cela que les philosophes ont établi l'ordre des substances séparées suivant l'ordre des mobiles. Ainsi quoiqu'après la mort on n'assigne pas aux âmes de corps dont elles soient les formes ou les moteurs déterminés, cependant on leur détermine des lieux corporels qui conviennent au degré de leur dignité, dans lesquels elles existent localement de la manière que les choses incorporelles peuvent être dans un lieu, selon qu'elles approchent plus ou moins de la substance première à laquelle on assigne par convenance le lieu le plus élevé, c'est-à-dire de Dieu, dont il est dit dans l'Écriture qu'il a son siège dans le ciel (Ps. 102 et Is. chap. 66). C'est pour ce motif que nous disons les âmes qui participent parfaitement à la Divinité sont dans le ciel, au lieu que nous plaçons dans un lieu contraire celles qui ne peuvent y participer.

Article 2 : Les âmes vont-elles au ciel ou dans l'enfer immédiatement après la mort ?

69

Objection N°1.

Il semble qu'aucune âme n'aille dans l'enfer ou dans le ciel immédiatement après la mort. Car sur ces paroles (Ps. 36, 10) : Encore un peu de temps, et le pécheur ne sera plus, la glose dit (ord. Aug.) que les sains sont délivrés à la fin du monde ; mais qu'après cette vie ils ne seront pas encore là où sont les saints auxquels il sera dit : Venez, les bénis de mon Père. Or, ces saints seront dans le ciel. Donc les saints ne montent pas au ciel immédiatement après cette vie.

Réponse à l'objection N°1 :

La glose s'explique elle-même. Car après avoir dit : Ils ne seront pas encore là où seront les saints, etc. elle ajoute immédiatement : c'est-à-dire, ils n'auront pas la double étole que les saints auront à la résurrection.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Enchir. chap. 119) : que pendant le temps qui s'écoule entre la mort d'un homme et la dernière résurrection les âmes sont renfermées dans des lieux secrets, selon que chacune d'elles est digne de repos ou de peine. Or, on ne peut entendre par ces lieux secrets le ciel et l'enfer, parce que les âmes seront aussi avec leurs corps après la dernière résurrection dans le ciel ou l'enfer. Il serait donc inutile de distinguer le temps antérieur à la résurrection et le temps qui lui est postérieur. Par conséquent elles ne seront ni dans l'enfer, ni dans le paradis jusqu'au jour du jugement.

Réponse à l'objection N°2 :

Parmi ces lieux secrets dont parle saint Augustin il faut aussi compter l'enfer et le paradis, dans lesquels il y a des âmes qui sont renfermées avant la résurrection. Mais on distingue le temps qui précède la résurrection de celui qui suit ; parce qu'avant la résurrection les âmes seront là sans leurs corps, tandis qu'après elles y seront avec lui ; et parce que certaines âmes sont maintenant dans des lieux où elles ne seront plus après la résurrection.

Objection N°3.

La gloire de l'âme l'emporte sur celle des corps. Or, la gloire des corps s'accorde à tous simultanément, pour que la joie de chacun soit rendue plus grande par suite de la joie commune, comme on le voit par ce que dit la glose (interl. Pet. Lomb.) sur ces paroles de l'Apôtre (Héb. chap. 11) : Deo pro nobis aliquid melius providente, etc. afin que dans la joie commune de tous la joie de chacun soit accrue. Donc à plus forte raison la gloire des âmes doit-elle être différée jusqu'à la fin pour être accordée à tous simultanément.

Réponse à l'objection N°3 :

Les hommes d'après leurs corps sont unis entre eux suivant une certaine continuité de rapports. Car c'est à ce point de vue qu'il est vrai de dire (Actes, 17, 26) : que d'un seul Dieu a fait tout le genre humain. Mais il a formé les âmes à part ; par conséquent il n'y a pas la même raison de convenance pour que tous les hommes soient simultanément glorifiés dans leur âme que pour qu'ils le soient simultanément dans leur corps. — En outre la gloire du corps n'est pas aussi essentielle que la gloire de l'âme. Les saints souffriraient donc un plus grand dommage, si la gloire de l'âme était différée, qu'ils n'en subissent de ce que la gloire du corps l'est. Et cette perte de gloire ne pourrait être compensée par le surcroît de joie que chacun ressent de la joie commune.

Objection N°4.

La peine et récompense qu'on reçoit d'après la sentence du juge ne doivent pas précéder le jugement. Or, tout le monde recevra le feu de l'enfer et la joie du paradis d'après la sentence du Christ qui jugera, c'est-à-dire au jugement dernier, comme on le voit (Matth. chap. 25). Donc avant le jour du jugement personne ne monte au ciel ou ne descend en enfer.

Réponse à l'objection N°4 :

Saint Grégoire se fait la même objection et il la résout (Dial. liv. 4, chap. 25) : Si les âmes justes, dit-il, sont maintenant dans le ciel, que recevront-elles pour la récompense de leur justice au jour du jugement ? Et il répond : Ce qu'elles gagneront au jugement, c'est que maintenant elles ne jouissent que de la béatitude des âmes, tandis qu'elles jouiront en outre de la béatitude des corps, et elles

ressentiront cette joie dans cette chair elle-même qui a enduré toute sorte de douleurs et de tourments pour le Seigneur. On doit faire la même réponse au sujet des damnés.

Mais c'est le contraire. Il est dit (2 Cor. 5, 1) : Si l'habitation que nous avons sur la terre vient à se dissoudre, nous aurons une demeure qui n'est pas faite de main d'homme et qui nous est réservée dans le ciel. Après la dissolution du corps, l'âme a donc la demeure qui lui avait été réservée au ciel.

L'Apôtre dit encore (Phil. 1, 23) : Je désire que mon corps soit dissous et que je sois avec le Christ ; d'où saint Grégoire conclut (Dial. liv. 4, chap. 25) que celui qui ne doute pas qui le Christ soit au ciel, ne nie pas non plus que l'âme de saint Paul y soit. Or, on ne doit pas nier que le Christ soit au ciel, puisque c'est un article de foi. On ne doit donc pas non plus douter que les âmes des saints y soient. Il est aussi évident qu'il y a des âmes qui descendent dans l'enfer immédiatement après leur mort, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 16, 22) : Le riche mourut et il fut enseveli dans l'enfer.

Conclusion.

Comme les corps se portent vers le haut ou le bas en raison de leur légèreté ou de leur pesanteur, si rien ne s'y oppose, de même les âmes délivrées de la prison du corps vont au ciel pour y recevoir leur récompense, s'il ne leur reste plus de péché à expier, ou bien elles vont en enfer pour y subir la peine qu'elles méritent.

Il faut répondre que comme il y a dans les corps la gravité ou la légèreté d'après ils se portent vers leur lieu qui est la fin de leur mouvement ; de même il y a dans les âmes le mérite ou le démérite qui les font parvenir à la récompense ou à la peine qui sont les fins de leurs actions. Ainsi comme un corps est porté immédiatement vers son lieu par sa pesanteur ou sa légèreté, si rien ne l'arrête ; de même les âmes, après avoir brisé les liens du corps qui les retenaient dans cette vie, sont immédiatement récompensées ou punies, si rien ne s'y oppose, comme quand quelquefois elles sont empêchées de jouir de leur récompense par le péché véniel qui doit auparavant être expié ; ce qui est cause que la récompense est différée. Et parce que le lieu qui convient aux âmes suivant qu'elles doivent être récompensées ou punies leur est assigné, aussitôt qu'une âme est délivrée du corps, elle est plongée dans l'enfer ou elle s'envole vers les cieux, à moins qu'elle ne soit retenue par une dette qui demande que son triomphe soit différé pour qu'elle se purifie auparavant. Les témoignages de l'Écriture sainte et les écrits des saints Pères prouvent manifestement cette vérité. Par conséquent on doit considérer le contraire comme une hérésie[1], ainsi qu'on le voit dans saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 25 et 28) et dans le livre de ses dogmes ecclésiastiques (chap. 88).

Article 3 : Les âmes qui sont dans le paradis ou l'enfer peuvent-elles en sortir ?

69

Objection N°1.

Il semble que les âmes qui sont dans le paradis ou l'enfer ne puissent en sortir. Car saint Augustin dit (liv. De cura por mort. agenda, chap 13 à princ.) : Si les âmes des morts s'intéressaient aux affaires des vivants, pour ne rien dire aux autres, ma bonne mère qui me suivit sur terre et sur mer pour vivre avec moi ne m'abandonnerait aucune nuit ; et il conclut de là que les âmes des morts ne s'occupent pas des affaires des vivants. Or, elles pourraient y prendre part, si elles sortaient de leur séjour. Elles n'en sortent donc pas.

1 Ce qui est incontestable, sur tout depuis la décision de Benoît XI et cette définition du concile de Florence : Definimus illorum animas qui post baptismum susceptum, nullam omnio peccati maculam incurrerunt ; illas etiam quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, sunt purgatæ, in cælum mox recipi. †

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin, comme on le voit par ce qui suit, parle selon le cours commun de la nature. — Cependant il ne s'ensuit pas de ce que les morts peuvent apparaître aux vivants comme ils veulent, qu'ils se montrent autant de fois que le veulent ceux qui vivent sur la terre ; parce que ceux qui sont séparés de leur corps se conforment absolument à la volonté de Dieu de telle sorte qu'ils ne leur est permis que ce qui leur paraît convenable d'après la disposition divine ; ou bien ils sont tellement accablés de peines qu'ils gémissent sur leur misère plutôt que de songer à se manifester aux autres.

Objection N°2.

Le Psalmiste dit (Ps. 26, 4) : Pour que j'habite dans la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, et Job s'écrie (7, 9) : Celui qui sera descendu aux enfers n'en remontera pas. Donc les bons aussi bien que les méchants ne sortent pas de leurs demeures.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces passages signifient que personne ne sort du paradis ou de l'enfer absolument, et ils ne prouvent pas qu'on n'en sorte pas pour un temps.

Objection N°3.

Après la mort, comme nous l'avons dit (art. préc.), on donne des demeures aux âmes pour les récompenser ou les punir. Or, après la mort ni les récompenses des saints ni les peines des damnés ne sont diminuées. Ils ne sortent donc pas de leurs demeures.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1, Réponse N°3), le lieu de l'âme sert à sa peine ou à sa récompense, suivant qu'elle est affectée d'un sentiment de joie ou de douleur, en raison de ce qu'elle est destinée à tel ou tel lieu. Cette joie ou cette douleur qui résulte de ce qu'elle est destinée à ces lieux subsiste dans l'âme, même quand elle est hors de ces lieux-là ; c'est ainsi que le pontife auquel on accorde comme un honneur de siéger à l'église dans une chaire, ne perd rien de sa gloire quand il quitte sa chaire, parce que, quoiqu'il n'y soit plus assis en acte, cependant ce lieu lui est destiné.

Mais c'est le contraire. Saint Jérôme dit contre Vigilance quand il lui adresse ainsi la parole : Tu dis que les âmes des apôtres et des martyrs sont ou dans le sein d'Abraham, ou dans un lieu de rafraîchissement, ou sous l'autel de Dieu, et qu'ils ne peuvent être présents à leurs tombeaux, quand ils le veulent. Imposeras-tu donc ainsi des lois à Dieu ? Rendras-tu captifs les apôtres de manière qu'ils soient tenus sous une garde jusqu'au jour du jugement, et qu'ils n'existent pas avec leur Seigneur, eux dont il est écrit : Qu'ils suivent l'Agneau partout où il va ? Et si l'Agneau est partout, on doit croire que ceux qui sont avec lui sont aussi partout. Il est donc ridicule de dire que les âmes des morts ne sortent pas de leurs demeures.

Saint Jérôme fait encore cet argument (ibid.). Puisque le diable et les démons vont partout dans le monde entier, et se rendent partout présents avec une rapidité excessive, pourquoi les martyrs, après avoir répandu leur sang, seraient-ils renfermés dans l'arche sans pouvoir en sortir ? D'où l'on peut conclure non seulement à l'égard des bons, mais encore à l'égard des méchants, qu'ils sortent quelquefois de leurs demeures, puisqu'ils ne sont pas plus damnés que les démons qui vont partout.

On peut prouver la même chose par saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 36 et 40) lorsqu'il raconte d'une foule de morts qu'ils sont apparus à des vivants.

Conclusion.

Il ne peut pas se faire que les âmes sortent absolument du paradis ou de l'enfer, de manière que l'un ou l'autre cessent d'être leur lieu ; mais elles peuvent en sortir pour un temps.

Il faut répondre qu'on peut entendre que quelqu'un sort de l'enfer ou du paradis de deux manières :

1. De façon qu'il en sorte absolument et que le paradis ou l'enfer ne soient plus leur lieu. En ce sens aucun de ceux qui ont été finalement envoyés dans l'enfer ou le paradis ne peut en sortir, comme nous le dirons (quest. 71, art. 5, Réponse N°5).
2. On peut entendre que les âmes en sortent pour un temps, et alors il faut distinguer ce qui leur convient selon la loi de nature, et ce qui leur convient selon l'ordre de la providence divine.

Car, comme le dit saint Augustin (in lib. De cura pro mort. agenda, chap. 16, int. princ et med.), les limites des choses humaines sont autres que les signes des vertus divines, et les choses qui se font naturellement sont autres que celles qui se font par miracle. Ainsi selon l'ordre naturel les âmes séparées renfermées dans leurs propres demeures sont absolument séparées de la société des vivants. Car selon le cours de la nature les hommes qui vivent dans une chair mortelle ne sont pas immédiatement unis aux substances séparées, puisque toute leur connaissance vient des sens, et il ne conviendrait pas que les âmes séparées sortissent de leurs demeures, sinon pour s'occuper des affaires des vivants. Mais d'après la disposition de la divine providence quelquefois les âmes séparées quittent leurs demeures et se présentent à la vue des hommes, comme le raconte saint Augustin (ibid.) du martyr saint Félix qui se montra visiblement aux habitants de Nole, lorsqu'ils étaient assiégés par les barbares. Et l'on peut croire aussi que quelquefois il est permis aux damnés de se montrer aux vivants pour les instruire et les effrayer, ou pour demander leurs suffrages, quand il s'agit de ceux qui sont retenus dans le purgatoire, comme on le voit par une multitude de récits que fait saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 36, 40 et 55). Mais il y a cette différence entre les saints et les damnés, c'est que les saints peuvent se montrer aux vivants quand ils le veulent, tandis qu'il n'en est pas de même pour les damnés. Car comme les saints qui vivent sur la terre reçoivent par les dons de la grâce gratuitement donnée le pouvoir de faire des guérisons et des prodiges qu'ils n'opèrent merveilleusement que par la vertu divine, tandis que ces prodiges ne peuvent être faits par d'autres personnes privées de ce don ; de même il ne répugne pas que la vertu de la gloire donne à l'âme des saints une puissance par laquelle ils puissent se montrer par miracle aux vivants, quand ils le veulent ; ce que les autres ne peuvent à moins qu'ils n'en aient reçu la permission.

À l'égard des choses que l'on objecte dans le sens contraire, nous devons aussi faire une réponse.

Il faut répondre au premier de ces arguments, que saint Jérôme parle des apôtres et des martyrs selon l'avantage qu'ils retirent de la puissance de la gloire, et non selon ce qui leur convient d'après ce qui est dû à la nature. Quant à ce qu'il dit qu'ils sont partout on ne doit pas l'entendre comme s'ils étaient simultanément en plusieurs lieux, ou partout, mais parce qu'ils peuvent être où ils veulent.

Il faut répondre au second, qu'il n'en est pas de même des démons et des anges, des âmes des saints et des damnés. Car les anges bons ou mauvais ont pour office d'être avec les hommes soit pour les garder, soit pour les tenter ; ce qui ne peut se dire des âmes des hommes. Mais, cependant selon la puissance de la gloire il convient aux âmes des saints de pouvoir être où elles veulent. Et c'est ce qu'a voulu dire saint Jérôme.

Il faut répondre au troisième, que, quoique quelquefois les âmes des saints ou des damnés soient présentes où elles apparaissent, il ne faut cependant pas croire que cela arrive toujours. Car quelquefois ces apparitions ont lieu dans le sommeil, ou dans la veille, par l'opération des bons ou des mauvais esprits ; pour instruire ou pour tromper les vivants ; comme les hommes vivants se montrent aussi quelquefois aux autres, et leur disent en songe beaucoup de choses, quoique

cependant il soit constant qu'ils ne sont pas présents, comme le prouve saint Augustin par une multitude d'exemples (in lib. De cura pro mort. chap. 11 et 12).

Article 4 : Le limbe de l'enfer est-il la même chose que le sein d'Abraham ?

69

Objection N°1.

Il semble que le limbe de l'enfer ne soit pas la même chose que le sein d'Abraham. Car, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 33, sub fin.) : Je n'ai pas encore trouvé que l'Écriture ait pris en bonne part les enfers dans quelque endroit. Or, le sein d'Abraham est pris en bien, comme l'ajoute le même docteur en disant (ibid.) : Je ne sache pas qu'on puisse entendre dire qu'on ne doit pas prendre en bien le sein d'Abraham, et ce repos où le pauvre qui était saint fur porté par les anges. Le sein d'Abraham n'est donc pas la même chose que le limbe de l'enfer.

Réponse à l'objection N°1 :

Par rapport à ce qu'il avait de bon l'état des saints patriarches était appelé le sein d'Abraham ; mais par rapport à ce qu'il avait de défectueux on lui donnait le nom d'enfer. Par conséquent le sein d'Abraham n'est pas pris en mauvaise part, ni l'enfer en bonne part, quoique ces deux choses soient unies d'une certaine manière.

Objection N°2.

Ceux qui sont dans l'enfer ne voient pas Dieu. Or, on voit Dieu dans le sein d'Abraham, comme cela est évident d'après ces paroles de saint Augustin (Conf. liv. 9, chap. 3 à med.), qui dit en parlant de Nébridius : Quel que soit ce que l'on appelle le sein d'Abraham, mon cher Nébridius y vit. Et plus loin : il ne prête plus l'oreille à mes paroles, mais il applique sa bouche spirituelle à votre eau sacrée, et il satisfait, autant qu'il peut, la soif brûlante qu'il avait de la sagesse, jouissant d'une félicité sans bornes. Donc le sein d'Abraham n'est pas la même chose que le limbe de l'enfer.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme on appelait le repos des saints avant l'avènement du Christ le sein d'Abraham ; de même on l'appelle ainsi depuis, mais dans un sens différent. Car comme avant l'avènement du Christ les repos des saints était joint à une certaine imperfection, on l'appelait tout à la fois entier et le sein d'Abraham. Par conséquent on n'y voyait pas Dieu. Mais parce que depuis l'avènement du Christ le repos des saints est complet puisqu'ils voient Dieu, ce repos est appelé le sein d'Abraham et ne reçoit d'aucune manière le nom d'enfer. C'est dans le sein d'Abraham que l'Église demande que les fidèles soient réunis.

Objection N°3.

L'Église ne prie pas pour quelqu'un afin qu'on l'emmène dans l'enfer. Or, elle demande que les anges portent les âmes des morts dans le sein d'Abraham. Il semble donc que le sein d'Abraham ne soit pas la même chose que le limbe.

Réponse à l'objection N°3 :

C'est aussi de la sorte qu'il faut entendre une glose (ord. Bedæ) sur ces paroles de l'Évangile (Luc, 16, 22) : Or il arriva que le mendiant mourut, qui dit : que le sein d'Abraham est le repos des pauvres bienheureux qui possèdent le royaume des cieux.

Mais c'est le contraire. On appelle le sein d'Abraham le lieu où fut conduit le Lazare qui mendiait. Or, il fut conduit dans l'enfer ; parce que, comme le dit la glose (ord. Greg. liv. 20 Mor. chap. 25) sur ces paroles de Job (30, 23) : Où est marquée la maison de tous les vivants, l'enfer était la demeure de tous ceux qui ont vécu avant l'arrivée du Christ. Le sein d'Abraham est donc la même chose que le limbe.

Jacob dit à ses enfants : (Gen. 42, 38) : Vous accablerez ma vieillesse d'une douleur qui me conduira dans les enfers. Il savait donc qu'après sa mort il devait aller dans les enfers. Donc pour la même raison Abraham y a été aussi amené après sa mort, et par conséquent le sein d'Abraham paraît être une partie de l'enfer.

Conclusion.

Parce que les âmes des saints, avant l'avènement du Christ, jouissaient du repos par l'exemption de la peine, on a appelé limbe le sein d'Abraham, qui fut le premier type des croyants ; mais en raison de ce qu'elles n'avaient pas le repos qu'elles désiraient on lui donna le nom d'enfer.

Il faut répondre que les âmes des hommes ne peuvent parvenir au repos après la mort que par le mérite de la foi ; parce qu'il faut croire pour s'approcher de Dieu, selon l'expression de saint Paul (Héb. 11, 6). Or, le premier modèle de la foi a été donné aux hommes dans Abraham qui s'est séparé le premier de l'assemblée des infidèles, et qui a reçu le signe spécial de la foi. C'est pour cela que ce repos que les hommes trouvent après leur mort est appelé le sein d'Abraham, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 34). Mais les âmes des saints n'ont pas à toutes les réponses joui du même repos après leur mort. Car après l'avènement du Christ elles ont eu un repos complet en jouissant de la vision de Dieu, tandis qu'auparavant elles avaient le repos qui résulte de la cessation du désir quand on a obtenu sa fin. C'est pourquoi on peut considérer l'état des saints avant l'avènement du Christ selon le repos qu'il supposait, et alors on l'appelle le sein d'Abraham ; on peut aussi le considérer par rapport à ce qu'il lui manquait à cet égard, et dans ce sens on l'appelle le limbe de l'enfer. Ainsi avant l'avènement du Christ le limbe de l'enfer et le sein d'Abraham ont donc été la même chose par accident et non absolument. C'est pour cette raison que rien n'empêche que depuis l'avènement du Christ le sein d'Abraham existe, et qu'il soit absolument différent du limbe : parce que les choses qui sont unes par accident peuvent être séparées.

Article 5 : Le limbe est-il la même chose que l'enfer des damnés ?

69

Objection N°1.

Il semble que le limbe de l'enfer soit la même chose que l'enfer des damnés. Car on dit que le Christ a mordu et déchiré l'enfer et qu'il ne l'a pas absorbé, parce qu'il en a retiré quelques âmes, mais qu'il ne les a pas toutes affranchies. Or, on ne dirait pas qu'il a mordu l'enfer, si ceux qu'il a délivrés n'avaient pas fait partie de la multitude qui y est renfermée. Puisque ceux qu'il a délivrés étaient renfermés dans le limbe de l'enfer, les mêmes individus se trouvaient donc dans le limbe et l'enfer, et par conséquent le limbe est la même chose que l'enfer ou il est en une partie.

Réponse à l'objection N°1 :

Suivant que l'enfer et le limbe sont une même chose quant à la situation, on dit que le Christ a déchiré l'enfer et qu'il y est descendu, lorsqu'il a fait sortir des limbes en y descendant les saints qui y étaient renfermés.

Objection N°2.

On dit dans le symbole que le Christ est descendu aux enfers. Or, il n'est descendu qu'au limbe des patriarches. Donc ce limbe est la même chose que l'enfer.

Objection N°3.

Job dit (17, 16) : Tout ce qui est à moi descendra dans l'enfer le plus profond. Or, Job est descendu au limbe, puisqu'il était saint et juste. Le limbe est donc la même chose que l'enfer le plus profond.

Réponse à l'objection N°3 :

Job n'est pas descendu dans l'enfer des damnés, mais au limbe des patriarches. Il est dit que ce lieu est très profond, non par rapport aux lieux des supplices, mais comparativement aux autres lieux, selon qu'on comprend sous la même expression tout lieu d'affliction. — Ou bien il faut répondre comme saint Augustin (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 33 ad fin.) qui dit de Jacob : que quand il adressa ces paroles à ses enfants : Vous conduirez ma vieillesse dans les enfers en l'accablant de tristesse, il semble avoir craint que sa tristesse excessive ne le troublât tellement qu'au lieu d'aller jouir du repos des bienheureux, il ne descendit dans les enfers des pécheurs[1]. On peut aussi expliquer de même les paroles de Job en les considérant plutôt comme des paroles de crainte que comme des expressions affirmatives[2].

Mais c'est le contraire. Dans l'enfer il n'y a pas de rédemption, d'après ce que chante l'Église dans l'office des morts. Or, les saints de l'ancienne loi ont été rachetés des limbes. Donc le limbe n'est pas la même chose que l'enfer.

Saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 33): Je ne vois pas comment nous croyons que ce repos que Lazare a reçu est dans les enfers. Or, l'âme de Lazare est descendue aux limbes. Donc le limbe n'est pas la même chose que l'enfer.

Conclusion.

Le limbe diffère de l'enfer des damnés quant à la qualité du lieu ; mais quant à la situation, ce sont des lieux continus, sinon que le limbe des saints de l'ancienne loi était la partie supérieure de l'enfer.

Il faut répondre qu'on peut distinguer de deux manières les demeures des âmes après la mort. On peut les distinguer d'après la situation ou la qualité des lieux, c'est-à-dire selon que les âmes sont récompensées ou punies en certains lieux. Si donc on considère le limbe des patriarches et l'enfer selon cette qualité des lieux, dans ce cas il n'est pas douteux qu'ils soient distincts ; soit parce que dans l'enfer on éprouve une peine sensible qui n'existait pas dans les limbes des patriarches ; soit parce que dans l'enfer la peine est éternelle, tandis que dans les limbes les saints n'y étaient retenus que pour un temps. Mais si on les considère quant à la situation du lieu, alors il est probable que c'est le même lieu continu qui forme l'enfer et le limbe ; de telle sorte cependant qu'on donne le nom de limbe à la partie supérieure de l'enfer. Car ceux qui sont dans l'enfer subissent des châtiments différents selon la diversité de leurs fautes. C'est pourquoi selon que les damnés sont coupables de fautes plus graves, ils ont dans l'enfer une place plus obscure et plus profonde. Les saints de l'ancienne loi qui n'étaient coupables d'aucune faute ont donc occupé un lieu moins ténébreux et plus élevé que tous ceux qui devaient être punis.

---

1 Saint Augustin s'exprime disputativè plutôt qu'affirmativè. C'est pour cela qu'il dit au sujet de cet ouvrage dans son livre des Rétractations (liv. 2, chap. 24) : Quod plura fuerint quæsita quàm inventa, et eorum quæ inventa sunt, pauciora firmata ; cætera verò ita posita velut adhuc requirenda sint. †

2 Nicolaï traite ici du purgatoire ; mais cette question ayant été omise par les auteurs du Supplément, nous avons mieux aimé la renvoyer à la fin du volume, sous forme d'appendice, pour ne pas troubler les sens des questions suivis dans tous les indices. †

La réponse à la seconde objection est donc évidente.

Article 6 : Le limbe des enfants est-il le même que celui des saints de l'ancienne loi ?

69

Objection N°1.

Il semble que le limbe des enfants soit le même que le limbe des saints de l'ancienne loi. Car la peine doit répondre à la faute. Or, les patriarches étaient retenus dans le limbe pour la même faute que les enfants, c'est-à-dire pour la faute originelle. Ils doivent donc avoir les uns et les autres le même lieu de peines.

Réponse à l'objection N°1 :

Les anciens Pères et les enfants n'avaient pas la faute originelle de la même manière. Car dans les patriarches la faute originelle avait été expiée selon qu'elle souille la personne, mais il restait un empêchement du côté de la nature, pour laquelle il n'avait pas été pleinement satisfait. Mais dans les enfants il y a un empêchement et du côté de la nature et du côté de la personne. C'est pour cela qu'on assigne des lieux différents aux enfants et aux anciens patriarches.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Enchir. chap. 93) : La peine la plus douce est celle des enfants qui meurent seulement avec le péché originel. Or, aucune peine n'est plus douce que celle des saints de l'ancienne loi. Ils avaient donc les uns et les autres le même lieu de supplice.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin parle des peines qui sont dues à quelqu'un en raison de sa personne ; et la plus douce de ces peines c'est celle que méritent ceux qui n'ont que le péché originel. Mais la peine de ceux qui ne sont pas empêchés d'arriver à la gloire par un défaut personnel, mais seulement par un défaut de nature, est plus douce encore, car elle n'est autre chose que le délai de leur gloire.

Mais c'est le contraire. Comme le péché actuel mérite une peinte temporelle dans le purgatoire et une peine éternelle dans l'enfer ; de même le péché originel mériterait une peinte temporelle dans le limbe des patriarches et une peine éternelle dans le limbe des enfants. Si donc l'enfer et le purgatoire sont pas une même chose, il semble que le limbe des enfants et le limbe des patriarches ne soient pas le même non plus.

Conclusion.

Puisque les enfants qui sont dans les limbes n'ont pas l'espérance qu'avaient les patriarches d'arriver à la vie bienheureuse, leur limbe diffère de celui de ces derniers pour la nature de la récompense et de la peine, mais non sous le rapport de la situation, seulement on croit que le repos des saints de l'ancienne loi était dans un lieu plus élevé.

Il faut répondre que le limbe des anciens Pères et le limbe des enfants diffèrent sans aucun doute selon la nature de la récompense ou de la peine. Car les enfants n'ont pas l'espérance de la vie bienheureuse comme l'avaient dans le limbe des anciens patriarches en qui brillait avec éclat la lumière de la foi et de la grâce. Mais par rapport à la situation on croit avec probabilité que le lieu des uns et des autres fut le même ; sinon que le limbe des anciens Pères était dans un lieu supérieur au limbe des enfants, comme nous l'avons dit au sujet du limbe et de l'enfer (art. préc.).

Article 7 : Doit-on distinguer un aussi grand nombre de demeures différentes ?

69

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas distinguer autant de demeures différentes. Car comme les âmes doivent avoir une demeure en raison de leur péché après leur mort, de même elles doivent aussi en avoir une en raison de leur mérite. Or, on ne leur doit qu'une demeure en raison de leur mérite, c'est le paradis. Donc on ne leur doit non plus qu'une demeure en raison de leurs péchés, et c'est l'enfer.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bien n'arrive que d'une manière, mais le mal se fait de beaucoup de façons, comme le disent saint Denis (De div. nom. chap. 4) et Aristote (Eth. liv. 2, chap. 6). Et c'est pour cela qu'il ne répugne pas que le lieu des récompenses soit unique, tandis que les lieux des peines sont multiples.

Objection N°2.

Les demeures sont assignées aux âmes après la mort, en raison de leurs mérites ou démérites. Or, il n'y a qu'un lieu où elles méritent ou déméritent. Donc on ne doit leur assigner qu'un seul lieu de retraite après la mort.

Réponse à l'objection N°2 :

L'état du mérite et du démérite est un, puisqu'il appartient au même de pouvoir mériter et démériter. C'est pourquoi on ne doit convenablement à tous qu'un seul lieu. Mais les états de ceux qui sont traités selon leurs mérites sont différents, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Les lieux des peines doivent répondre aux fautes elles-mêmes. Or, il n'y a que trois genres de fautes, le péché originel, le péché véniel et le péché mortel. Il ne doit donc y avoir que trois demeures pénales.

Réponse à l'objection N°3 :

On peut être puni pour le péché originel de deux manières, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article et art. préc. Réponse N°1), soit en raison de la personne soit en raison de la nature seulement, et c'est pour cela qu'il y a deux sortes de limbes qui répondent à cette faute.

Objection N°4.

Mais au contraire. Il semble qu'il doive y avoir beaucoup plus de demeures qu'on en assigne. Car cet air ténébreux est la prison des démons, comme le dit saint Pierre (2 Pierre, chap. 2), et cependant on le compte pas parmi les cinq lieux que quelques auteurs assignent. Il y a donc plus de cinq lieux de retraite différentes.

Réponse à l'objection N°4 :

Cet air nébuleux n'est pas assigné aux démons uniquement comme le lieu où ils reçoivent ce qu'ils ont mérité, mais comme le lieu qui convient à leur office, selon qu'ils sont chargés de nous tenter. C'est pour cela qu'on ne le compte pas parmi les demeures dont il s'agit maintenant. Car on leur assigne pour demeure le feu de l'enfer, comme on le voit (Matth. chap. 25).

Objection N°5.

Le paradis terrestre est autre que le paradis céleste. Or, il y en a qui après cette vie ont été transportés dans le paradis terrestre, comme on le dit d'Hénoch et d'Élie. Par conséquent puisque le paradis terrestre n'est pas compté parmi les cinq demeures des âmes, il semble qu'il y en ait un plus grand nombre.

Réponse à l'objection N°5 :

Le paradis terrestre appartient plus à l'état de l'homme voyageur qu'à l'état de celui qui reçoit ce qu'il mérite. C'est pour ce motif qu'on ne le compte pas parmi les demeures dont il s'agit ici.

Objection N°6.

Il doit y avoir un lieu pénal qui répondre à chaque état des pécheurs. Or, si l'on vient à mourir dans le péché originel avec un seul péché véniel, aucune des demeures assignées ne conviendra à celui qui sera dans cet état. Car il est certain qu'il n'irait pas dans le paradis, puisqu'il n'aurait pas la grâce et que pour la même raison il n'irait pas dans le limbe des anciens pères. Il n'irait pas non plus dans le limbe des enfants, puisqu'il n'y a pas dans ce limbe la peine sensible qui lui est due, en raison de son péché véniel. Il ne pourrait être également dans le purgatoire, puisque là il n'y a qu'une peine temporelle et qu'il mérite une peine perpétuelle. Enfin il ne pourrait être dans l'enfer des damnés, parce qu'il n'a pas de péché mortel actuel. Il faut donc lui assigner un sixième lieu.

Réponse à l'objection N°6 :

Cette hypothèse est impossible[1]. Si cependant cela était possible, celui qui mourrait ainsi serait puni éternellement dans l'enfer. Car si le péché véniel est temporellement puni dans le purgatoire, cela lui arrive en raison de ce qu'il est joint à la grâce. Par conséquent s'il est joint au péché mortel qui existe sans la grâce, il sera puni de la peine éternelle dans l'enfer. Et parce que celui qui meurt avec le péché originel a le péché véniel sans la grâce, il ne répugne pas qu'il soit placé dans un lieu pour y être puni éternellement.

Objection N°7.

L'étendue des peines et des récompenses varie selon la diversité des fautes et des mérites. Or, il y a des degrés infinis de mérites et de fautes. On doit donc distinguer une infinité de demeures dans lesquelles les âmes soient punies ou récompensées après la mort.

Réponse à l'objection N°7 :

La diversité des degrés dans les peines ou les récompenses ne change pas l'état d'après la diversité duquel on distingue les demeures, et c'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Objection N°8.

Les âmes sont quelquefois punies dans les lieux où elles ont péché, comme on le voit dans saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 30 à 32 et 40). Or, elles ont péché dans le lieu où nous habitons. Donc ce lieu doit être compté parmi les demeures des âmes et surtout puisqu'il y en a qui sont punis pour leurs péchés en ce monde, comme l'a dit le Maître des sentences (Sent. liv. 4, dist. 21).

Réponse à l'objection N°8 :

Quoique les âmes séparées soient quelquefois punies dans le lieu où nous habitons, cela ne se fait cependant pas parce que le lieu est proprement un lieu de peines ; mais cela se fait pour notre instruction, afin qu'en voyant leurs peines nous soyons éloignés de leurs fautes. — D'ailleurs que les âmes qui sont dans le corps soient punis ici-bas pour leurs péchés, cela ne fait rien à notre thèse,

1 Saint Thomas a démontré que le péché véniel ne pouvait pas exister dans quelqu'un avec le seul péché originel. (Cf. 1a 2æ, quest. 89, art. 5). †

parce que cette peine ne met pas l'homme hors de l'état de celui qui mérite ou de celui qui démérite au lieu qu'ici nous parlons des demeures qui sont dues à l'âme après l'état de mérite ou de démérite.

Objection N°9.

Comme ceux qui meurent en état de grâce ont des péchés véniels pour lesquels ils méritent une peine, de même ceux qui meurent dans le péché mortel ont des biens pour lesquels ils mériteraient une récompense. Or, on assigne à ceux qui meurent dans la grâce avec des péchés véniels un lieu où ils sont punis avant de recevoir leurs récompenses, et ce lieu est le purgatoire. Pour la même raison on doit donc, dans le sens contraire, assigner un lieu pour ceux qui meurent dans le péché mortel avec quelques bonnes œuvres.

Réponse à l'objection N°9 :

Le mal ne peut être pur sans un mélange de bien, comme le bien souverain existe sans aucun mélange de mal. C'est pourquoi ceux qui doivent être élevés à la béatitude qui est le souverain bien doivent être purs de tout mal. C'est pour ce motif qu'il faut qu'il y ait un lieu où les âmes se purifient si elles ne sortent pas de ce monde absolument purifiées. Mais ceux qui seront précipités dans l'enfer ne seront pas exempts de tout bien. C'est ce qui fait qu'il n'y a pas de parité, parce que ceux qui sont dans l'enfer peuvent recevoir la récompense de leurs biens, en tant que les bonnes œuvres passées servent à mitiger leurs peines.

Objection N°10.

Comme les anciens pères étaient empêchés de jouir pleinement de la gloire de l'âme avant l'avènement du Christ, de même les saints sont actuellement empêchés de jouir de la gloire du corps. Par conséquent comme on distingue la demeure des saints avant l'avènement du Christ de celle où ils sont reçus maintenant ; de même on doit aussi distinguer leur demeure actuelle de celles où ils seront reçus après la résurrection.

Réponse à l'objection N°10 :

La récompense essentielle consiste dans la gloire de l'âme ; au lieu que la gloire du corps, puisqu'elle vient de l'âme, consiste tout entière dans l'âme comme dans le principe qui en est la source. C'est pour cela que la privation de la gloire de l'âme change l'état, tandis qu'il n'en est pas de même de la privation de la gloire du corps. Et c'est ce qui fait que le même lieu, c'est-à-dire le ciel empyrée, est dû aux âmes saintes qui sont séparées de leurs corps et aux corps glorieux qui leur sont unis. Mais les anciens justes avant qu'ils eussent reçu la gloire de l'âme ne devaient pas être dans le même lieu que depuis qu'ils l'ont reçue.

Conclusion.

C'est avec raison qu'on compte cinq demeures pour les âmes délivrées de leurs corps, selon leurs divers états : le paradis, le limbe des anciens justes, le purgatoire, l'enfer et le limbe des enfants.

Il faut répondre que les demeures des âmes se distinguent d'après leurs divers états. L'âme unie à un corps mortel est en état de mériter ; mais délivrée du corps elle est en état d'être punie ou récompensée selon ses mérites. Ainsi après la mort elle est dans l'état de recevoir sa récompense finale, ou elle est dans un état où elle en est empêchée. Si elle est dans l'état de recevoir ce qui lui revient finalement, ce doit être de deux manières : ou par rapport au bien, et alors c'est le paradis, ou par rapport au mal, et alors en raison du péché actuel, tandis qu'en raison du péché originel c'est le limbe des enfants. Mais si elle est dans un état où elle est empêchée de recevoir ce qui lui revient finalement, ou c'est à cause d'un défaut personnel, et alors c'est le purgatoire dans lequel les âmes sont retenues par suite des péchés qu'elles ont commis, pour qu'elles n'obtiennent pas

immédiatement leur récompense ; ou c’est à cause du défaut de la nature, et alors c’est le limbe des anciens justes dans lequel ils étaient empêchés d’être arrivés à la gloire, à cause de la dette de la nature humaine qui ne pouvait encore être expiée.

69

QUESTION 70 : DE L'ÉTAT DE L'ÂME À SA SORTIE DU CORPS ET DE LA PEINE QUI LUI EST INFLIGÉE PAR LE FEU CORPOREL

Question 70 : De l'état de l'âme à sa sortie du corps et de la peine qui lui est infligée par le feu corporel.....182
Article 1 : Les puissances sensitives subsistent-elles dans l'âme séparée ?.....182
Article 2 : Les actes des puissances sensitives subsistent-elles dans l'âme séparée ?.....186
Article 3 : L'âme séparée peut-elle souffrir du feu corporel ?.....188

Nous devons ensuite nous occuper de l'état général de l'âme à sa sortie du corps et de la peine qui lui est infligée par le feu corporel.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Les puissances sensitives subsistent-elles dans l'âme séparée ?[1]
2. Les actes de ces puissances subsistent-ils en elle ?[2]
3. L'âme séparée peut-elle souffrir du feu corporel ?[3]

Article 1 : Les puissances sensitives subsistent-elles dans l'âme séparée ?

70

Objection N°1.

Il semble que les puissances sensitives subsistent dans l'âme séparée. Car saint Augustin dit (alius auctor, De spirit. et anim. chap. 15, circ. med.) : L'âme se sépare du corps en emportant tout avec elle, les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence, le concupiscible et l'irascible. Or, les sens et l'imagination, le concupiscible et l'irascible sont des puissances sensitives. Donc les puissances sensitives subsistent dans l'âme séparée.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Augustin doit s'entendre de ce que l'âme emporte avec elle quelques-unes de ses puissances en acte, comme l'intelligence et l'intellect, tandis qu'elle en emporte d'autres radicalement comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

1 Cette question a été traitée par saint Thomas dans la première partie de la somme (quest. 77, art. 8). Voyez cet article, où l'illustre docteur est plus précis et plus affirmatif. †

2 Pour plus de détails on peut voir sur cette même question ce que dit saint Thomas (in quæstionibus disputatis, quest. De anima, art. 19). †

3 Il n'est pas de foi que le feu de l'enfer soit un feu matériel de même nature que le nôtre, puisqu'il n'y a là-dessus aucune décision positive de l'Église ; cependant ce sentiment est le plus communément suivi par les Pères et les théologiens. Cf. Basil. orat. 23 ; Chrysost. hom. 44 in Matth. ; August. liv. 21 De civ. Dei, chap. 9 et 10 ; Greg. Liv. 4 Dialog. chap. 29 ; S. thomas, hic et 1a pars, quest. 64, art. 4, et Cont. Gent. liv. 4, chap. 90, et Opusc. 10, art. 4 ; Scot, Durand et tous les scolastiques. †

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Gennade, liv. De ecclesiast. dogmat. chap. 16) : Nous croyons que l'homme seul a une âme substantielle qui vit après qu'elle est séparée du corps et qu'elle conserve ses sens et la vivacité de son intelligence. L'âme séparée du corps a donc des puissances sensitives.

Réponse à l'objection N°2 :

Les sens que l'âme emporte avec elle ne sont pas ces sens extérieurs, mais les sens intérieurs[1], c'est-à-dire ceux qui appartiennent à la partie intellective ; parce que quelquefois on donne à l'intellect le nom de sens, comme on le voit dans saint Basile (hom. in princ. Proverb. int. med. et fin.) et Aristote (Eth. liv. 6, chap. 11). ou bien si on l'entend des sens extérieurs, on doit faire la même réponse qu'au premier.

Objection N°3.

Les puissances de l'âme existent essentiellement en elle, comme quelques-uns le disent, ou elles en sont au moins des propriétés naturelles. Or, ce qui existe essentiellement dans une chose ne peut en être séparé et un sujet ne peut perdre ses propriétés naturelles. Il est donc impossible que l'âme séparée du corps perde quelques-unes de ses puissances.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.), les puissances sensitives ne se rapportent pas à l'âme comme les passions naturelles à leur sujet, mais comme elles se rapportent à leur origine. Par conséquent cette raison n'est pas concluante.

Objection N°4.

Un tout auquel il manque quelques-unes de ses parties n'est pas entier. Or, on dit que les puissances de l'âme sont ses parties. Si donc l'âme perd quelques-unes de ses puissances après la mort, elle ne sera plus entière ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°4 :

Les puissances de l'âme ne sont pas appelées des parties intégrantes, mais des parties potentielles. Or, la nature de ces touts est telle que la vertu totale du tout consiste dans l'une des parties parfaitement, mais dans les autres partiellement. C'est ainsi que dans l'homme, la vertu de l'âme consiste parfaitement dans la partie intellectuelle, au lieu qu'elle consiste dans les autres partiellement. Par conséquent puisque les facultés de la partie intellectuelle subsistent dans l'âme séparée, elle restera entière sans être diminuée, quoique les puissances sensitives ne subsistent plus en acte ; comme la puissance du roi n'est pas affaiblie après la mort du chef qui participait à sa puissance.

Objection N°5.

Les puissances de l'âme coopèrent plus au mérite que le corps ; puisque le corps n'est qu'un instrument de l'acte, tandis que les puissances en sont les principes. Or, il est nécessaire que le corps soit récompensé simultanément avec l'âme, parce qu'il coopérait à ses mérites. Donc à plus forte raison est-il nécessaire que les puissances de l'âme soient simultanément récompensées avec elle, et par conséquent l'âme séparée ne les perd pas.

Réponse à l'objection N°5 :

Le corps coopère au mérite, comme étant une partie essentielle de l'homme qui mérite. Mais les puissances sensitives ne coopèrent pas de la sorte, puisqu'elles sont du genre des accidents.

1 Par sens intérieurs les péripatéticiens entendaient le sens commun, l'imagination, l'estimative ou la raison particulière, et la mémoire. †

Objection N°6.

Si l'âme, lorsqu'elle se sépare du corps, perd la puissance sensitive, il faut que cette puissance soit anéantie. Car on n peut dire qu'elle se résout en une matière quelconque, puisqu'elle n'a pas de matière qui fasse partie d'elle-même. Or, ce qui est absolument anéanti, ne se reproduit plus le même numériquement. Par conséquent, l'âme n'aura pas à la résurrection la même puissance sensitive numériquement. Et parce que d'après Aristote (De anima, liv. 2, text. 9) ce que l'âme est au corps, les puissances de l'âme le sont aux parties du corps, comme la vue à l'œil ; si l'âme qui reviendra dans le corps n'était pas la même numériquement, l'homme ne serait pas le même numériquement. Donc pour la même raison l'œil ne serait pas le même numériquement, si la puissance visuelle n'était pas numériquement la même. Pour une raison semblable aucune partie ne ressusciterait la même numériquement, et par conséquent l'homme tout entier ne serait pas numériquement le même. Il ne peut donc pas se faire que l'âme séparée perde ses puissances sensitives.

Réponse à l'objection N°6 :

Les puissances sensitives de l'âme ne sont appelées les actes des organes, comme étant leurs formes essentielles, qu'en raison de l'âme à laquelle elles appartiennent ; mais elles sont leurs actes selon qu'elles les perfectionnent, par rapport à leurs propres opérations, comme la chaleur est l'acte du feu qu'elle perfectionne pour échauffer. Ainsi comme le feu resterait le même numériquement, quand même il y aurait en lui numériquement une autre chaleur[1], pareillement les organes seront aussi les mêmes numériquement, quoique les puissances ne soient pas numériquement les mêmes.

Objection N°7.

Si les puissances sensitives étaient corrompues lorsque le corps l'est il faudrait qu'elles s'affaiblissent, lorsque le corps s'affaiblit. Or, il n'en est pas ainsi ; car, comme le dit Aristote (De anima, liv. 1, text. 56) : Si un vieillard reçoit l'œil d'un jeune homme, il verra certainement comme un jeune homme. Donc les puissances sensitives ne se perdent pas lorsque le corps se corrompt.

Réponse à l'objection N°7 :

Aristote parle en cet endroit de ces puissances selon qu'elles se consistent radicalement dans l'âme, ce qui est évident d'après ce qu'il dit, que la vieillesse ne vient pas de quelque modification de l'âme, mais de la modification du corps dans lequel elle existe ; car les puissances de l'âme ne sont ni affaiblies ni détruites à cause du corps.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Gennade, liv. De eccles. dogm. chap. 19) : que l'homme ne se compose que de deux substances, de l'âme et du corps ; de l'âme avec sa raison et du corps avec ses sens. Les puissances sensitives appartiennent donc aux corps et par conséquent elles ne subsistent plus dans l'âme après que le corps a été dissous.

Aristote dit en parlant de la séparation de l'âme (Met. liv. 12, text. 17) : S'il reste quelque chose en dernier lieu, il faut faire, à ce sujet des recherches, car cela n'est pas impossible sous certain rapport, par exemple, si on ne comprend pas sous cette disposition l'âme tout entière, mais l'intellect ; car l'âme tout entière ce serait peut-être impossible. Il semble d'après cela que l'âme tout entière ne soit pas séparée du corps, mais qu'il n'y ait que les puissances intellectuelles de l'âme, et que par conséquent il n'en soit pas de même des puissances sensitives ou végétatives.

Le Philosophe dit encore en parlant de l'intellect (De an. liv. 2, text. 21 et 22) : Il n'y a que lui qui puisse être isolé du reste, comme l'éternel s'isole du périssable ; quant aux autres parties de l'âme, il est évident qu'elles ne sont pas séparables, ainsi que quelques-uns le disent. Les puissances sensitives ne subsistent donc dans l'âme séparée.

1 Comme on le voit à l'égard du froid de l'eau qui ne revient pas le même numériquement, après que l'eau a été échauffée, quoique l'eau reste la même numériquement. †

Conclusion.

Les puissances sensitives et les autres puissances semblables qui dépendent du corps ne subsistent pas absolument dans l'âme séparée, mais elles y subsistent seulement selon l'origine, c'est-à-dire à la manière dont les effets des principes subsistent dans les principes eux-mêmes.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a plusieurs opinions différentes. En effet il y en a qui, supposant que toutes les puissances sont dans l'âme à la manière dont la couleur est dans le corps, disent que l'âme séparée du corps emporte avec elle toutes ses puissances. Car si l'une d'elles lui manquait, il faudrait que l'âme fut changée selon ses propriétés naturelles qui ne peuvent varier tant que le sujet subsiste. Mais cette opinion est fausse. Car puisque la puissance est ce qui fait que nous pouvons faire quelque chose ou pâtir et puisque c'est au même qu'il appartient d'agir et de pouvoir agir, il faut que la puissance appartienne à celui qui agit ou qui pâtit comme sujet. D'où Aristote dit au commencement de son livre (De somno et vigilia) que l'acte appartient au principe auquel se rapporte la puissance. Or, nous voyons évidemment que certaines opérations dont les puissances dont l'âme sont le principe, n'appartiennent pas à l'âme, à proprement parler, mais à l'homme ; parce qu'elles ne s'accomplissent que par l'intermédiaire du corps, comme voir, entendre, etc. Il faut donc que ces puissances appartiennent à l'homme, comme à leur sujet, et à l'âme comme au principe qui les détermine, selon que la forme est le principe des propriétés de l'être composé. Mais il y a des opérations que l'âme exerce sans organe corporel, comme comprendre, contempler et vouloir. Par conséquent puisque ces actions propres à l'âme, les puissances qui en sont les principes appartiendront à l'âme non seulement comme leur principe, mais encore comme leur sujet. Et parce qu'il faut que tant que le sujet propre subsiste, ses passions propres subsistent aussi, et que du moment qu'il tombe elles doivent aussi disparaître ; il s'ensuit nécessairement que ces puissances qui ne font pas usage d'un organe corporel dans leur action, subsistent dans l'âme séparée ; tandis que celles qui se servent de l'organe corporel, s'évanouissent aussitôt que le corps n'existe plus. Et telles sont toutes les puissances qui appartiennent à l'âme sensible et végétative. C'est pour cela qu'il y en a qui distinguent les puissances de l'âme sensible. Car ils disent qu'il y en a deux sortes : les unes qui sont les actes des organes et qui découlent de l'âme sur le corps ; celles-là s'éteignent avec le corps ; les autres qui sont les sources de celles qui existent dans l'âme, parce que c'est par elle que l'âme anime le corps pour qu'il voie et entende. Ces puissances originelles subsistent dans l'âme séparée. Mais ce sentiment ne paraît pas convenable. Car l'âme par son essence, sans l'intermédiaire d'aucune autre puissance, est la source de ces puissances qui sont les actes des organes, comme toute forme, par là même qu'elle détermine la matière par son essence, est l'origine des propriétés qui résultent naturellement de l'être composé. Car s'il fallait supposer dans l'âme d'autres puissances, par l'intermédiaire desquelles les puissances qui perfectionnent les organes découleraient de l'essence de l'âme, pour la même raison il faudrait admettre d'autres puissances par l'intermédiaire desquelles ces puissances moyennes découleraient de l'essence de l'âme et ainsi indéfiniment. Car si on s'arrête quelque part il vaut mieux que ce soit dès le début. — C'est pourquoi d'autres disent que les puissances sensitives et les autres puissances semblables ne subsistent dans l'âme séparée que sous un rapport, c'est-à-dire comme dans leur racine, à la manière dont les choses qui naissent des principes sont dans leurs principes. Car dans l'âme séparée subsiste la vertu ou l'énergie nécessaire pour mettre de nouveau en jeu ces puissances, si elle était de nouveau unie au corps ; il n'est pas nécessaire que cette efficacité soit quelque chose de surajouté à l'essence même de l'âme, comme nous l'avons dit, et cette opinion paraît la plus raisonnable[1].

1 Saint Thomas s'exprime ici avec la modestie et la réserve que lui imposait alors sa jeunesse ; mais dans la Somme il ne craint pas d'affirmer positivement que les sentiments contraires sont des erreurs. †

Article 2 : Les actes des puissances sensitives subsistent-elles dans l'âme séparée ?

70

Objection N°1.

Il semble des puissances sensitives subsistent dans l'âme séparée. Car saint Augustin dit (alius auctor in lib. De spir. et anima, chap. 15) : L'âme qui quitte le corps éprouve, selon ses mérites, du plaisir ou de la douleur dans l'imagination, le concupiscible et l'irascible. Or, l'imagination, le concupiscible et l'irascible sont des puissances sensitives. Donc l'âme séparée sera affectée selon ses puissances sensitives, et elle sera ainsi en acte par rapport à elle.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y en a qui disent que ce livre n'est pas de saint Augustin. Car on l'attribue à un cistercien qui l'a compilé d'après les ouvrages de saint Augustin et qui y a ajouté du sien. Par conséquent ce qui s'y trouve ne doit pas faire autorité. — Si cependant on l'admet, on doit répondre qu'il ne faut pas entendre que l'âme séparée est affectée par l'imagination et les autres puissances semblables, comme si cette affection était l'acte de ses puissances ; mais cela signifie que par suite des choses que l'âme a faites dans le corps, par l'imagination et par les autres puissances de cette nature, elle est affectée en bien ou en mal dans l'autre vie ; de telle sorte que l'on ne se représente pas l'imagination et ces puissances inférieures comme produisant cette affection, mais comme ayant produit le mérite ou le démérite qui en est la cause, pendant que l'âme était dans le corps.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Sup. gen. ad litt. liv. 12, chap. 24) que le corps ne sent pas, mais que l'âme sent au moyen du corps ; et plus loin : que l'âme ne sent pas certaines choses par le moyen du corps, mais sans le corps. Or, ce qui convient à l'âme sans le corps, peut exister dans l'âme séparée du corps. Donc l'âme pourra sentir en acte.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que l'âme sent au moyen du corps, non comme si l'acte de sentir appartenait à l'âme en elle-même, mais parce qu'il appartient à tout l'être composé en raison de l'âme, d'après cette manière de parler qui nous fait dire que la chaleur échauffe. — Quant à ce que saint Augustin ajoute, que l'âme sent certaines choses sans le corps, comme la crainte, on doit entendre qu'elle les sent sans le mouvement extérieur du corps qui arrive dans les actes des sens propres. Car la crainte et les autres passions semblables n'ont pas lieu sans un mouvement corporel. — Ou bien on peut que saint Augustin parle d'après le sentiment des platoniciens, qui croyaient qu'il en était ainsi, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Il appartient à la vision imaginaire qui existe dans la partie sensitive, de voir des images des corps, comme il arrive dans le sommeil. Or, il peut se faire que l'âme séparée voie les images des corps, comme cela arrive en songe. D'où saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 32) : Je ne vois pas pourquoi l'âme aurait l'image de son corps, lorsque le corps étant privé de ses sens, quoiqu'il ne soit pas encore absolument mort, on voit des choses comme en racontent aux vivants ceux qui reviennent de cet état, et pourquoi elle ne l'aurait pas après la mort lorsqu'elle sera absolument hors du corps. Car on ne peut concevoir que l'âme ait l'image du corps qu'autant qu'il la regarde. C'est pourquoi il dit auparavant au sujet de ceux qui sont privés de leurs sens, qu'ils portent une image de leur corps, par

laquelle ils peuvent être portés vers les lieux corporels, et éprouver par les images des sens, des choses telles que celles qu'ils voient. L'âme séparée peut donc passer à l'acte des puissances sensitives.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Augustin parle en cet endroit sous une forme dubitative, mais non d'une manière positive, comme il le fait d'ailleurs dans presque tout cet ouvrage. En effet il est évident que l'on ne peut pas faire le même raisonnement sur l'âme de celui qui dort, et sur l'âme séparée. Car l'âme de celui qui dort fait usage de l'organe de l'imagination, dans laquelle sont gravées les ressemblances des corps ; ce qu'on ne peut dire de l'âme séparée. — Ou bien il faut répondre que les ressemblances des choses sont dans l'âme, quant à la puissance sensitive et imaginative, et quant à la puissance intellective selon une abstraction plus ou moins grande de la matière et des conditions matérielles. La ressemblance, d'après saint Augustin, subsiste donc en ce que comme les ressemblances des choses corporelles sont d'une manière imaginative dans l'âme de celui qui dort ou qui rêve en extase ; de même elles sont d'une manière intellectuelle dans l'âme séparée, mais cela ne signifie pas qu'elles y sont imaginativement. [Q98-7] ;

Objection N°4.

La mémoire est une puissance de la partie sensitive, comme on le prouve (De mem. et reminisc. chap. 1, ant. med.). Or les âmes séparées se rappelleront en acte les choses qu'elles ont faites en ce monde. D'où il est dit au riche (Luc, 16, 25) : Souvenez-vous que vous avez reçu vos biens dans votre vie. L'âme séparée produira donc des actes de la puissance sensitive.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme nous l'avons dit (Sent. liv. 1, dist. 3, quest. 4, art. 1) la mémoire s'entend de deux manières. Quelquefois on la considère comme une puissance de la partie sensitive, c'est-à-dire, selon qu'elle se rapporte au temps passé. L'acte de la mémoire ne subsistera plus de la sorte dans l'âme séparée : d'où Aristote dit (De an. liv. 1, text. 66) que quand le corps est dissous, l'âme ne se ressouvient plus. D'autres fois la mémoire se considère selon qu'elle est une partie de l'imagination appartenant à la partie intellective, c'est-à-dire, selon qu'elle fait abstraction de toute différence de temps, puisqu'elle n'a pas seulement pour objet les choses passées, mais encore les choses présentes et futures, comme le dit saint Augustin (De Trin. liv. 14, chap. 2) ; et d'après cette mémoire l'âme séparée se rappellera.

Objection N°5.

D'après Aristote (De an. liv. 3, text. 41 et Eth. liv. 2, chap. 5), l'irascible et le concupiscible existent dans la partie sensitive. Or, il y a dans l'irascible et le concupiscible la joie et la tristesse, l'amour et la haine, la crainte et l'espérance, et toutes les affections semblables, que d'après notre foi nous plaçons dans les âmes séparées. Les âmes séparées ne seront donc pas privées des actes des puissances sensitives.

Réponse à l'objection N°5 :

L'amour et la joie et la tristesse et les autres passions semblables se considèrent de deux manières. Quelquefois on les considère selon qu'elles sont des passions de l'appétit sensitif. Elles ne seront plus de la sorte dans l'âme séparée, car elles ne peuvent ainsi se développer sans un mouvement déterminé du cœur. On les considère d'une autre manière selon qu'elles sont des actes de la volonté qui existe dans la partie intellective. De cette façon elles existeront dans l'âme séparée ; comme il y aura aussi délectation sans mouvement corporel, suivant qu'on établit la délectation en Dieu en tant qu'elle est un simple mouvement de la volonté. C'est dans ce sens qu'Aristote dit (Eth. liv. 7, circ. fin.) que Dieu jouit d'une délectation qui est simple et une.

Mais c'est le contraire. Ce qui est commun à l'âme et au corps ne peut pas rester dans l'âme séparée. Or, toutes les opérations des puissances sensitives sont communes à l'âme et au corps : ce qui est évident, parce qu'aucune puissance sensitive n'a d'acte que par un organe corporel. L'âme séparée ne produira donc pas les actes des puissances sensitives.

Aristote dit (De an. liv. 1, text. 66) que lorsque le corps est détruit, l'âme n'a ni souvenir, ni amour ; et la même raison existe pour tous les autres actes des puissances sensitives. L'âme séparée ne produit donc les actes d'aucune puissance sensitive.

Conclusion.

Les actes des puissances sensitives étant des actes de l'être composé tout entier, ils ne restent d'aucune manière dans l'âme séparée du corps, à moins qu'on dise qu'ils y sont comme dans une source éloignée.

Il faut répondre qu'il y en a qui distinguent deux sortes d'actes des puissances sensitives : des actes extérieurs, que l'âme exerce au moyen du corps, et qui ne subsistent plus dans l'âme séparée et des actes intérieurs que l'âme exerce par elle-même, et qui subsisteront dans l'âme après sa séparation. Cette hypothèse paraît venir du système de Platon, qui a supposé, comme le rapporte Aristote (De an. liv. 1, text. 45), que l'âme est unie au corps comme une substance parfaite, qui ne dépend en rien du corps, mais seulement comme le moteur du mobile ; ce qui est manifeste d'après la transcorporation qu'il supposait. Car, d'après lui, rien ne donnait le mouvement que ce qui était mû ; et pour ne pas aller indéfiniment, il disait que le premier moteur se meut lui-même, et il supposait que l'âme se mouvait ainsi. D'après cela, il y avait dans l'âme un double mouvement : l'un par lequel elle se mouvait elle-même, et l'autre par lequel elle mouvait le corps. Ainsi, l'âme avait l'acte qui consistait à voir, premièrement en elle-même, selon qu'elle se mouvait, et secondement dans l'organe corporel, selon qu'elle mouvait le corps. Aristote détruit ce système (De an. liv. 1, text. 36 et 46 et suiv.), en montrant que l'âme ne se meut pas elle-même et qu'elle n'est mue d'aucune manière selon ses opérations, qui consistent à voir, sentir, etc. mais que ces opérations sont seulement des mouvements de l'âme et du corps réunis. Il faut donc dire que les actes des puissances sensitives ne restent d'aucune manière dans l'âme séparée, à moins qu'on ne dise qu'ils sont en elle comme dans leur source éloignée.

Article 3 : L'âme séparée peut-elle souffrir du feu corporel ?

70

Objection N°1.

Il semble que l'âme séparée ne puisse pas souffrir du feu corporel. Car Saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap 32 à med.) : Ce ne sont pas des choses corporelles qui ressemblent aux choses corporelles qui affectent les âmes dépouillées des corps en bien ou en mal. L'âme séparée n'est donc pas punie par un feu corporel.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle là d'une manière dubitative ; aussi il établit un autre mode lorsqu'il exprime son sentiment (De civ Dei, liv. 21), comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.). — Ou bien il faut dire que saint Augustin prétend que les choses qui font éprouver à l'âme le plus prochainement de la douleur ou de la tristesse sont des choses spirituelles. Car elle ne serait pas affligée, si elle ne considérait pas le feu comme une chose qui lui nuit. L'idée du feu est donc le principe le plus prochain de la douleur, tandis que le feu corporel qui est hors de l'âme en est le principe éloigné.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (eod. lib. chap. 16 in med.) que l'agent est toujours plus noble que le patient. Or, il est impossible qu'un corps soit plus noble que l'âme séparée. Elle ne peut donc pas souffrir de la part d'un corps.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique l'âme soit absolument plus noble que le feu ; cependant le feu est sous un rapport plus noble que l'âme, c'est-à-dire en tant qu'il est un instrument de la justice divine.

Objection N°3.

D'après Aristote (De gener. Liv. 1, text. 87) et d'après Boëce (in lib. De duabus naturis, aliquant. à med.), il n'y a que les choses qui ont la même matière qui sont actives et passives les unes à l'égard des autres. Or, l'âme et le feu corporel n'ont pas la même matière ; parce que les choses spirituelles et corporelles n'ont pas une matière commune, par conséquent elles ne peuvent pas se transformer les unes dans les autres, comme le dit Boëce (ibid. circ. med.). L'âme ne souffre donc pas du feu corporel.

Réponse à l'objection N°3 :

Aristote et Boëce parlent de cette action par laquelle le patient est transformé dans la nature de l'agent. Mais telle n'est pas l'action du feu sur l'âme. Et c'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Objection N°4.

Tout ce qui pâtit reçoit quelque chose de l'agent. Si donc l'âme souffre du feu corporel elle en reçoit quelque chose. Comme tout ce qui est reçu dans un sujet y est à la manière du sujet qui le reçoit, il s'ensuit que ce que l'âme reçoit du feu n'existe pas en elle matériellement, mais spirituellement. Et comme les formes des choses qui existent spirituellement dans les âmes sont ses perfections, il en résulte que si l'on suppose que l'âme souffre du feu corporel, ce n'est pas pour elle une peine, mais c'est plutôt une perfection.

Réponse à l'objection N°4 :

Le feu agit sur l'âme, non pas en influant sur elle, mais en la retenant captive dans ses flammes, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.). C'est pourquoi cette raison ne revient pas à la question.

Objection N°5.

Si on dit que l'âme est punie par le feu par là même qu'elle le voit, comme paraît le dire saint Grégoire (Dialog. liv. 4, chap. 29), on peut objecter. Si l'âme voit le feu de l'enfer, elle ne peut le voir que d'une vision intellectuelle ; puisqu'elle n'a pas les organes par lesquelles la vision sensitive ou imaginaire s'accomplit. Or, Il ne semble pas que la vision intellectuelle puisse être une cause de tristesse. Car il n'y a pas de tristesse contraire à la délectation que l'on goûte dans la contemplation, d'après Aristote (Top. liv. 1, chap. 13, parum à princ.). L'âme n'est donc pas punie en vertu de cette vision.

Réponse à l'objection N°5 :

Dans la vision intellectuelle il ne résulte pas de tristesse de ce qu'une chose est vue ; puisque ce qu'on voit ne peut être contraire à l'intellect d'aucune manière, en tant qu'il est vu. Mais ce qu'on voit par les sens peut, d'après l'action même par laquelle il agit sur la vue pour être vu, altérer la vue par accident en troublant l'harmonie de l'organe. Néanmoins la vision intellectuelle peut être aussi une cause d'affliction, selon qu'on regarde comme une chose nuisible ce que l'on voit ; non

comme si la chose nuisait par là même qu'on la voit, mais d'une autre manière quelque qu'elle soit. C'est ainsi que l'âme souffre en voyant le feu.

Objection N°6.

Si on dit que l'âme souffre du feu corporel, parce qu'elle est tenue par lui, comme elle est maintenant tenue par le corps, pendant qu'elle vit en lui ; on peut objecter. Pendant que l'âme vit dans le corps elle est retenue par lui, selon qu'il ne résulte de l'âme et du corps qu'un seul être, comme de la matière et de la forme. Mais l'âme n'étant pas la forme de ce feu corporel, elle ne peut être tenue par ce feu comme par le corps.

Réponse à l'objection N°6 :

Il n'y a pas de ressemblance sous tous les rapports, mais seulement sous un point de vue, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°7.

Tout agent corporel agit par le contact. Or, il ne peut y avoir de contact entre le feu corporel et l'âme ; puisqu'il n'y a de contact qu'entre les choses corporelles dont les extrémités se touchent. Donc l'âme ne souffre pas de ce feu.

Réponse à l'objection N°7 :

Quoiqu'il n'y ait pas de contact corporel entre l'âme et le corps, cependant il y a entre eux un contact spirituel[1]. C'est ainsi que le moteur du ciel, puisqu'il est spirituel, touche par un contact spirituel le ciel qu'il meut, à la manière dont on dit celui qui contriste touche, suivant l'expression d'Aristote (De Gen. liv. 1, text. 45). Et ce mode suffit pour l'action.

Objection N°8.

Un argent organique n'agit sur ce qui est éloigné que par ce qui agit sur les choses intermédiaires ; ainsi il peut agir par une distance déterminée proportionnée à sa vertu. Or, les âmes ou au moins les démons, dont on peut raisonner de même, sont quelquefois hors de l'enfer ; puisque quelquefois ils apparaissent aux hommes en ce monde, et ne sont cependant pas alors exempts de peine. Car comme la gloire des saints n'est jamais interrompue, de même le tourment des damnés ne cesse pas. Cependant nous ne voyons pas que tous les intermédiaires souffrent du feu de l'enfer. Il n'est pas non plus croyable qu'une chose corporelle de la nature d'un élément ait tant de vertu qu'elle exerce son action à une si grande distance. Il ne semble donc pas que les peines que souffrent les âmes des damnés viennent du feu corporel.

Réponse à l'objection N°8 :

Les esprits des damnés ne sont jamais hors de l'enfer sinon par une dispense de Dieu, soit pour instruire, soit pour éprouver les élus. Mais en quelque lieu qu'ils soient hors de l'enfer, ils voient cependant toujours le feu de l'enfer, comme étant préparé pour leur châtiment. Par conséquent puisque cette vue est pour eux une cause immédiate d'affliction, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), partout où ils sont, ils souffrent du feu de l'enfer, comme des prisonniers qui sont hors de leur prison sont encore affligés d'une certaine manière par leur détention, lorsqu'ils se voient condamnés à la perte de leur liberté. Ainsi, comme la gloire des élus n'est diminuée ni quant à leur récompense essentielle, ni quant à leur récompense accidentelle, s'ils sortent quelquefois du ciel empyrée, mais que cela tourne d'une certaine façon à leur gloire ; de même la peine des damnés n'est diminuée en rien si Dieu leur permet d'être pendant un temps hors de l'enfer. C'est ce que dit la glose (ord.

1 C'est la distinction du contact physique et du contact virtuel. Voyez dans le Lexique les mots contactus physicus et contactus virtutis. †

Bedæ), sur ces paroles de saint Jacques (3, 6) : Elle embrase le cours de notre vie. Le diable partout où il existe, soit dans l'air, soit sur la terre, emporte avec lui les tourments que lui causent ses flammes. L'objection procède comme si le feu corporel affligeait immédiatement les esprits, comme il afflige les corps[1].

Mais c'est le contraire. C'est la même raison qui fait que les âmes séparées et les démons peuvent souffrir du feu corporel. Or, les démons en souffrent ; puisqu'ils sont punis par ce feu dans lequel on jettera les corps des damnés après la résurrection et que ce feu doit être corporel. Ce qui est évident d'après cette sentence du Seigneur (Matth. 25, 41) : Allez loin de maudits, au feu éternel qui a été préparé, etc. Donc les âmes séparées peuvent aussi souffrir du feu corporel.

La peine doit répondre à la faute. Or, l'âme se soumet au corps par la faute au moyen de la concupiscence dépravée. Donc il est juste qu'en punition elle soit soumise à une chose corporelle par la souffrance.

L'union de la forme avec la matière est plus profonde que celle de l'agent avec le patient. Or, la diversité de la nature spirituelle et corporelle n'empêche pas que l'âme ne soit la forme du corps. Elle n'empêche donc pas non plus qu'elle ne puisse souffrir de la part d'un corps.

Conclusion.

L'âme voyant le feu de l'enfer comme une chose qui lui est très funeste, selon qu'il est l'instrument de la justice divine, on dit que sa vue est pour elle un véritable tourment.

Il faut répondre qu'en supposant que le feu de l'enfer ne soit pas ainsi appelé métaphoriquement, que ce ne soit pas un feu imaginaire, mais un feu corporel véritable, il faut dore que l'âme souffrira des peines de ce feu corporel, puisque le Seigneur dit qu'il a été préparé pour le diable et ses anges (Matth. chap. 25) qui sont incorporels, comme l'âme elle-même. Mais on explique de différentes manières comment l'âme peut souffrir[2]. — En effet, les uns ont dit que la souffrance que l'âme ressent du feu consiste en ce qu'elle voit. D'où saint Grégoire dit (Dialog. liv. 4, chap. 29, par. à princ.) que l'âme souffre du feu par là même qu'elle le voit. Mais cela ne paraît pas suffisant ; parce que tout ce qui est vu par là même qu'on le voit est la perfection de celui qui le voit. Il ne peut donc pas se faire qu'une chose soit une punition en raison de ce qu'on la voit. Mais elle peut être quelquefois une affliction ou une cause de tristesse par accident, selon qu'on la perçoit comme une chose nuisible. Par conséquent, indépendamment de ce que l'âme voit ce feu, il faut qu'il y ait un rapport de l'âme avec lui qui repose sur le mal qu'il cause à l'âme. — C'est pourquoi d'autres ont dit que quoique le feu corporel ne puisse brûler l'âme, cependant l'âme le perçoit selon qu'il lui est nuisible, et cette perception la remplit de crainte et de douleur selon l'accomplissement de ces paroles (Ps. 13, 5) : Ils ont tremblé de frayeur où il n'y avait pas lieu de craindre. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Dial. liv. 4, loc. cit.), que l'âme brûle parce qu'elle se voit brûler. Mais cette explication ne paraît pas encore suffisante ; parce que suivant cette opinion la souffrance de l'âme ne viendrait pas du feu d'après la vérité de la chose, mais uniquement d'après sa perception. Car quoiqu'on puisse véritablement éprouver de la tristesse ou de la douleur par suite d'une imagination fausse, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 19 et 32), cependant on ne peut pas dire que dans ce cas on souffre véritablement de la chose, mais de l'image qui s'en forme. De plus, ce mode de souffrance s'éloignerait plus de la souffrance réelle que celui qui résulte de visions imaginaires ; puisque ce dernier est produit par les images véritables des choses que l'âme porte avec elle ; tandis que l'autre

1 Entre cette question et la suivante Nicolaï en intercale deux autres : l'une sur l'état des âmes qui sortent de ce monde avant le péché originel seul, et l'autre sur l'état des âmes qui sont dans le purgatoire. Les auteurs du Supplément n'ayant pas traité ces deux questions, nous les renvoyons à l'appendice pour ne pas troubler l'ordre ancien des questions tel qu'il est établi dans toutes les tables. †

2 Tout en admettant communément que les âmes souffrent dans l'enfer du feu matériel, les théologiens ne sont pas d'accord quand il s'agit de déterminer de quelle manière se produit cette souffrance. †

provient des idées fausses que se forme l'âme qui est dans l'erreur. D'ailleurs il n'est pas probable que les âmes éparées ou les démons qui sont doués d'un esprit si pénétrant croient que le feu corporel peut leur nuire, s'ils n'en étaient nullement incommodés. — C'est pourquoi d'autres disent qu'il faut reconnaître que l'âme souffre réellement du feu corporel. D'où saint Grégoire dit (Dial. liv. 4, chap. 29 à med.) : Nous pouvons conclure des paroles de l'Évangile que l'âme souffre du feu, non seulement en le voyant, mais encore en l'éprouvant. Ils supposent que cela se fait de cette manière. Ils disent que l'on peut considérer ce feu matériel de deux façons.

1. Selon qu'il est une chose corporelle et qu'à ce point de vue il n'est pas possible qu'il agisse sur l'âme.
2. Selon qu'il est un instrument de la justice vengeresse de Dieu. Car l'ordre de la justice divine exige que l'âme qui se soumet aux choses corporelles par le péché leur soit aussi soumise par la peine. Comme un instrument n'agit pas seulement en vertu de sa propre nature, mais encore en vertu de sa propre nature, mais encore en vertu de l'agent principal ; il ne répugne pas par conséquent que ce feu, puisqu'il agit en vertu d'un agent spirituel, agisse sur l'esprit de l'homme ou du démon à la manière dont nous avons dit que les sacrements sanctifient l'âme[1].

Mais cela ne paraît pas encore suffisant ; parce que tout instrument a sur la chose à l'égard de laquelle il opère instrumentalement une action propre qui lui est naturelle et n'a pas seulement cette action d'après laquelle il agit en vertu de l'agent principal. Et même en exerçant la première action il faut qu'il produise la seconde ; comme l'eau en lavant le corps dans le baptême sanctifie l'âme, et la scie en coupant le bois produit la forme d'une maison. Il faut donc donner au feu une action sur l'âme qui lui soit naturelle pour qu'il soit un instrument de la justice divine qui venge les péchés. C'est pourquoi il faut dire qu'un corps ne peut agir sur l'esprit naturellement, ni lui nuire de quelque manière ou lui être à charge qu'autant que l'esprit est uni à ce corps de quelque façon. Car c'est ainsi que nous trouvons que le corps qui se corrompt appesantit l'âme (Sag. 9, 15). Or, l'esprit est uni au corps de deux manières :

1. Il lui est uni comme la forme à la matière, de telle sorte qu'il en résulte un être qui est un absolument. L'esprit qui est ainsi uni au corps et est appesanti d'une certaine façon par lui. Mais l'esprit de l'homme et du démon n'est pas ainsi uni au feu corporel.
2. Il lui est uni comme le moteur au mobile, ou comme ce qui est localisé au lieu d'après la manière dont les choses incorporelles sont dans un lieu : et c'est en ce sens que les esprits incorporels qui ont été créés sont circonscrits dans un lieu de telle sorte qu'ils sont dans un lieu ce qu'ils ne sont pas dans un autre.

Mais quoique la chose corporelle ait par sa nature la propriété de limiter un esprit incorporel à un lieu, elle ne peut cependant pas par sa nature retenir l'esprit incorporel limité à un lieu, de façon qu'il soit fixé à ce lieu au point qu'il ne puisse se porter vers d'autres ; puisque l'esprit n'est pas naturellement dans un lieu de sorte qu'il soit soumis au lieu. Mais cette propriété est surajoutée au feu corporel selon qu'il est l'instrument de la justice vengeresse de Dieu, et à ce titre il retient l'esprit et il devient ainsi pour lui un tourment en l'empêchant d'exécuter sa propre volonté, c'est-à-dire en lui ôtant le pouvoir d'opérer où il veut et comme il veut. Saint Grégoire établit aussi ce mode (Dial. liv. 4, chap. 29, circ. med.). Car en expliquant comment l'âme souffre au sein des flammes, il dit : Puisque la vérité rapporte que le mauvais riche a été condamné au feu, quel est le sage qui niera que l'âme des réprouvés soient en proie au feu ? C'est aussi ce que dit Julien[2], comme le rapporte le Maître des sentences (4, dist. 44). Si l'esprit incorporel de l'homme qui est vivant est renfermé dans son corps, pourquoi le feu corporel ne le posséderait-il pas après la mort ? Saint Augustin dit aussi (De civ.

1 (Sent. 4, dist. 1, quest. 1, art. 4, quest. 1 à 3, et 3a pars, quest. 62, art. 1 et 4) †

2 Il s'agit en cet endroit de l'archevêque de Tolède, qui emprunta à saint Grégoire ce qu'il dit dans son ouvrage qu'il a intitulé : Prognosticum de futuro sæculo.) (episc. Tolet. liv. 2 Prognost. chap. 17 †

Dei, liv. 20, chap. 10) : que comme l'âme dans la condition de l'homme est unie au corps selon qu'elle lui donne la vie[1], et que par suite de cette union elle conçoive pour le corps un vif amour ; de même elle est enchaînée au feu selon qu'elle en reçoit son châtiment, et elle conçoit pour lui de l'horreur par suite de cette union. Il est donc nécessaire de réunir tous ces modes en un seul pour qu'on voie parfaitement comment l'âme souffre du feu corporel ; de telle sorte que nous disions que le feu a par sa nature ce qu'il faut pour que l'esprit incorporel puisse lui être uni, comme l'objet localisé l'est au lieu. Mais selon qu'il est un instrument de la justice divine il a le pouvoir de le retenir enchaîné d'une certaine manière. Et c'est en cela que le feu nuit véritablement à l'esprit ; et l'âme voyant le feu comme une chose qui lui nuit est ainsi tourmentée par lui. C'est pourquoi saint Grégoire indique successivement toutes ces choses (Dial. liv. 4), comme on le voit d'après les passages que l'on a cités en faveur de chaque opinion. [Q97-0] ; [Q97-5] ;

70

1 Quoique l'un soit spirituel et l'autre corporel. †

QUESTION 71 : DES SUFFRAGES DES MORTS

Question 71 : Des suffrages des morts.....194
Article 1 : Les suffrages faits par l'un peuvent-ils profiter à l'autre ?.....195
Article 2 : Les morts peuvent-ils être aidés par les vivants ?.....197
Article 3 : Les suffrages faits par les pécheurs servent-ils aux morts ?.....199
Article 4 : Les suffrages qui sont faits par les vivants pour les morts servent-ils à ceux qui les font ?.....201
Article 5 : Les suffrages servent-ils à ceux qui sont dans l'enfer ?.....202
Article 6 : Les suffrages servent-ils à ceux qui sont dans le purgatoire ?.....206
Article 7 : Les suffrages servent-ils aux enfants qui sont dans les limbes ?.....207
Article 8 : Les suffrages servent-ils aux saints qui sont dans le ciel ?.....208
Article 9 : Les prières de l'Église, le sacrifice de l'autel et les aumônes servent-ils aux défunts ?.....210
Article 10 : Les indulgences servent-elles aux morts ?.....212
Article 11 : La cérémonie des obsèques sert-elle aux défunts ?.....214
Article 12 : Les suffrages qui se font pour un mort en particulier servent-ils plus à celui pour qui on les fait qu'aux autres ?.....216
Article 13 : Les suffrages faits pour plusieurs sont-ils aussi profitables pour chacun d'eux que si on les faisait en particulier pour chaque individu ?.....218
Article 14 : Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux pour lesquels on ne fait pas de suffrages spéciaux qu'à ceux pour lesquels on fait des suffrages particuliers et communs tout ensemble ?.....219

Nous devons ensuite nous occuper des suffrages des morts.

À ce sujet quatorze questions se présentent.

1. Les suffrages qui sont faits par l'un peuvent-ils servir aux autres ?[1]
2. Les morts peuvent-ils être aidés par les œuvres des vivants ?[2]
3. Les suffrages faits par les pécheurs servent-ils aux morts ?
4. Les suffrages faits pour les morts servent-sil à ceux qui les font ?
5. Les suffrages servent-ils à ceux qui sont dans l'enfer ?
6. Servent-ils à ceux qui sont dans le purgatoire ?[3]
7. Servent-ils aux enfants qui sont dans les limbes ?
8. Servent-ils d'une autre manière à ceux qui sont dans le ciel ?
9. La prière de l'Église et le sacrement de l'autel et les aumônes servent-ils aux défunts ?
10. Les indulgences que l'Église accorde leur servent-elles ?[4]
11. Le culte des obsèques sert-il aux défunts ?

1 Cet article est une réfutation de l'erreur de Pélage qui prétendait que la prière était absolument inutile et de Wicleff qui disait qu'on ne doit pas prier pour une personne en particulier ; ce qui est contraire à la doctrine de l'Église. †

2 Il est de foi contre Luther et les novateurs modernes que les œuvres des vivants peuvent être utiles aux morts. C'est ce qui a été défini par le concile de Florence et par le concile de Trente (sess. 22, can. 3 et sess. 25, in princ.). †

3 Il est de foi que les suffrages des vivants servent aux âmes qui sont dans le purgatoire. Le concile de Florence (sess. ult.) et le concile de Trente (sess. 25, decret De purgat. et sess. 22, chap. 2 De sacrif. missæ) l'ont expressément défini. †

4 Il est de foi que les indulgences sont applicables aux morts, contrairement à l'erreur des vaudois et des hérétiques modernes qui ont prétendu que le pape n'avait pas le pouvoir de les appliquer aux âmes du purgatoire. †

12. Les suffrages qui se font pour un seul défunt lui servent-ils plus qu'aux autres ?[1]
13. Les suffrages faits pour plusieurs valent-ils autant pour chacun que si on les faisait en particulier pour chacun d'eux ?
14. Les suffrages sont-ils aussi profitables à ceux pour lesquels on ne fait pas de suffrages particuliers qu'à ceux pour lesquels on fait des suffrages communs et particuliers tout ensemble ?

Article 1 : Les suffrages faits par l'un peuvent-ils profiter à l'autre ?

71

Objection N°1.

Il semble que les suffrages faits par l'un ne puissent pas profiter aux autres. Car il est dit (Gal. 6, 8) : que l'homme moissonnera ce qu'il aura semé. Or, si l'un venait à retirer du fruit des suffrages d'un autre, il moissonnerait ce que les autres auraient semé. Donc on ne retire aucun fruit des suffrages des autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette moisson consiste à recevoir la vie éternelle, comme on le voit d'après ces paroles (Jean. 4, 36) : Et celui qui moissonne… amasse du fruit pour la vie éternelle. Mais on ne fait participer quelqu'un à la vie éternelle que pour ses propres œuvres ; parce que quoique l'on obtienne pour un autre qu'il parvienne à la vie, cela ne se fait cependant jamais que par l'intermédiaire de ses propres œuvres, comme lorsque d'après les prières de quelqu'un un autre obtient la grâce par laquelle il mérite la vie éternelle.

Objection N°2.

Il appartient à la justice de Dieu d'accorder à chacun selon ses mérites, d'où il est dit (Ps. 61, 12) : Vous rendrez à chacun selon ses œuvres. Or, il est impossible que la justice de Dieu défaille. Donc il est impossible que l'un soit aidé par les œuvres de l'autre.

Réponse à l'objection N°2 :

L'œuvre qu'on fait pour quelqu'un devient l'œuvre de celui pour lequel on la fait. De même l'œuvre qui appartient à celui qui ne fait qu'un avec moi est aussi la mienne d'une certaine manière. Ainsi il n'est pas contraire à la justice divine que l'un profite des œuvres faites par un autre qui ne fait qu'un avec lui dans la charité, ou des œuvres faites pour lui. D'ailleurs d'après la justice humaine il arrive aussi que la satisfaction de l'un est acceptée pour un autre.

Objection N°3.

Une œuvre est louable et méritoire sous le même rapport, c'est-à-dire en raison de ce qu'elle est volontaire. Or, l'un n'est pas loué d'après les œuvres de l'autre. Donc l'œuvre de l'un ne peut pas être non plus méritoire et fructueuse pour l'autre.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne donne de louange à quelqu'un que par rapport à ses actes. Ainsi la louange n'existe que par rapport à quelque chose, comme le dit Aristote (Eth. liv. 1, chap. 12, circ. princ.). Et parce que personne ne devient ou ne se montre bien ou mal disposé à l'égard de quelque chose d'après les œuvres d'un

1 Le concile de Constance dans sa 8e session a condamné cette proposition de Wicleff qui prétendait que les prières faites spécialement pour quelqu'un ne lui étaient pas plus utiles que les prières générales : Speciales rationes applicatæ uni personæ per prælatos, vel religiosos, non plus prosunt eidem quàm generales cæteris paribus. †

autre, il s'ensuit que personne n'est loué d'après les œuvres d'un autre, sinon par accident, selon qu'il est lui-même cause de ces œuvres d'une certaine façon, soit en les conseillant, soit en aidant à les faire ou de toute autre manière. Mais une œuvre est méritoire pour quelqu'un, non seulement d'après sa disposition, mais encore par rapport à quelque chose qui résulte de sa disposition ou de son état, comme on le voit évidemment d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°4.

Il appartient à la justice divine de rendre pareillement le bien pour le bien et le mal pour le mal. Or, personne n'est puni pour les mauvaises actions d'un autre ; même, comme le dit le prophète (Ez. 18, 20) : L'âme qui aura péché mourra. L'un n'est donc pas aidé par les bonnes actions de l'autre.

Réponse à l'objection N°4 :

Il répugne directement à la justice d'enlever à quelqu'un ce qui lui est dû. Mais il n'est pas contraire à cette vertu de donner à quelqu'un quelque chose qu'on ne lui doit pas. C'est un acte qui dépasse les bornes de la justice, car c'est un acte de libéralité. Or, on ne pourrait punir quelqu'un pour le mal fait par un autre qu'en lui enlevant quelque chose du sien. Par conséquent il ne convient pas qu'on soit puni pour les fautes d'un autre, comme il convient qu'on profite du bien fait par autrui.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps. 118, 63) : Je participe à tous ceux qui vous craignent, etc.

Tous les fidèles unis par la charité sont les membres d'un même corps qui est l'Église. Or, un membre est aidé par un autre. Donc un homme peut être aidé par les mérites d'un autre.

Conclusion.

Puisque chacun est disposé à recevoir sa récompense non d'après l'acte d'un autre, mais d'après son acte propre, l'œuvre de l'un ne peut servir à l'autre comme mérite pour arriver à l'état de béatitude, mais à titre de prière.

Il faut répondre que nos actes peuvent avoir une double valeur.

1. Ils peuvent servir à acquérir un état, comme l'homme acquiert l'état de la béatitude par une œuvre méritoire.
2. Ils peuvent servir à quelque chose qui est une conséquence de cet état. C'est ainsi que l'homme mérite par un acte une récompense accidentelle ou une remise de peine. Nos actes peuvent servir de deux manières à l'égard de ces deux choses ; ils peuvent servir par voir de mérite et par voir de prière.

Il y a cette différence entre ces deux voies ; c'est que le mérite repose sur la justice, tandis que la prière s'appuie sur la miséricorde. Car celui qui prie attend ce qu'il demande de la libéralité seul de celui qu'il supplie. On doit donc dire que l'œuvre de l'un ne peut d'aucune manière profiter à un autre pour arriver à un état par voie de mérite, c'est-à-dire que personne ne peut mériter la vie éternelle d'après ce que je fais. Car la béatitude est accordée proportionnellement à la capacité de celui qui la reçoit, et chacun est disposé d'après ses actes et non d'après les actes d'autrui, et par disposition j'entends ce qui rend digne de la récompense. Mais par voir de prière, même relativement à l'état que l'on doit atteindre, l'œuvre de l'un peut profiter à l'autre, tant qu'il est sur cette terre ; comme quand un homme obtient pour un autre la première grâce. L'impétration de la prière se rapportant à la libéralité de Dieu qu'on invoque, elle peut s'étendre à toutes les choses qui sont soumises à la puissance divine. Mais relativement à ce qui es tune conséquence de l'état définitif de l'homme ou qui lui est accessoire, l'œuvre de l'un peut profiter à l'autre, non seulement par voie de prière, mais encore par voie de mérite. Ce qui arrive de deux manières :

1. Parce que l'on communique ensemble dans le principe radical de l'œuvre qui est la charité pour les œuvres méritoires. C'est pourquoi tous ceux qui sont unis ensemble par la charité,

retirent actuellement un certain profit des œuvres qu'ils font, mais dans la proportion de l'état de chacun. Car même dans le ciel chacun se réjouira des biens d'autrui ; et c'est de là que vient la communion des saints qui est un article de foi.

2. En vertu de l'intention de l'œuvre, lorsqu'on fait des œuvres spécialement pour qu'elles profitent à tels ou tels individus. Ces œuvres deviennent d'une certaine façon les œuvres de ceux pour lesquels elles sont faites, puisque celui qui en est l'auteur leur en fait don. Par conséquent elles peuvent leur servir pour l'accomplissement de leur satisfaction ou pour quelque chose de semblable qui ne change pas leur état.

Article 2 : Les morts peuvent-ils être aidés par les vivants ?

71

Objection N°1.

Il semble que les morts ne puissent pas être aidés par les œuvres des vivants. D'abord d'après ces paroles (2 Cor. 5, 10) : Nous devons tous comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû aux bonnes ou aux mauvaises œuvres qu'il aura faites dans son corps. Donc l'homme ne pourra tirer profit des œuvres des autres qui auront été faites après sa mort, quand son âme sera hors de son corps.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme tant qu'il a été vivant sur cette terre a mérité que ces œuvres lui fussent utiles après la mort. C'est pourquoi si après cette vie il reçoit du secours, cela provient néanmoins des choses qu'il a faites dans son corps. — Ou bien il faut dire d'après saint Jean Damascène (in serm. prædicto, aliquant à princ.) que cela doit s'entendre de la rétribution qui se fera au jugement dernier et qui aura pour objet la gloire éternelle ou la damnation éternelle, dans laquelle chacun ne recevra qu'en raison de ce qu'il a fait sur la terre. Mais en attendant on peut être aidé par les suffrages des vivants.

Objection N°2.

La même conséquence paraît résulter de ces paroles (Apoc. 14, 13) : Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur ; car leurs œuvres les suivent.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage s'entend expressément de ce qui doit suivre la rétribution éternelle, ce qui évident d'après les paroles qui précèdent : heureux les morts, etc. — Ou bien on doit dire que les œuvres faites pour eux sont aussi les leurs d'une certaine manière, comme nous l'avons dit (art préc. dans le corps et Réponse N°2).

Objection N°3.

Il n'appartient qu'à celui qui est in via de tirer profit d'une œuvre quelconque. Or, les hommes après leur mort ne sont plus voyageurs, car c'est d'eux qu'on entend ces paroles (Job, 19, 8) : Le Seigneur a fermé d'une haie mon chemin et je ne puis plus passer. Donc les morts ne peuvent être aidés des suffrages de quelqu'un.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique les âmes après la mort ne soient plus absolument à l'état de voyageuses, néanmoins elles sont encore sous un rapport in via, dans le sens que leur marche est encore retardée et qu'elles ne sont pas arrivées à leur récompense dernière. C'est pourquoi leur voie est absolument fermée, de telle sorte qu'il n'y a plus d'œuvres qui puissent changer leur état heureux et malheureux ; mais elle

n’est pas fermée sous un autre rapport, car relativement à ce qui les tient éloignées de leur récompense dernière, elles peuvent être aidées par les autres, parce qu’à cet égard elles sont encore in via.

Objection N°4.

Personne n’est aidé par l’œuvre d’un autre à moins qu’il n’y ait une communication de vie entre eux. Or, il n’y a pas de communication entre les morts et les vivants, suivant Aristote (Eth. liv. 1, chap. 11). Donc les suffrages des vivants ne sont pas utiles aux morts.

Réponse à l’objection N°4 :

Quoique la communication des œuvres civiles dont parle Aristote ne puisse avoir lieu entre les morts et les vivants, parce que les morts sont en dehors de la vie civile, cependant il peut y avoir entre eux communication quant aux œuvres de la vie spirituelle qui existe par la charité envers Dieu pour qui les esprits des morts vivent.

Mais c’est le contraire. Il est dit (2 Mach. 12, 46) : C’est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu’ils soient délivrés de leurs péchés. Or, cela ne serait pas utile, si cela ne leur était d’aucun secours. Les suffrages des vivants sont donc utiles aux morts.

Saint Augustin dit (liv. De cura pro mortuis agenda, chap. 1 in fin. et chap. 4) : Ce n’est pas une faible autorité que celle de l’Église universelle qui a coutume, dans les prières que le prêtre adresse à Dieu à l’autel, de ne pas oublier de recommander les morts. Cette coutume a été établie par les apôtres eux-mêmes, comme le dit saint Jean Damascène, dans un sermon sur les suffrages des morts (à princ.) où il s’exprime ainsi : Les disciples du Sauveur qui ont connu nos mystères et les saints apôtres ont établi l’usage de faire mémoire dans nos redoutables et sacrés mystères de ceux qui sont morts dans la foi. Ce qui est aussi évident d’après saint Denis qui rapporte (De eccles. hierarch. chap. ult.) le rite d’après lequel on priait pour les morts dans l’Église primitive, et il affirme dans ce même endroit que les suffrages des vivants sont utiles aux morts. On doit donc le croire fermement.

Conclusion.

Puisque la charité ne s’éteint jamais, les œuvres des vivants sont utiles aux morts pour diminuer leurs peines, mais non pour changer leur état.

Il faut répondre que la charité qui est le lien qui unit les membres de l’Église ne s’étend pas seulement aux vivants, mais encore aux morts qui sont décédés avant l’état de grâce. Car la charité, qui est la vie de l’âme comme l’âme est la vie du corps, ne s’éteint pas. La charité ne finira jamais, dit l’Apôtre (1 Cor. 13, 8). De même les morts vivent encore dans la mémoire des vivants. C’est pourquoi l’intention de ceux-ci peut se diriger vers eux. Par conséquent les suffrages des vivants servent aux morts de deux manières, comme ils servent aux vivants eux-mêmes. Ils leur servent à cause de l’union de la charité et à cause de l’intention dirigée en leur faveur. Cependant il ne faut pas croire que les suffrages des vivants aient assez de puissance à leur égard pour changer leur état[1] et les faire passer de la misère à la félicité ou réciproquement. Mais ils sont utiles pour diminuer leurs peines ou produire quelque chose de semblable qui ne change pas leur état.

1 C’est-à-dire les prières des vivants ne peuvent pas faire passer quelqu’un de l’état de la damnation au salut, parce que les damnés ne peuvent être aidés par nos suffrages. †

Article 3 : Les suffrages faits par les pécheurs servent-ils aux morts ?

71

Objection N°1.

Il semble que les suffrages faits par les pécheurs ne soient pas utiles aux morts. Car, comme le dit l'Évangile (Jean, 9, 31) : Dieu n'écoute pas les pécheurs. Or, si leurs prières profitaient à ceux pour lesquels ils prient, Dieu les exaucerait. Les suffrages faits par eux ne servent donc pas aux morts.

Réponse à l'objection N°1 :

La prière faite par un pécheur quelquefois n'est pas la prière du pécheur, mais d'un autre ; et c'est pour cela que sous ce rapport elle mérite d'être exaucée par Dieu. Cependant quelquefois aussi Dieu exauce les pécheurs, par exemple, quand les pécheurs demandent quelque chose qui lui est agréable. Car Dieu ne répand pas ses biens seulement sur les justes, mais encore sur les pécheurs, comme on le voit (Matth. chap. 5), non d'après leurs mérites, mais en vertu de sa clémence. C'est pourquoi sur ces paroles (Jean, chap. 9) : Deus peccatores non audit, la glose dit (interl. August. tract. 44 in Joan. à med.) que ce juif parle comme n'ayant pas reçu l'onction, et non comme étant pleinement éclairé[1].

Objection N°2.

Saint Grégoire dit dans son Pastoral (Past. liv. 1, chap. 11, à princ.) que quand on envoie pour intercéder quelqu'un qui déplaît, l'esprit de celui qui est irrité se laisse aller à de plus grands excès. Or, tout pécheur déplaît à Dieu. Donc les suffrages des pécheurs ne rendent pas Dieu miséricordieux, et c'est pour ce motif que ces suffrages ne sont pas utiles.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la prière du pécheur ne soit pas agréée en raison de ce qu'il y a en lui qui déplaît, cependant elle peut être agréable à Dieu en raison de l'autre à la place ou d'après l'ordre duquel elle est faite.

Objection N°3.

L'œuvre de quelqu'un paraît être plus fructueuse pour celui qui la fait que pour un autre. Or, le pécheur ne mérite rien pour lui par ses œuvres. Donc il peut encore moins mériter pour un autre.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui est cause que le pécheur qui fait ces suffrages n'en retire aucun avantage, c'est qu'il n'est pas capable d'en profiter à cause de son propre défaut de disposition, et néanmoins il peut être utile d'une certaine manière à un autre qui est bien disposé, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°4.

Toute œuvre méritoire doit être vivifiée, c'est-à-dire animée par la charité. Or, les œuvres faites par les pécheurs sont des œuvres mortes. Donc les morts pour lesquels se font ces œuvres ne peuvent être aidés par elles.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique l'œuvre du pécheur ne soit pas vivante, selon qu'elle lui appartient, elle peut cependant être vivante selon qu'elle appartient à un autre, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

1 Voyez encore ce qu'a dit S. Thomas sur l'efficacité de la prière du pécheur (2a 2æ, quest. 83, art. 16 et quest. 178, art. 2). †

Objection N°5.

Mais ce qui est contraire c'est que personne ne peut savoir au sujet d'un autre s'il est en état de péché ou de grâce. Si donc il n'y avait d'utiles que les suffrages qui sont faits par ceux qui sont en état de grâce, l'homme ne pourrait savoir par qui il pourrait obtenir des suffrages pour ses défunts, et un grand nombre serait ainsi éloigné d'en demander.

Mais parce que les raisons que l'on donne dans le sens opposé paraissent établir qu'il est indifférent que les suffrages viennent des bons ou des méchants, il faut pour ce motif leur répondre.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoiqu'on ne puisse pas savoir avec certitude au sujet d'un autre s'il est en état de grâce, cependant on peut le penser avec probabilité d'après ce qu'on voit de lui à l'extérieur. Car on connaît l'arbre par ses fruits, comme le dit l'Évangile (Matth. chap. 7).

Objection N°6.

Comme le dit saint Augustin (Enchir. chap. 109), et dans le Maître des sentences (4, dist. 45) un mort est aidé par les suffrages en raison de ce qu'il a mérité de l'être après sa mort, pendant qu'il vivait. Donc la valeur des suffrages s'apprécie d'après la condition de celui pour lequel on les fait. Il semble donc qu'il n'y ait aucune différence, qu'ils soient faits par les bons ou les méchants.

Réponse à l'objection N°6 :

Pour que le suffrage soit utile à un autre on requiert de la part de celui pour lequel on le fait qu'il soit apte à en recueillir les fruits ; et l'homme a acquis cette aptitude par ses propres œuvres qu'il a faites lorsqu'il était vivant. C'est ainsi que parle saint Augustin. Néanmoins on requiert la qualité de l'œuvre qui doit être utile ; et cette condition ne dépend pas de celui pour lequel on la fait, mais plutôt de celui qui la fait soit en l'exécutant, soit en la commandant.

Conclusion.

Les suffrages faits par un pécheur sont toujours utiles ex opere operato, quoiqu'ils ne servent pas ex opere operantis, selon qu'ils sont l'œuvre d'un pécheur ; ils servent cependant selon qu'il représente la personne de l'Église ou qu'il agit comme l'instrument d'un autre.

Il faut répondre que l'on peut considérer deux choses dans les suffrages qui sont faits par les méchants :

1. L'œuvre opérée elle-même, comme le sacrifice de l'autel. Et, parce que nos sacrements sont efficaces par eux-mêmes sans l'œuvre de celui qui les opère et qu'ils produisent également leur effet de quelque main qu'ils soient administrés, sous ce rapport les suffrages faits par les méchants sont utiles aux morts.
2. On peut les considérer quant à l'œuvre de celui qui les opère, et alors il faut distinguer. Car l'œuvre du pécheur qui fait les suffrages peut être considérée d'une manière selon qu'elle est la sienne.

À ce point de vue elle ne peut être méritoire ni pour lui, ni pour un autre. On peut la considérer selon qu'elle appartient à un autre ; ce qui a lieu de deux manières. D'abord selon que le pécheur qui fait les suffrages représente la personne de l'Église entière, comme un prêtre quand il fait les obsèques des morts dans une église. Comme on comprend que la chose est faite par celui au nom ou à la place duquel on la fait, selon la remarque de saint Denis (De cœlest. hier. chap. 13, par. à princ.), il s'ensuit que les suffrages de ce prêtre servent aux défunts quoiqu'il soit un pécheur. Cela arrive ensuite quand il agit comme l'instrument d'un autre ; car l'œuvre de l'instrument appartient plutôt à l'agent principal. Ainsi quoique celui qui agit comme instrument ne soit pas en état de mériter, cependant

son action peut être méritoire en raison de l'agent principal ; comme dans le cas où un serviteur qui est en état de péché fait une œuvre de miséricorde d'après l'ordre de son maître qui est en état de grâce. Par conséquent si quelqu'un qui meurt en état de grâce ordonne qu'on lui fasse des prières, ou qu'un autre qui a la grâce l'ordonne, ces prières sont utiles au mort, quoique ceux qui le font soient dans le péché. Cependant elles vaudraient mieux s'ils étaient dans l'état de grâce, parce qu'alors ces œuvres seraient méritoires de la part des deux parties[1].

Article 4 : Les suffrages qui sont faits par les vivants pour les morts servent-ils à ceux qui les font ?

71

Objection N°1.

Il semble que les suffrages qui sont faits par les vivants pour les morts ne servent pas à ceux qui les font. Car si quelqu'un payait une dette pour un autre, d'après la justice humaine il ne serait pas quitte lui-même de sa propre dette. Donc par là même qu'en faisant des suffrages on acquitte une dette au profit de celui pour qui on les fait, on ne s'acquitte pas par là de sa propre dette.

Objection N°2.

Chacun doit faire ce qu'il fait de la meilleure manière qu'il le peut. Or, il est mieux d'aider deux personnes qu'une seule. Si donc en payant la dette d'un mort par des suffrages on s'affranchit de sa propre dette, il semble qu'on ne devrait jamais satisfaire pour soi-même, mais toujours pour un autre.

Objection N°3.

Si la satisfaction de celui qui satisfait pour un autre lui était aussi utile qu'à celui pour lequel il satisfait, pour la même raison elle serait également utile à un troisième, s'il satisfait tout à la fois pour lui, et également à un quatrième et ainsi de suite. Donc un seul individu par une seule satisfaction pourrait satisfaire pour tous ; ce qui est absurde.

Mais c'est le contraire, c'est ce qui est dit (Ps. 34, 13) : Ma prière se retournera dans mon sein. Donc pour la même raison les suffrages qu'on fait pour les autres servent à ceux qui les font.

Saint Jean Damascène dit (in serm. De his qui fide dormierunt, in med.) : Comme celui qui veut oindre un infirme du saint chrême ou d'une autre huile sainte, participe d'abord lui-même à l'onction et oint ensuite celui qui est malade ; de même celui qui travaille pour le salut du prochain, est d'abord utile à lui-même et ensuite à ses semblables ; et c'est ce que nous voulons établir.

Conclusion.

Le suffrage que l'on fait pour les morts sert à celui qui le fait en ce qui regarde le mérite de la vie éternelle, mais selon qu'il est expiatoire de la peine et comme œuvre satisfactoire ne lui sert d'aucune manière.

Il faut répondre que le suffrage que l'on fait pour un autre peut se considérer de deux manières.

1. Selon qu'il est expiatoire de la peine à la manière de la compensation qui s'observe dans la satisfaction. De cette façon l'œuvre du suffrage qui est comptée comme appartenant à celui

1 S. Thomas examine ex professo si la messe d'un mauvais prêtre a moins de valeur que celle d'un bon (3a pars, quest. 82, art. 6). †

pour lequel on le fait le délivre de la peine qu'il doit, sans délivrer celui qui l'accomplit de la peine qu'il doit lui-même. Car dans cette compensation on considère l'égalité de la justice. Or, cette œuvre satisfactoire peut être adéquate par rapport à une dette sans l'être par rapport à une autre. Car les dettes de deux pécheurs demandent une satisfaction plus grande que les dettes d'un seul.

2. On peut le considérer selon qu'il est méritoire de la vie éternelle, ce qu'il possède en raison de ce qu'il a la charité pour principe. Sous ce rapport il ne sert pas seulement à celui pour lequel on le fait, mais il sert encore beaucoup plus à celui qui le fait.

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les premières raisons s'appuient sur le suffrage selon qu'il est satisfactoire et les autres selon qu'il est méritoire.

Article 5 : Les suffrages servent-ils à ceux qui sont dans l'enfer ?

71

Objection N°1.

Il semble que les suffrages servent à ceux qui sont dans l'enfer, d'après ce passage de l'Écriture (2 Mach. 12, 40) : Ils trouvèrent sous les tuniques de ceux qui avaient été tués des choses qui avaient été consacrées aux idoles et que la loi défendait aux Juifs, et néanmoins on ajoute que Judas envoya douze mille dragmes d'argent à Jérusalem, afin qu'on offrît des sacrifices pour les péchés de ces personnes qui étaient mortes. Or, il est certain que ces hommes avaient péché mortellement en agissant contre la loi, et que par conséquent ils étaient morts dans le péché mortel et qu'ils étaient tombés dans l'enfer. Les suffrages servent donc à ceux qui sont dans l'enfer.

Réponse à l'objection N°1 :

On n'a pas trouvé sur ces morts les offrandes faites aux idoles, de manière qu'on pût en tirer une preuve qu'ils les portaient par respect pour les idoles eux-mêmes ; mais ils les reçurent comme vainqueurs, parce qu'elles leur étaient dues d'après le droit de la guerre. Néanmoins ils péchèrent véniellement par avarice ; ils ne furent donc pas damnés dans l'enfer, et par conséquent les suffrages pouvaient leur être utile. — Ou bien il faut dire d'après d'autres que dans le combat, quand ils ont vu le péril qui les menaçait, ils se sont repentis de leur péché, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 77, 34) : Lorsque Dieu les faisait mourir, ils le recherchaient. On peut le penser avec probabilité, et c'est pour cela que l'on fît pour eux une oblation.

Objection N°2.

Le Maître des sentences dit (Sent. 4, dist. 45) d'après les paroles de saint Augustin (in Ench. chap. 110 in fin.) : Les suffrages sont utiles aux autres, soit en leur servant pour obtenir une pleine rémission de leur dette, soit pour rendre leur damnation plus tolérable. Or, il n'y a que ceux qui sont dans l'enfer qui sont appelés des damnés. Les suffrages sont donc aussi utiles à ceux qui sont dans cet état.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans ce passage le mot damnation se prend dans un sens large pour toute punition ; de telle sorte qu'on y comprend aussi la peine du purgatoire qui est quelquefois expiée totalement par les suffrages et qui d'autres ne l'est pas, mais qui est affaiblie.

Objection N°3.

Saint Denis dit (De eccles. hier. chap. ult. circ. med.) : Si les prières des juste produisent de l'effet dès cette vie, combien n'en produisent-elles pas encore davantage après la mort dans ceux qui sont dignes des

prières sacrées ? D'où l'on peut conclure que les suffrages servent plus aux morts qu'aux vivants. Or, ils servent aux vivants qui sont dans le péché mortel, puisque tous les jours l'Église prie pour les pécheurs afin qu'ils se convertissent à Dieu. Donc les suffrages sont aussi utiles aux morts qui sont dans le péché mortel.

Réponse à l'objection N°3 :

Sous un rapport le suffrage pour un mort s'accepte plutôt que pour un vivant, parce qu'il en a le plus besoin, puisqu'il ne peut pas s'être utile à lui-même, comme un vivant le peut ; mais sous un autre rapport le vivant est dans une condition meilleure, parce qu'il peut passer de l'état du péché mortel à l'état de grâce ; ce qu'on ne peut dire des morts. C'est pourquoi on n'a pas le même motif de prier pour les morts que pour les vivants.

Objection N°4.

Dans les vies des Pères (liv. 3, num. 172, et liv. 6, num. 16) on lit un fait que rapporte aussi saint Jean Damascène dans son sermon (De defunct. aliquant. à princ.), c'est que saint Macaire[1] ayant trouvé sur son chemin le crâne d'un mort, il se mit en prière pour savoir à qui ce chef avait appartenu ; et la tête répondit qu'elle avait appartenu à un prêtre des gentils qui était damné en enfer. Néanmoins il avoua que la prière de Macaire lui avait été utile ainsi qu'aux autres. Les suffrages de l'Église servent donc aussi à ceux qui sont dans l'enfer.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce secours ne consistait pas dans la diminution de leur peine, mais uniquement en ce que pendant qu'il priait on leur accordait de se voir mutuellement, comme il est dit (ibid.). Ils n'en recevaient pas une joie véritable, mais une joie fantastique en ce que leur désir était rempli ; comme on dit aussi que les démons se réjouissent quand ils entraînent les hommes au péché ; quoique par là leur peine ne soit point du tout diminuée, comme la joie des anges n'est pas non plus affaiblie en raison de ce qu'on dit qu'ils compatissent à nos maux.

Objection N°5.

Saint Jean Damascène raconte dans le même sermon que saint Grégoire priant pour Trajan entendit une voix divine qui lui dit : J'ai entendu ta prière et je pardonne à Trajan. Tout l'Orient et tout l'Occident attestent ce fait, ajoute ce saint docteur (loc. cit.). Or, il est certain que Trajan était dans l'enfer, puisqu'il a fait périr cruellement une foule de martyrs, comme le dit le même Père. Les suffrages de l'Église sont donc aussi utiles à ceux qui sont dans l'enfer.

Réponse à l'objection N°5 :

Pour le fait de Trajan[2] on peut ainsi penser avec probabilité qu'il a été rappelé à la vie par les prières de saint Grégoire, et qu'ainsi il a obtenu la grâce par laquelle ses péchés lui ont été remis et que par suite il a été exempt de sa peine ; comme on le voit aussi dans tous ceux qui ont été miraculeusement ressuscités, parmi lesquels il y en a plusieurs qui étaient idolâtres et qui avaient été damnés. Car il faut penser de même de tous ceux qui n'étaient pas finalement destinés à l'enfer, mais selon la justice présente de leurs propres mérites, et dont il devait être autrement disposé d'après les causes supérieures selon lesquelles il était prévu qu'ils reviendraient à la vie. — Ou bien il faut dire d'après quelques-uns que l'âme de Trajan ne fut pas absolument délivrée de la pine éternelle, mais que sa peine fut suspendue pour un temps, par exemple jusqu'au jour du jugement. Toutefois il n'est pas nécessaire que le même effet soit communément produit par les suffrages,

1 Ce récit est purement fabuleux, car on ne trouve rien de semblable dans les monuments authentiques de cette époque. †

2 Sur cette histoire de Trajan on peut consulter Bellarmin (De purgat. liv. 2, chap. 8), baronius (Annal. ad an. Christi 604). Nous ferons seulement observer que S. Thomas rapporte ce récit apocryphe d'après l'opinion de ces contemporains, mais qu'il doute de sa véracité. Car il dit (in Sent. 1, dist. 44, quest. 2, art. 2 ad 5) : Idem est de Trajano qui fortè post trecentos annos suscitatus est. †

parce que les choses qui arrivent d'après la loi commune sont autres que celles qui sont accordées en particulier à quelques individus d'après un privilège ; comme les limites des choses humaines sont autres que les prodiges des vertus divines, suivant l'expression de saint Augustin (Liv. De cura pro mortuis agenda, chap. 16 à princ.).

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De eccles. hier. chap. 7) : Le prêtre souverain ne prie pas pour ceux qui sont impurs, parce qu'il s'éloignerait en cela de l'ordre divin ; et il ajoute conséquemment qu'il ne demande pas pour les pécheurs leur pardon, parce qu'il ne serait pas exaucé. Les suffrages ne servent donc pas à ceux qui sont dans l'enfer.

Saint Grégoire dit (Mor. liv. 34, chap. 15 vers fin.) : La cause pour laquelle on ne prie pas alors, c'est-à-dire après le jour du jugement, pour ceux qui ont été condamnés au feu éternel, c'est la même que celle qui fait qu'on ne prie pas pour le diable ou pour les anges qui sont destinés au supplice éternel ; c'est la même qui fait que les saints ne prient pas pour les infidèles et les impies qui sont morts ; parce qu'à l'égard de ceux qu'ils savent certainement condamnés au supplice éternel ils ne veulent pas rendre nul le mérite de leur prière en présence du juste juge. Les suffrages ne servent donc pas à ceux qui sont dans l'enfer.

Le Maître des sentences dit (Sent. 4, dist. 45) d'après saint Augustin (serm. 32, De verb. apost. à med.) que pour ceux qui meurent sans la foi qui opère par l'amour et sans les sacrements, c'est en vain que leurs parents remplissent à leur égard ces devoirs. Or, tous les damnés sont dans ce cas. Donc les suffrages ne leur servent pas.

Conclusion.

Puisque les damnés sont parvenus au dernier terme de leur vie après avoir reçu ce qu'ils ont mérité, et puisqu'ils n'ont pas la charité d'après laquelle les œuvres des vivants s'étendent jusqu'aux morts, il est évident que ces suffrages ne leur sont point du tout utiles.

Il faut répondre qu'à l'égard des damnés il y a eu trois opinions différentes. Car il y en a qui ont dit que l'on devrait faire à ce sujet une double distinction. L'une se rapporte au temps, prétendant qu'après le jour du jugement aucun de ceux qui seront en enfer ne pourra être aidé par un suffrage quelconque, mais qu'avant cette époque il y a des damnés qui sont aidés par les suffrages de l'Église. L'autre distinction porte sur les individus qui sont en enfer, parmi lesquels ils disaient qu'il y en avait de très méchants, comme, par exemple, ceux qui meurent sans la foi et les sacrements. Pour ceux-là les suffrages de l'Église ne peuvent leur être utile, parce qu'ils n'ont été de l'Église ni quant au mérite, ni quant au nombre. Mais il y en a d'autres qui ne sont pas très méchants, ce sont ceux qui ont été de l'Église numériquement, qui avaient la foi, qui ont reçu les sacrements et qui ont fait certaines bonnes œuvres dans leur genre. Les suffrages de l'Église doivent profiter à ces derniers. — Mais il se présentait aux partisans de cette opinion un doute qui les troublait, parce qu'il paraissait résulter de là, comme la peine de l'enfer est finie en intensité quoiqu'elle soit infinie en durée, qu'en multipliant les suffrages cette peine serait totalement détruite, ce qui est l'erreur d'Origène (liv. 1 Periarch. chap. 6, circa med.). C'est pourquoi ils ont voulu échapper à cet inconvénient de plusieurs manières. En effet, Prépositivus a dit que les suffrages pour les damnés peuvent être tellement multipliés qu'ils se trouvent délivrés de leur peine entière, non absolument, comme l'a prétendu Origène, mais pendant un temps, par exemple jusqu'au jour du jugement. Car alors les âmes unies aux corps de nouveau seront plongées dans les peines de l'enfer sans espoir de pardon. Mais cette opinion paraît répugner à la providence divine qui ne laisse rien dans la nature qui ne soit à sa place. Comme la faute ne peut être mise à sa place que par la peine, il s'ensuit qu'il ne peut se faire que la peine soit enlevée si la faute n'est expiée auparavant. C'est pourquoi la faute subsistant continuellement dans les damnés, leur peine n'est interrompue d'aucune manière. — C'est pour ce motif que les disciples de Gilbert de la Porrée imaginèrent un

autre mode en disant que par les suffrages on agit pour la diminution des peines comme on procède dans la division des lignes, qui, quoiqu'elles soient finies, peuvent cependant se diviser à l'infini sans que jamais on les épuise, quand on en retranche non pas toujours la même quantité, mais une quantité proportionnelle ; comme, par exemple, si on enlève d'abord le quart et qu'on prenne ensuite le quart de ce premier quart et ensuite le quart de ce dernier et ainsi de suite indéfiniment. Et ils disent que de même par un premier suffrage on diminue une partie quelconque de la peine, et que par un second on diminue une partie de ce qui reste selon la même proportion. Mais ce mode est défectueux sous une foule de points de vue.

1. Parce que la division à l'infini qui convient à la quantité continue ne paraît pas pouvoir être ainsi appliquée à la quantité spirituelle.
2. Parce qu'il n'y a pas de raison pour que le second suffrage retranche moins de la peine que le premier, s'il est d'égale valeur.
3. Parce que la peine ne peut être diminuée qu'autant que la faute l'est aussi, comme elle ne peut cesser qu'autant que la faute est effacée.
4. Parce que dans la division de la ligne on parvient enfin à quelque chose qui n'est plus sensible. Car le corps sensible n'est pas divisible à l'infini ; et par conséquent il s'ensuivrait qu'après beaucoup de suffrages la peine qui resterait serait tellement faible qu'on ne la sentirait plus, et par conséquent ce ne serait plus une peine.

C'est pourquoi d'autres ont inventé un autre mode. Guillaume d'Auxerre (Sen.t, liv. 4, tract. 4, quest. 1) a dit que les suffrages servent aux damnés non parce qu'ils diminuent ou interrompent la peine, mais parce qu'ils fortifient celui qui souffre ; comme si un homme portait un lourd fardeau et que l'on versât de l'eau sur son visage. Car on lui donnerait des forces pour le mieux porter, quoiqu'on ne rendît nullement son fardeau plus léger. Mais cela ne peut pas être non plus. Car on est plus ou moins en proie au feu éternel, comme le dit saint Grégoire (Mor. liv. 9, chap. 39, à princ.), selon le mérite de sa faute. D'où il arrive que le même feu tourmente plus les uns et moins les autres. Ainsi puisque la faute d'un damné reste la même, il ne peut pas se faire qu'il souffre une peine plus légère. De plus cette opinion est présomptueuse, comme étant contraire à ce que disent les Pères, elle est vaine n'étant appuyée d'aucune autorité et elle est déraisonnable ; soit parce que les damnés en enfer sont en dehors du lien de la charité qui fait que les œuvres des vivants s'étendent aux morts ; soit parce qu'ils sont parvenus totalement au terme de la vie, et qu'ils ont reçu ce qui leur revient définitivement selon leurs mérites, comme les saints qui sont dans le ciel. Car ce qui reste encore de la peine ou de la gloire du corps ne leur donne pas la condition de voyageur ; puisque la gloire consiste essentiellement et radicalement dans l'âme et qu'il en est de même de la misère des damnés. C'est pour ce motif que leur peine ne peut pas être diminuée, comme la gloire des saints ne peut pas être augmentée quant à la récompense essentielle. — Cependant on pourrait soutenir d'une certaine manière le mode que quelques-uns établissent pour expliquer comment les suffrages servent aux damnés. Ainsi ils disent qu'ils ne leur servent ni par rapport à la diminution ou à l'interruption de la peine, ni quant à l'affaiblissement de la sensation qu'on éprouve ; mais parce que ces suffrages leur enlèvent une cause de douleur qui pourrait exister pour eux, s'ils se croyaient tellement méprisés qu'on ne s'inquiète d'eux aucunement. Cette cause de douleur leur est enlevée, quand on fait pour eux des prières. Mais cela ne peut pas être non plus d'après la loi commune ; parce que, comme le dit saint Augustin (liv. De cura pro mortuis agenda, chap. 13), ce qui est principalement vrai des damnés, les esprits des morts sont dans un lieu où ils ne voient pas tout ce qui se fait ou tout ce qui arrive en cette vie aux hommes. Par conséquent ils ne savent pas quand on fait pour eux des suffrages ; à moins qu'au-dessus de la loi commune ce soulagement soit accordé par Dieu à quelques-uns des damnés ; ce qui est absolument incertain. — Il est donc plus sûr de dire simplement que les suffrages ne servent pas aux damnés, et que l'Église n'a pas l'intention de prier pour eux, comme on le voit d'après les passages cités.

Article 6 : Les suffrages servent-ils à ceux qui sont dans le purgatoire ?

71

Objection N°1.

Il semble que les suffrages ne servent pas non plus à ceux qui sont dans le purgatoire. Car le purgatoire est une partie de l'enfer. Or, il n'y a pas de rédemption dans l'enfer, et il est dit (Ps. 6, 6) : Qui vous louera dans l'enfer ? Les suffrages ne servent donc pas à ceux qui sont dans le purgatoire.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage s'entend de l'enfer des damnés, dans lequel il n'y a aucune rédemption, par rapport à ceux qui sont finalement condamnés à cette peine. — Ou bien il faut dire d'après saint Jean Damascène (in serm. De dormient, inter princ. et med.), que ces passages doivent s'entendre des causes inférieures, c'est-à-dire, selon l'exigence des mérites de ceux qui sont destinés aux peines ; mais selon la miséricorde divine, qui l'emporte sur les mérites des hommes, quelquefois d'après les prières des justes il en est autrement que la sentence exprimée dans ce passage ne le comporte. Dieu change sa sentence, mais non ses desseins, comme le dit saint Grégoire (Mor. liv. 12, chap. 23, in med.). C'est pourquoi saint Jean Damascène cite à ce sujet (loc. cit.) les exemples des Ninivites, d'Achab, d'Ézéchias, dans lesquels on voit que la sentence portée contre eux fut ensuite changée par la miséricorde divine.

Objection N°2.

La peine du purgatoire est une peine limitée. Si donc par les suffrages on obtient une remise de la peine, on pourra multiplier les suffrages au point que la peine soit totalement enlevée, et alors le péché restera totalement impuni ; ce qui paraît répugner à la justice divine.

Réponse à l'objection N°2 :

Il ne répugne pas qu'en multipliant les suffrages, on éteigne la peine de ceux qui sont dans le purgatoire. Cependant il ne s'ensuit pas que les péchés restent impunis, parce que la peine de l'un est comptée pour l'autre en faveur duquel elle est reçue.

Objection N°3.

Les âmes sont dans le purgatoire pour qu'après s'y être purifiées elles parviennent pures au royaume céleste. Or, une chose ne peut être purifiée si l'on ne fait quelque chose à son égard. Les suffrages faits par les vivants ne diminuent donc pas la peine du purgatoire.

Réponse à l'objection N°3 :

La purification de l'âme par les peines du purgatoire n'est pas autre chose que l'expiation de la dette qui empêche de jouir de la gloire. Et comme par la peine que l'un supporte pour un autre, la dette de ce dernier peut être expiée, ainsi que nous l'avons dit (quest. 13, art. 2), il n'y a pas d'inconvénient que l'un soit purifié par la satisfaction de l'autre.

Objection N°4.

Si les suffrages étaient utiles à ceux qui sont dans le purgatoire, les choses qui sont faites d'après leur ordre devraient principalement leur être profitable. Or, ces choses ne leur sont pas toujours utiles : comme dans le cas où un mort aurait déterminé qu'on ferait pour lui tant de suffrages que s'ils étaient faits ils suffiraient pour effacer toute sa peine. Si l'on suppose qu'on diffère ces suffrages jusqu'à ce qu'il ait accompli sa peine, ces suffrages ne lui serviront de rien. Car on ne peut

pas dire qu'ils servent avant d'être faits, et après qu'ils sont faits le mort n'en a plus besoin puisqu'il a subi sa peine. Les suffrages ne sont donc pas utiles à ceux qui sont dans le purgatoire.

Réponse à l'objection N°4 :

Les suffrages sont utiles de deux manières, ex opere operante, et ex opere operato. J'appelle opus operatum, non seulement un sacrement de l'Église, mais l'effet qui résulte d'une œuvre. C'est ainsi que du don des aumônes il en résulte le soulagement du pauvre, et la prière qu'ils font à Dieu pour le mort. De même l'opus operans peut se prendre de la part de l'agent principal, ou de la part de celui qui l'exécute. Je dis donc, qu'aussitôt que le mort a déterminé qu'on lui fît des suffrages, il jouit pleinement de la récompense de ces suffrages, même avant qu'ils soient faits, pour ce qui est de l'efficacité qu'ils devaient avoir ex opere operante, de la part de l'agent principal. Mais quant à l'efficacité qui vient ex opere operato ou ex opere operante de la part de celui qui l'exécute, il n'en retire pas de fruit avant qu'ils ne soient faits[1]. S'il arrive qu'il soit auparavant quitte de sa peine, il sera privé sous ce rapport du fruit des suffrages, ce qui retombera sur ceux qui l'en auront privé par leur faute. Car il ne répugne pas que des choses temporelles on soit frustré par la faute d'un autre, et la peine du purgatoire est temporelle, quoiqu'on ne puisse être frustré à l'égard de la récompense éternelle que par sa propre faute.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Sent. liv. 4, dist. 45) d'après saint Augustin (in Ench. chap. 110, à princ.) : Les suffrages sont utiles à ceux qui sont médiocrement bons ou mauvais. Or, tels sont ceux qui sont dans le purgatoire.

Saint Denis dit (De eccles. hier. chap. 7) que le divin prêtre qui prie pour les morts, prie pour ceux qui ont vécu saintement et qui ont néanmoins contracté quelques taches par suite de la faiblesse humaine. Or, ceux-là sont dans le purgatoire. Donc, etc.

Conclusion.

Les suffrages des vivants sont utiles à ceux qui sont dans le purgatoire, puisque les œuvres de l'un peuvent servir à un autre pour la satisfaction.

Il faut répondre que la peine du purgatoire sert à suppléer à la satisfaction qui n'avait pas été pleinement consommée ici-bas. C'est pourquoi, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 2 et quest. 13, art. 2), les œuvres de l'un pouvant servir à un autre pour la satisfaction, qu'il soit vivant ou mort, il n'est pas douteux que les suffrages faits par les vivants ne soient utiles à ceux qui sont dans le purgatoire.

Article 7 : Les suffrages servent-ils aux enfants qui sont dans les limbes ?

71

Objection N°1.

Il semble que les suffrages servent aux enfants qui sont dans les limbes. Car ils ne sont retenus là que pour le péché d'un autre. Il est donc très convenable qu'ils soient aidés par les suffrages des autres.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Ce qui prouve que l'on doit exécuter les volontés des morts le plus tôt possible. †

Quoique le péché originel soit de telle nature, qu'on puisse être aidé par un autre pour en obtenir la rémission, cependant les âmes des enfants qui sont dans les limbes, sont dans un état tel, qu'on ne peut les aider ; parce qu'après cette vie ce n'est plus le temps d'acquérir la grâce.

Objection N°2.

Le Maître des sentences dit (Sent. 4, dist. 45), d'après saint Augustin (in Ench. chap. 110 ad fin.), que les suffrages de l'Église sont propices à ceux qui ne sont pas très méchants. Or, on ne compte pas les enfants parmi ceux qui sont très méchants, puisque leur peine est la plus douce. Donc les suffrages de l'Église les aident.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin parle de ceux qui ne sont pas absolument méchants et qui ont été baptisés : ce qui est évident d'après ce qu'il dit auparavant : Puisque l'on offre pour tous ceux qui sont baptisés le sacrifice de l'autel ou des aumônes, etc.

Mais c'est le contraire. Le Maître des sentences dit (loc. cit.), d'après saint Augustin (serm. 32, De verb Apost. à med.) que les suffrages ne servent de rien à ceux qui sont sortis de ce monde sans la foi qui opère par la charité. Or, les enfants en sont ainsi sortis. Les suffrages ne leur sont donc pas utiles.

Conclusion.

Puisque l'état des morts ne peut être changé par les suffrages des vivants, ils ne sont pas utiles aux enfants qui sont dans le limbe, dont il faudrait que l'état fût changé relativement au mérite de la récompense essentielle.

Il faut répondre que les enfants qui n'ont pas été baptisés ne sont retenus dans le limbe que parce qu'ils ne sont pas dans l'état de grâce. Par conséquent puisque l'état des morts ne peut être changé par les œuvres des vivants, surtout relativement au mérite de la récompense ou de la peine essentielle, les suffrages des vivants ne peuvent pas servir aux enfants qui sont dans les limbes.

Article 8 : Les suffrages servent-ils aux saints qui sont dans le ciel ?

71

Objection N°1.

Ils semblent qu'ils servent d'une certaine manière aux sains qui sont dans le ciel, d'après ces paroles qui se trouvent dans une collecte de la messe : Comme ces sacrements servent à vos saints pour leur gloire, que de même ils nous soient profitables pour notre guérison. Or, entre tous les suffrages le sacrement de l'autel est le principal. Les suffrages servent donc aux saints qui sont dans le ciel.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces paroles ne doivent pas s'entendre comme si les saints tiraient eux-mêmes profit pour leur gloire de leurs fêtes que nous célébrons, mais elles signifient qu'il nous est profitable de célébrer leur gloire avec plus de solennité ; comme de ce que nous connaissons ou louons Dieu, on dit que sa gloire croît en nous d'une certaine manière[1], ce qui ne signifie pas qu'elle croît pour Dieu, mais pour nous.

1 Il s'agit dans ce cas de sa gloire extrinsèque et non de sa gloire intrinsèque. †

Objection N°2.

Les sacrements produisent ce qu'ils figurent. Or, la troisième partie de l'hostie, c'est-à-dire celle que l'on met dans le calice, signifie ceux qui mènent la vie bienheureuse dans le ciel. Les suffrages de l'Église sont donc utiles aux saints qui sont au ciel.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique les sacrements produisent ce qu'ils figurent, ils ne produisent cependant pas cet effet maintenant à l'égard de tout ce qu'ils figurent ; autrement puisqu'ils figurent le Christ, ils produiraient quelque chose dans le Christ lui-même[1], mais ils ont de l'efficacité à l'égard de celui qui reçoit le sacrement d'après la vertu de ce que le sacrement signifie. Ainsi il ne s'ensuit pas que les sacrifices offerts pour les fidèles défunts servent aux saints ; mais que d'après les mérites des saints qui sont rappelés ou signifiés dans le sacrement, ils servent aux autres pour lesquels ils sont offerts.

Objection N°3.

Les saints dans le ciel ne se réjouissent pas seulement de leurs biens propres, mais encore des biens des autres. D'où il est dit (Luc, 15, 10) : Il y a une grande joie parmi les anges de Dieu quand un seul pécheur fait pénitence. Donc la joie des saints augmente en raison des bonnes œuvres que font les vivants, et par conséquent nos suffrages leur sont utiles.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique les saints qui sont dans le ciel se réjouissent de tous nos biens, il ne s'ensuit cependant que la multiplication de nos joies augmente la leur formellement, mais elle est augmentée matériellement selon la raison de son objet. Or, dans les saints, de quelque chose qu'ils se réjouissent, la raison qu'ils ont de s'en réjouir c'est Dieu lui-même dont ils ne peuvent pas se réjouir plus ou moins ; parce que dans ce cas il y aurait une variation dans leur récompense essentielle qui consiste en ce qu'ils jouissent de Dieu. Par conséquent si on multiplie les biens dont Dieu est pour eux la raison de se réjouir, il ne s'ensuit pas qu'ils réjouissent plus vivement, mais qu'ils se réjouissent d'un plus grand nombre de choses. C'est pourquoi il n'en résulte pas qu'ils soient aidés par nos œuvres.

Objection N°4.

Saint Jean Damascène dit (in serm. De dorm. à princ.) en rapportant les paroles de saint Chrysostome : Si les Gentils brûlent avec ceux qui sont morts ce qui leur appartenait, combien n'est-il pas plus convenable que vous fidèle vous envoyiez avec le fidèle ce qui lui a appartenu, non pour en faire des cendres à la façon des Gentils, mais pour que vous en retiriez une plus grande gloire, et pour effacer ses péchés, si celui qui est mort était un pécheur, ou pour ajouter à sa récompense et à ses mérites, s'il était juste. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°4 :

On ne doit pas attendre que les suffrages faits par quelqu'un ajoutent à la récompense de celui qui est dans la béatitude, mais ils servent à celui qui les fait. — Ou bien on doit dire que les suffrages peuvent ajouter à la récompense d'un mort qui est bienheureux, en raison de ce qu'il a déterminé pendant qu'il était encore vivant au sujet des suffrages que l'on devait faire pour lui ; ce qui a été une chose méritoire pour lui.

1 Ce qui est absurde. †

Mais c'est le contraire. Le Maître des sentences dit (Sent. 4, dist. 45) d'après les paroles de saint Augustin (serm. 17, De verb. Apost. chap. 1 à med.) : C'est une injure de prier dans l'église pour un martyr aux prières duquel nous devons nous recommander.

On aide celui qui est dans le besoin. Or, les saints dans le ciel sont absolument sans aucun besoin. Donc ils ne sont pas aidés par les suffrages de l'Église.

Conclusion.

Puisque les saints n'ont besoin de rien dans le royaume céleste et qu'ils sont enivrés de la gloire divine, ils ne sont pas aidés par nos suffrages.

Il faut répondre que le suffrage implique par sa nature un secours[1] qui ne convient qu'à celui qui manque de quelque chose. Car on ne peut aider quelqu'un qu'autant qu'il en a besoin. Par conséquent puisque les saints qui sont dans le ciel sont exempts de toute espèce de besoin et qu'ils sont enivrés de l'abondance de la maison de Dieu, d'après le psalmiste (Ps. 35), il ne leur convient pas d'être aidés par les suffrages.

Article 9 : Les prières de l'Église, le sacrifice de l'autel et les aumônes servent-ils aux défunts ?

71

Objection N°1.

Il semble que les âmes des morts ne soient pas seulement secourues par les prières de l'Église, le sacrifice de l'autel et les aumônes ou qu'elles ne soient pas principalement aidées par ces moyens. Car la peine doit être compensée par la peine. Or, le jeûne est plus pénal que l'aumône ou la prière. Donc le jeûne sert plus dans les suffrages que l'une de ces œuvres.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans celui qui satisfait pour un autre, on doit plutôt considérer, pour que l'effet de la satisfaction parvienne à l'autre, le moyen par lequel la satisfaction de l'un passe à l'autre que la peine de la satisfaction ; quoique la peine expie mieux la dette de celui qui satisfait, selon qu'elle est médicinale. C'est pourquoi ces trois sortes d'œuvres servent plus aux défunts qu'au jeûne.

Objection N°2.

Saint Grégoire ajoute le jeûne ces trois choses, comme on le voit (Decr. 13, quest. 2, chap. 22). Les âmes de morts sont, dit-il, délivrées de quatre manières, ou par les oblations des prêtres, ou par les aumônes de leurs amis, ou par les prières des saints, ou par le jeûne de leurs proches. L'énumération précédente faite par saint Augustin (liv. De cura pro mort. agenda, chap. 18) est donc insuffisante.

Réponse à l'objection N°2 :

Le jeûne peut aussi servir aux défunts en raison de la charité et de l'intention dirigée vers eux ; mais, cependant le jeûne dans sa nature ne contient pas quelque chose qui appartienne à la charité ou à la direction de l'intention ; ces conditions lui sont, pour ainsi dire, extrinsèques. C'est pourquoi saint Augustin n'a pas mis le jeûne parmi les suffrages des morts, mais saint Grégoire l'a fait.

1 Ainsi toute prière n'est pas suffrage ; on ne donne le nom de suffrage qu'à la prière qu'on fait pour obtenir en faveur de quelqu'un une chose dont il a besoin. †

Objection N°3.

Le baptême est le premier des sacrements, surtout quant à son effet. On devrait donc administrer le baptême ou les autres sacrements pour les défunts de la même manière ou plutôt que le sacrement de l'autel.

Réponse à l'objection N°3 :

Le baptême est une régénération spirituelle. Par conséquent comme par la génération l'être n'est acquis que par celui qui est engendré ; de même le baptême n'a d'efficacité que dans celui qui est baptisé, pour ce qui est de l'œuvre opérée ; quoique d'après l'œuvre opérante de celui qui baptise ou qui est baptisé il puisse servir aux autres, comme toutes les autres œuvres méritoires. Mais l'eucharistie est le signe de l'union de l'Église, et c'est pour cela que d'après l'œuvre opéré elle-même son efficacité peut passer à un autre ; ce qui n'a pas lieu au sujet des autres sacrements.

Objection N°4.

C'est ce qui paraît résulter de ces paroles (1 Cor. 15, 29) : S'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas, pourquoi sont-ils baptisés en cet état ? Donc le baptême sert aussi pour les suffrages des défunts.

Réponse à l'objection N°4 :

La glose (ord.) explique de deux manières ce passage. D'abord elle l'explique ainsi : Si les morts ressuscitent pas et si le Christ n'est pas ressuscité, pourquoi baptise-t-on pour eux ? C'est-à-dire pour les péchés, puisqu'ils ne sont pas pardonnés, si le Christ n'est pas ressuscité ; parce que dans le baptême non seulement la passion du Christ, mais encore sa résurrection opère et c'est elle qui est en quelque sorte cause de notre résurrection spirituelle. Ou bien elle dit qu'il y avait des ignorants qu'on baptisait pour ceux qui étaient morts sans baptême dans la pensée que cela leur serait utile. Ainsi l'Apôtre ne parle dans ce passage que d'après l'erreur de quelques individus.

Objection N°5.

Dans les différentes messes il y a le même sacrement de l'autel. Si donc on compte le sacrifice parmi les suffrages et non la messe, il semble que toutes les messes qu'on dit pour les défunts aient la même valeur, que ce soit une messe de la sainte Vierge ou du Saint-Esprit ou tout autre : ce qui paraît être contraire à la pensée de l'Église qui a établi une messe spéciale pour les défunts.

Réponse à l'objection N°5 :

Dans l'office de la messe il n'y a pas seulement le sacrifice, mais il y a encore les prières. C'est pourquoi le suffrage de la messe contient deux choses que saint Augustin énumère (loc. cit. Objection N°2), la prière et le sacrifice. Ainsi dons, de la part du sacrifice qui est offert, la messe sert également au mort, peu importe quelle messe on dise, et le sacrifice est ce qu'il y a de principal dans la messe. Mais de la part des prières, la messe qui est la plus utile c'est celle où se trouvent des oraisons déterminées à cette intention. Toutefois ce défaut peut être compensé par un surcroît de dévotion dans celui qui dit la messe, ou dans celui qui la fait dire, ou encore par l'intercession du saint dont le suffrage est imploré à la messe[1].

1 Cependant le prêtre doit, autant que les rubriques le permettent, dire la messe. Qui stipendium pro sacro accipit, dit saint Alphonse, tenetur dicere missam pro defunctis, vel votivam, vel in hoc aut in isto altari, prout pecuniam offerens, petivit (quantùm tamen Rubicæ permittunt, quibus neglectis, Ecclesiæ ordinem invertere ob alterius devotionem non convenit) ; quia ob ejus devotionem et speciales orationes, major fructus provenire solet. Si tamen aliter faciat, non erit grave, imò nullum si fiat justâ de causâ (liv. 6, n° 328). †

Objection N°6.

Saint Jean Damascène enseigne (in serm. De dormient. à med.) que l'on offre des cierges et de l'huile pour les défunts. On ne doit donc pas compter seulement l'oblation du sacrifice de l'autel, mais encore les autres offrandes parmi les suffrages des morts.

Réponse à l'objection N°6 :

Cette offrande de cierge ou d'huile peut être utile au défunt en tant que ces choses sont des aumônes. Car on les donne pour servir au culte de l'Église ou pour l'usage des fidèles.

Conclusion.

C'est avec raison que saint Augustin a établi qu'il y avait trois secours principaux que les vivants pouvaient accorder aux morts : l'eucharistie et l'aumône en raison de la charité par laquelle les morts sont unis aux vivants, et la prière en raison de leur intention qu'ils dirigent vers les morts.

Il faut répondre que les suffrages des vivants sont utiles aux morts, selon qu'ils sont unis avec les vivants dans la charité et selon que l'intention des vivants se porte vers eux. C'est pourquoi les œuvres qui sont principalement faites pour venir en aide aux morts sont celles qui appartiennent le plus à la communication de la charité ou à la direction de l'intention vers un autre. Or, le sacrement de l'eucharistie appartient principalement à la charité ; puisqu'il est le sacrement de l'union de l'Église et qu'il contient celui en qui l'Église entière est unie et consolidée, c'est-à-dire le Christ. L'eucharistie est par conséquent comme la source ou le lien de la charité. D'ailleurs parmi les effets de la charité l'aumône est le principal. C'est pourquoi du côté de la charité ces deux choses sont principalement utiles aux morts : le sacrifice de l'Église et l'aumône. Mais de la part de l'intention dirigée vers les morts ce qui est le plus profitable, c'est la prière, parce que la prière par sa nature n'indique pas seulement un rapport avec celui qui prie, comme les autres œuvres, mais elle se rapporte plus directement à la chose pour laquelle on prie. C'est pour ce motif qu'on établit ces trois choses comme les secours principaux que l'on peut accorder aux morts, quoiqu'on doive croire que toutes les autres bonnes œuvres que l'on fait par charité pour les défunts leur sont profitables.

Article 10 : Les indulgences servent-elles aux morts ?

71

Objection N°1.

Il semble que les indulgences que l'Église accorde servent aussi aux morts. C'est ce qui se prouve par la coutume de l'Église qui fait prêcher la croisade, pour qu'on gagne l'indulgence pour soir et pour deux ou trois et quelquefois même pour dix âmes des vivants ou des morts ; ce qui serait une déception, si elles n'étaient utiles aux morts. Donc les indulgences servent aux morts.

Objection N°2.

Le mérite de l'Église entière est plus efficace que celui d'une seule personne. Or, le mérite d'une personne vient en aide aux morts, comme on le voit dans la dispensation des aumônes. Donc à plus forte raison le mérite de l'Église sur lequel les indulgences s'appuient.

Objection N°3.

Les indulgences de l'Église servent à ceux qui sont sous la juridiction de l'Église. Or, ceux qui sont dans le purgatoire sont sous sa juridiction, autrement les suffrages de l'Église ne leur serviraient pas. Il semble donc que les indulgences servent aux morts.

Mais au contraire. Pour que les indulgences servent à quelqu'un, on requiert une cause convenable pour laquelle on accorde les indulgences. Or, cette cause ne peut exister de la part d'un mort ; parce qu'il ne peut pas faire quelque chose qui soit utile à l'Église, et c'est principalement pour cette cause que les indulgences s'accordent. Il semble donc que les indulgences ne servent pas aux morts.

Les indulgences sont déterminées selon la volonté de celui qui les accorde. Si donc les indulgences pouvaient servir aux morts, il serait au pouvoir de celui qui accorde l'indulgence de délivrer un mort absolument de sa peine ; ce qui paraît absurde.

Conclusion.

Puisque les morts ne peuvent faire aucune des choses pour lesquelles on accorde les indulgences, elles ne leur profitent pas absolument et directement, mais elles leur servent secondairement et indirectement, si leur forme est telle qu'elles puissent leur être appliquée.

Il faut répondre que les indulgences peuvent être utiles à quelqu'un de deux manières :

1. Principalement ;
2. Secondairement.

Elles servent principalement à celui qui les reçoit, c'est-à-dire à celui qui fait l'œuvre pour laquelle on les accorde ; comme celui qui visite l'église d'un saint. Par conséquent puisque les morts ne peuvent pas faire quelques-unes des choses pour lesquelles on accorde les indulgences, elles ne peuvent directement leur être utile. Elles servent secondairement et indirectement à celui pour lequel on fait ce qui est cause de l'indulgence ; ce qui est possible quelquefois et ce qui quelquefois ne l'est pas, selon la forme diverse de l'indulgence. Car si la forme de l'indulgence est ainsi conçue : celui qui fait ceci ou cela gagnera tant d'indulgences ; celui qui le fait ne peut transporter sur un autre le fruit de l'indulgence ; parce qu'il ne lui appartient pas d'appliquer à quelqu'un l'intention de l'Église, qui dispense les suffrages communs d'où les indulgences tirent leur valeur, comme nous l'avons dit (quest. 27, art. 3, Réponse N°2). Mais si l'indulgence est conçue sous cette forme : Celui qui fera telle ou telle chose, gagnera tant d'indulgences pour lui et pour son père ou pour tout autre de ses parents ou amis détenus dans le purgatoire, cette indulgence sera utile, non seulement aux vivants, mais encore aux morts. Car il n'y a pas de raison pour laquelle l'Église puisse transférer les mérites communs sur lesquels les indulgences s'appuient aux vivants et non aux morts. Cependant il ne s'ensuit pas qu'un prélat de l'Église[1] puisse délivrer les âmes du purgatoire à son gré ; parce que pour que les indulgences aient de la valeur, il faut une cause convenable pour les accorder, comme nous l'avons dit (quest. 26, art. 3).

1 Les évêques ne peuvent accorder des indulgences que dans la proportion déterminée par le souverain pontife, et le souverain pontife lui-même, quand il s'agit des âmes du purgatoire, les indulgences qu'il accorde ne leur servent pas per modum absolutionis, mais per modum suffragii. †

Article 11 : La cérémonie des obsèques sert-elle aux défunts ?

71

Objection N°1.

Il semble que la cérémonie des obsèques serve aux défunts. Car saint Jean Damascène cite (in serm. De Dormient. à med.) les paroles de saint Athanase qui s'exprime ainsi : Quoique celui qui a été consommé dans la piété ait été déposé dans l'air, ne craignez pas de brûler sur son tombeau de l'huile et des cierges, en invoquant le Seigneur ; car ces choses sont agréables à Dieu et obtiennent de lui une grande récompense. Or, ces choses appartiennent à la cérémonie des obsèques. Cette cérémonie est donc utile aux morts.

Réponse à l'objection N°1 :

L'huile et la cire que l'on porte sur le tombeau des morts, servent au défunt par accident, soit parce qu'on les offre à l'église, soit parce qu'on les donne aux pauvres, soit parce qu'on fait des choses pour honorer Dieu. C'est pour cela qu'aux paroles citées dans l'objection, l'auteur ajoute : Car l'huile et toutes les autres choses sont un holocauste.

Objection N°2.

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 13, à princ.), on s'est occupé avec une grande piété des funérailles des anciens justes, on a célébré leurs obsèques, et on a pourvu à leur sépulture, et pendant qu'ils étaient vivants ils ont ordonné à leurs enfants d'ensevelir leurs corps ou de les transporter dans un lieu désigné. Or, ils n'auraient pas fait toutes ces choses, si la sépulture et toutes les autres cérémonies de ce genre n'étaient utiles aux morts.

Réponse à l'objection N°2 :

Les saints patriarches ont eu besoin de la sépulture de leurs corps, non pour prouver que les corps ont encore quelque sentiment, mais pour montrer que les corps des morts appartiennent à la Providence, et pour établir la foi dans la résurrection, comme on le voit dans saint Augustin (De civ. liv. 1, chap. 13). Ils ont voulu aussi être ensevelis dans la terre promise où ils croyaient que naîtrait et mourrait le Christ, dont la résurrection est la cause de la nôtre.

Objection N°3.

Personne ne fait l'aumône à quelqu'un que pour lui être utile. Or, parmi les différentes espèces d'aumônes on compte la sépulture des morts. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, loc. cit.) : Tobie, en ensevelissant les morts, a acquis devant Dieu des mérites, comme l'ange l'atteste. Donc la cérémonie de la sépulture est utile aux morts.

Réponse à l'objection N°3 :

La chair étant une partie de la nature humaine, l'homme est naturellement attaché à sa chair, d'après ces paroles de l'Apôtre (Eph. 5, 29) : Personne n'a jamais haï sa chair. Ainsi, par suite de cette affection naturelle, tout homme vivant s'inquiète de ce que deviendra son corps après la mort et il serait affligé s'il pressentait qu'il lui arrivera quelque indignité. C'est pourquoi ceux qui aiment un homme par là même qu'ils ont des sentiments conformes à la volonté de celui qu'ils aiment, ils prennent soin de sa chair. Car comme le dit saint Augustin (De civ Dei, liv. 1, loc. cit.) : Si l'habit d'un père, si un anneau ou toute autre chose semblable est d'autant plus cher aux descendants qu'ils ont plus d'affection pour leurs parents ; on ne doit mépriser d'aucune manière leurs corps qui leur sont assurément plus intimement et plus profondément unis que tous les vêtements que nous portons.

C’est pour cela qu’en raison de ce qu’en ensevelissant le corps d’un mort on satisfait à son désir, lorsqu’il ne peut à cet égard se satisfaire lui-même, on dit qu’on lui fait une aumône.

Objection N°4.

Il est inconvenant de dire que la dévotion des fidèles soit vaine. Or, il y en a qui, par dévotion, veulent qu’on les ensevelisse dans des lieux religieux. Le culte de la sépulture est donc utile aux défunts.

Réponse à l’objection N°4 :

La dévotion des fidèles, comme le dit saint Augustin (liv. De cura pro mort. agenda, chap. 4), qui tient à faire ensevelir en un lieu saint ceux qui leur sont chers n’est pas frustrée, puisque par là ils confient leur mort au suffrage des saints, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.).

Objection N°5.

Dieu est plus porté à faire miséricorde qu’à condamner. Or, la sépulture dans des lieux sacrés nuit à quelques-uns, s’ils en sont indignes. D’où saint Grégoire dit (Mor. liv. 4, chap. 1) : Ceux qui ont sur la conscience de grandes fautes et font mettre leurs corps dans des églises, ajoutent plutôt à la gravité de leur condamnation qu’ils n’aident à leur délivrance. Par conséquent, à plus forte raison, le culte de la sépulture sert-il aux bons.

Réponse à l’objection N°5 :

Un impie ne souffre pas d’être enseveli dans un lieu saint, sinon en raison de ce qu’il s’est procuré par gloire humaine cette sépulture dont il n’était pas digne.

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (liv. De cura pro mort. agenda, chap. ult. circ. med.) : Tout ce qu’on fait pour le corps de l’homme n’est pas un secours qui l’aide à se sauver, mais un devoir d’humanité.

Ce même docteur dit encore (in eod. liv. chap. 2 ad fin. et De civ. Dei, liv. 1, chap. 12, à med.) : Le soin des funérailles, la condition de la sépulture, la pompe des obsèques sont plutôt des consolations pour les vivants que des secours pour les morts.

Le Seigneur dit (Matth. 10, 28 et Luc, 12, 4) : Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui après cela ne peuvent rien faire de plus. Or, après la mort des saints on peut empêcher d’ensevelir leurs corps, comme l’histoire ecclésiastique (Eusèbe, liv. 5, chap. 1 ad fin.) le rapporte des martyrs de l’Église de Lyon. Les morts n’en souffrent donc pas, si leurs corps restent inhumés et par conséquent la cérémonie de la sépulture ne leur est pas utile.

Conclusion.

La cérémonie des obsèques n’ayant pas d’autre effet que de toucher les hommes de compassion pour qu’ils prient pour les morts, elle n’est pas utile aux morts par elle-même, mais par accident.

Il faut répondre que la sépulture a été établie à cause des vivants et à cause des morts. À cause des vivants, pour que leurs yeux ne fussent pas blessés par le spectacle hideux d’un cadavre et pour que leurs corps ne fussent pas souillés par les miasmes qui s’en exhalent. Ces avantages se rapportent aux corps, mais la sépulture sert encore aux vivants d’une manière spirituelle, dans ce sens que c’est par là que se forme la foi dans la résurrection. Elle est utile aussi aux morts, parce qu’en voyant les tombeaux on se rappelle ceux qui ne sont plus et on prie pour eux. C’est ainsi que le mot monumentum vient du mot mémoire (memoria). Car on donne au tombeau le nom de monument, parce qu’il avertit en quelque sorte l’âme (monens mentem), comme le dit saint Augustin (liv. De civ. Dei, et liv. De cura pro mort. agenda, chap. 4, in med.). Toutefois les païens tombèrent à ce sujet dans l’erreur en pensant que la sépulture sert au mort pour que son âme soit en repos. Car ils ne croyaient pas que l’âme pût jouir

du repos avant que le corps n'eût reçu la sépulture ; ce qui est absolument ridicule et absurde. Quant à la sépulture faite dans un lieu sacré, si elle est plus utile au mort, ce n'est pas ex ipso opere operato, mais c'est plutôt ex ipso opere operante ; comme, par exemple, quand le défunt lui-même, ou un autre qui a voulu que son corps fut enterré dans un lieu saint, le met sous le patronage d'un saint dont on doit croire que les prières lui seront d'un certain secours et quand on le confie ainsi au patronage de ceux qui desservent ce lieu saint et qui prient plus souvent et plus spécialement pour ceux qui y sont enterrés. Pour les choses qu'on emploie à l'ornement de la sépulture, elles servent aux vivants en ce qu'elles sont pour eux des consolations, mais elles peuvent aussi servir aux morts non par elles-mêmes, mais par accident, dans le sens que par là les hommes sont excités à la compassion et par conséquent à la prière ; ou bien parce que les frais de sépulture servent à nourrir les pauvres ou à décorer l'Église. Car c'est à ce point de vue que l'on compte la sépulture parmi les autres aumônes.

Article 12 : Les suffrages qui se font pour un mort en particulier servent-ils plus à celui pour qui on les fait qu'aux autres ?

71

Objection N°1.

Il semble que les suffrages que l'on fait pour un défunt ne servent pas plus à celui pour qui on les fait qu'aux autres. Car la lumière spirituelle est communicable que la lumière corporelle. Or, la lumière corporelle, par exemple des flambeaux, quoiqu'on ne les allume que pour un seul, servent cependant à tous ceux qui habitent avec lui, bien que ce ne soit pas eux qu'ils brûlent. Par conséquent, puisque les suffrages sont des lumières spirituelles, quoiqu'on les fasse spécialement pour un seul, ils ne valent pas mieux pour lui que pour les autres qui sont dans le purgatoire.

Réponse à l'objection N°1 :

Les suffrages servent à la manière de la lumière, selon qu'ils sont reçus par les morts et qu'ils en tirent une certaine consolation, et cette consolation est d'autant plus grande qu'ils sont doués d'une charité plus parfaite. Mais selon que les suffrages sont une satisfaction transférée sur un autre par l'intention de celui qui les fait, ils ne ressemblent pas à la lumière, mais plutôt au payement d'une dette. Or, il n'est pas nécessaire, si on paye une dette pour l'un, que les dettes des autres soient payées.

Objection N°2.

Comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 45), les suffrages servent aux morts, parce que, pendant qu'ils vivaient ici-bas, ils ont mérité qu'ils puissent ensuite leur être utile. Or, il y en a qui ont plus mérité que ces suffrages leur servissent que ceux pour lesquels on les fait. Ils leur sont donc plus utiles ; autrement leur mérite serait frustré.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce mérite est conditionnel. Car ils ont mérité que les suffrages leur servissent, si on faisait pour eux ; ce qui n'a pas été autre chose que de se rendre aptes à les recevoir. D'où il est évident qu'ils n'ont pas mérité directement le secours des suffrages, mais par leurs mérites antérieurs ils se sont rendus aptes à en recevoir les fruits. C'est pourquoi il ne s'ensuit pas que leur mérite soit rendu vain.

Objection N°3.

On ne fait pas tant de suffrages pour les pauvres que pour les riches. Si donc les suffrages faits pour quelques individus ne valaient que pour eux ou s'ils leur étaient plus utiles qu'aux autres, les pauvres seraient d'une condition pire ; ce qui est contraire à cette parole du Seigneur (Luc, 6, 20) : Bienheureux les pauvres, parce que le royaume de Dieu est à eux.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche que les riches ne soient sous un rapport d'une condition meilleure que les pauvres, comme par rapport à l'expiation de la peine ; mais cet avantage n'est rien pour ainsi dire comparativement à la possession du royaume des cieux, dans laquelle les pauvres auront une condition meilleure, d'après le passage cité.

Mais au contraire. La justice humaine a pour modèle la justice divine. Or, la justice humaine, si quelqu'un paye une dette pour un autre, n'absout que ce dernier. Donc, puisque celui qui fait les suffrages paye d'une certaine manière la dette de celui pour qui il les fait, ils ne servent qu'à celui-ci.

Comme l'homme qui fait des suffrages satisfait d'une certaine manière pour un mort, de même il peut aussi quelquefois satisfaire pour un vivant. Or, quand on satisfait pour un vivant, cette satisfaction ne compte que pour celui pour qui on la fait. Donc celui qui fait les suffrages n'est également utile qu'à celui pour lequel il les fait.

Conclusion.

Les suffrages faits pour un seul défunt servent aux autres en raison de la charité qui rend les biens communs entre les justes, mais en raison de l'intention ils servent plus à celui pour qui on les fait, et même ils ne servent qu'à lui seul, si on ne considère que la nature de la remise de la peine.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinions. Car les uns ont dit, comme Prépositivus, que les suffrages faits pour un mort ne servent pas non plus à celui pour lequel on les fait, mais à ceux qui en sont plus dignes. Ils donnaient pour exemple le flambeau qu'on allume pour un riche et qui ne sert pas moins à ceux qui sont avec lui qu'au riche lui-même, et qui leur sert même davantage, s'ils ont des yeux meilleurs. Il en est de même aussi de la lecture, qui ne sert plus à celui pour qui on lit qu'aux autres qui écoutent simultanément avec lui, mais qui est même plus profitable à ceux qui sont plus intelligents. Et si on leur objectait que l'Église a établi spécialement des prières pour certains individus et que d'après cela ces dispositions seraient vaines, ils répondaient que l'Église l'a fait pour exciter la dévotion des fidèles[1] qui sont plus portés à faire des suffrages spéciaux que des suffrages communs, et qui prient aussi avec plus de ferveur pour leurs proches que pour les étrangers. — D'autres au contraire ont dit que les suffrages servent plus à ceux pour lesquels on les fait. Ces deux opinions sont vraies l'une et l'autre sous un rapport. Car la valeur des suffrages peut être appréciée à deux points de vue. En effet, ils valent d'abord d'après la vertu de la charité qui rend tous les biens communs. Sous ce rapport ils valent davantage pour celui qui est plus rempli de charité, quoiqu'on ne les fasse pas spécialement pour lui. En ce sens la valeur des suffrages se considère plus d'après la consolation intérieure qu'éprouve celui qui est dans la charité, lorsqu'il se réjouit des biens d'un autre qui consistent après la mort dans la diminution de la peine qu'il doit expier. Car après la mort ce n'est plus le lieu d'acquérir la grâce, ou de l'augmenter, ce qui est l'effet que produisent pour nous en cette vie les œuvres des autres d'après la vertu de la charité. Ensuite les suffrages tirent leur valeur de ce que par l'intention de l'un ils sont appliqués à un autre. De la sorte la satisfaction de l'un est comptée pour un autre. De cette manière il est certain qu'ils valent davantage pour celui pour qui on les fait ; et même ils ne valent ainsi que pour lui seul.

1 Cet expédient serait bien peu digne de la gravité de l'Église et de son enseignement. †

Car la satisfaction se rapporte proprement à la rémission de la peine. Par conséquent, quant à la rémission de la peine le suffrage est principalement utile à celui pour qui on le fait. Sous ce rapport la seconde opinion est plus vraie que la première.

Article 13 : Les suffrages faits pour plusieurs sont-ils aussi profitables pour chacun d'eux que si on les faisait en particulier pour chaque individu ?

71

Objection N°1.

Il semble que les suffrages faits pour plusieurs valent autant pour chacun que si on les faisait pour chaque individu en particulier. Car nous voyons que de la lecture faite pour un seul il ne se perd rien, si on la fait tout à la fois pour d'autres. Donc, pour la même raison, celui pour qui on fait un suffrage ne perd rien on lui associe quelqu'un ; et par conséquent si on fait le suffrage pour plusieurs, il vaut autant pour chacun que si on le faisait en particulier pour chaque individu.

Réponse à l'objection N°1 :

Les suffrages, selon qu'ils sont des satisfactions, ne servent pas par manière d'action, comme l'enseignement, qui, de même que toute autre action, produit de l'effet selon les dispositions de celui qui les reçoit ; mais ils sont utiles à la façon de l'acquittement d'une dette, ainsi que nous l'avons dit (art. préc. Réponse N°1). C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

D'après l'usage commun de l'Église nous voyons que quand on dit une messe pour un défunt, on y adjoint tout à la fois des oraisons pour d'autres défunts. Or, on ne le ferait pas, si le défunt pour lequel on dit la messe en souffrait un dommage. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

Les suffrages faits pour une personne servant d'une certaine manière aux autres, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1), il s'ensuit que quand on dit la messe pour quelqu'un, il n'y a pas d'inconvénient qu'on fasse aussi des prières pour d'autres. Car on ne dit pas ces prières pour que la satisfaction du suffrage de la première personne soit principalement appliquée à d'autres, mais pour que la prière qu'on fait spécialement pour eux leur soit profitable.

Objection N°3.

Les suffrages des prières s'appuient principalement sur la vertu divine. Or, comme devant Dieu il n'y a pas de différence entre être aidé par beaucoup ou par peu, de même il n'y en a pas non plus entre secourir un grand nombre ou quelques-uns. Par conséquent si on fait la même prière pour un grand nombre, chacun d'eux sera aussi secouru qu'un seul le serait par la même prière qu'on ferait uniquement pour lui.

Réponse à l'objection N°3 :

La prière se considère de la part de celui qui prie et de la part de celui qu'on prie, et son effet dépend de l'un et de l'autre. C'est pour cela que quoiqu'il ne soit pas plus difficile à la puissance divine d'en absoudre plusieurs qu'un seul, néanmoins la prière de celui qui prie n'est pas aussi satisfactoire pour plusieurs que pour un seul.

Mais au contraire. Il vaut mieux aider plusieurs qu'un seul. Si donc un suffrage fait pour plusieurs vaut autant pour chacun que si on ne le faisait que pour un seul, il semble que l'Église n'aurait pas dû établir qu'on dirait la messe ou une oraison en particulier pour une personne, mais elle aurait commandé de la dire toujours pour les fidèles défunts ; ce qui est évidemment faux.

Le suffrage a une efficacité finie. Par conséquent, divisé entre plusieurs, il est moins utile à chacun qu'il ne le serait, si on ne le faisait que pour un seul.

Conclusion.

Les suffrages, selon qu'ils sont des satisfactions que l'intention de celui qui les fait applique aux morts, ils servent plus à celui pour qui on les fait en particulier que ceux qu'on fait en général pour lui et pour les autres ; mais selon qu'on les considère comme tirant leur valeur de la vertu de charité, ils servent autant à chaque individu que si on le faisait que pour un seul.

Il faut répondre que si on considère la valeur des suffrages, selon qu'elle provient de la vertu de la charité qui unit les membres de l'Église, les suffrages faits pour plusieurs valent autant pour chacun que si on les faisait uniquement pour un seul ; parce que la charité ne s'affaiblit pas si on divise ses effets entre plusieurs, elle s'augmente plutôt. De même la joie est aussi d'autant plus grande qu'elle est commune à un plus grand nombre, comme le dit saint Augustin (Confess. liv. 8, chap. 4). Par conséquent une bonne œuvre qu'on fait ne cause pas moins de joie dans le purgatoire à plusieurs qu'à un seul. Mais si l'on considère la valeur des suffrages, selon qu'ils sont des satisfactions que l'intention de celui qui les fait transfère aux morts, alors le suffrage qu'on fait pour quelqu'un en particulier lui est plus utile que celui qu'on fait pour lui et pour beaucoup d'autres avec lui. Car dans ce cas l'effet des suffrages est réparti d'après la justice divine entre ceux pour lesquels on les fait. D'où il est évident que cette question dépend de la première, et on voit par là d'une manière manifeste le motif pour lequel il a été établi qu'on ferait dans l'Église des suffrages spéciaux.

Article 14 : Les suffrages communs sont-ils aussi utiles à ceux pour lesquels on ne fait pas de suffrages spéciaux qu'à ceux pour lesquels on fait des suffrages particuliers et communs tout ensemble ?

71

Objection N°1.

Il semble que les suffrages communs soient aussi utiles à ceux pour lesquels on n'en fait pas de spéciaux, qu'à ceux pour lesquels on en fait de spéciaux et de communs tout à la fois. Car on rendra dans la vie à venir à chacun selon ses propres mérites. Or, celui pour qui on ne fait pas de suffrages a autant mérité d'être aidé après sa mort que celui pour lequel on en fait de particuliers. Donc il sera aidé par les suffrages communs autant que l'autre l'est par les suffrages spéciaux et communs.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 12, Réponse N°2), le secours des suffrages ne tombe pas directement et absolument sous le mérite, mais il y tombe pour ainsi dire conditionnellement. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Objection N°2.

L'eucharistie est le premier de tous les suffrages de l'Église. Or, l'eucharistie, puisqu'elle renferme le Christ tout entier, a d'une certaine manière une efficacité infinie. Donc une seule oblation de

l'eucharistie qui se fait communément pour tous, sert pour la pleine délivrance de ceux qui sont dans le purgatoire ; et par conséquent les suffrages communs seuls sont d'un aussi grand secours que les suffrages spéciaux et communs tout ensemble.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la vertu du Christ qui est contenue dans le sacrement de l'eucharistie soit infinie, cependant l'effet auquel ce sacrement est rapporte est déterminé. Il n'est donc pas nécessaire que par un sacrifice de l'autel la peine entière de ceux qui sont dans le purgatoire soit expiée ; comme il n'est pas nécessaire non plus que par un seul sacrifice que l'on offre on soit délivré de toute la satisfaction qu'on doit pour ses péchés. C'est pour cela que quelquefois on enjoint plusieurs messes pour la satisfaction d'un seul péché. Cependant il est à croire que s'il reste quelque chose des suffrages particuliers que l'on a faits pour certaines personnes de manière qu'elles n'en aient plus besoin, la miséricorde divine le dispense aux autres pour lesquels les suffrages ne sont pas faits, s'ils en ont besoin, comme on le voit par ces paroles de saint Jean Damascène (in serm. De dorm. inter. med. et fin.). Dieu, selon qu'il est juste, donnera le pouvoir d'agir à celui qui ne l'a pas, et selon qu'il est sage il négociera l'échange des besoins. Ce négoce aurait lieu en effet si l'un suppléait à ce qui manque à l'autre.

Mais c'est le contraire. Deux biens sont préférables à un seul. Donc les suffrages spéciaux et communs sont plus utiles à celui pour qui on les fait que les suffrages communs seulement.

Conclusion.

Pour activer la délivrance de la peine les suffrages spéciaux et communs réunis ont plus de valeur que les suffrages communs seulement, mais par rapport à la délivrance finale de la peine les suffrages généraux seuls ont autant de valeur que les suffrages généraux et particuliers tout ensemble.

Il faut répondre que la réponse de cette question dépend de la solution de la douzième. Car si les suffrages faits pour un seul en particulier sont indifféremment utiles à tous, alors tous les suffrages sont communs. C'est pourquoi, à égalité de mérite, celui pour lequel on ne fait pas de suffrages particuliers recevra autant de secours que celui pour lequel on en fait. Mais si les suffrages faits pour quelqu'un ne servent pas à tous indifféremment, et qu'ils servent surtout à ceux pour lesquels on les fait, dans ce cas il n'y a pas de doute que les suffrages communs et spéciaux réunis sont plus utiles à quelqu'un que les suffrages communs tout seuls. C'est pourquoi le Maître des sentences touche ces deux opinions (Sent. 4, dist. 45). L'une quand il dit que les suffrages communs et particuliers servent également au riche, et que le pauvre n'a que les suffrages communs. Car quoique l'un soit aidé de plus de manières que l'autre, il ne l'est cependant pas davantage. Il touche l'autre quand il dit que celui pour lequel on fait des suffrages particuliers obtient une absolution plus prompte, mais non plus complète, parce que l'un et l'autre sera finalement délivré de toute peine.

71

QUESTION 72 : DE LA PRIÈRE PAR RAPPORT AUX SAINTS QUI SONT DANS LE CIEL

Question 72 : De la prière par rapport aux saints qui sont dans le ciel.....221
Article 1 : Les saints connaissent-ils nos prières ?.....221
Article 2 : Devons-nous demander aux saints de prier pour nous ?.....223
Article 3 : Les prières que saints font à Dieu pour nous sont-elles toujours exaucées ?.....226

Nous devons ensuite nous occuper de la prière par rapport aux saints qui sont dans le ciel.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Les saints connaissent-ils nos prières ?[1]
2. Devons-nous les interpeller pour qu'ils prient pour nous ?[2]
3. Les prières qu'ils font pour nous sont-elles toujours exaucées ?

Article 1 : Les saints connaissent-ils nos prières ?

72

Objection N°1.

Il semble que les saints ne connaissent pas nos prières. Sur ces paroles (Is. 63, 16) : C'est vous qui êtes notre Père ; Abraham ne nous connaît point et Israël ne sait qui nous sommes, la glose dit (interl.) dit que les saints qui sont morts ne savent pas ce que font les vivants, même leurs enfants, et elle est extraite de saint Augustin (De cura pro mort. agenda, chap. 13) qui cite ce passage. D'ailleurs voici les expressions de ce docteur : Si de si grands patriarches ont ignoré ce qui se passait à l'égard du peuple issu de leur sang, comment les morts se mêleraient-ils des affaires et des actes des vivants pour les connaître et les aider. Les saints ne peuvent donc connaître nos prières.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Augustin doit s'entendre de la connaissance naturelle des âmes séparées. Cette connaissance n'est pas obscurcie dans les saints comme elle l'est dans les pécheurs ; mais il ne parle pas de la connaissance qui a lieu dans le Verbe et qu'Abraham évidemment n'avait pas dans le temps que ces paroles ont été prononcées par Isaïe ; puisqu'avant la passion du Christ personne n'est parvenu à la vision de Dieu.

Objection N°2.

Il est dit au roi Josias (4 Rois, 22, 20) : C'est pourquoi, c'est-à-dire parce que vous avez pleuré devant moi, je vous ferai reposer avec vos pères… pour que vos yeux ne voient point les maux que je dois faire tomber sur ce lieu. Or, on ne serait pas arrivé à ce but en faisant mourir Josias, si après sa mort il eût su ce qui devait arriver à sa nation. Donc les saints qui sont morts ne connaissent pas nos actes, et par conséquent ils ne comprennent pas nos prières.

1 Il est certain que les saints qui sont dans le ciel connaissent les prières que nous leur adressons. C'est ce que prouve la coutume de l'Église qui les prie constamment, contrairement à l'erreur des Pauvres de Lyon et des réformés, qui ont prétendu qu'ils n'entendaient pas nos prières. †

2 Il est de foi que l'invocation des saints est une chose utile pour nous et qu'il nous est avantageux de les choisir pour nos intercesseurs (Voyez à ce sujet le concile de Trente, sess. 25, decret. De invocat. et venerat. Sanctorum.). †

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique les saints connaissent après cette vie les choses qui se font ici-bas, il ne faut cependant pas croire qu'ils soient affligés, lorsqu'ils connaissent les malheurs de ceux qu'ils ont aimé dans ce siècle ; car ils sont tellement remplis de la joie de la béatitude que la douleur ne trouve pas de place en eux. Par conséquent quoiqu'ils connaissent les infortunes des leurs après leur mort, néanmoins on leur en a épargné la douleur en les retirant de ce monde avant que ces maux n'éclatent. — Mais peut-être que les âmes non glorifiées éprouveraient de la douleur, si elles connaissaient les afflictions de ceux qui leur sont chers. Et comme l'âme de Josias ne fut pas glorifiée aussitôt qu'elle sortit de son corps, saint Augustin (De cura pro mort. agenda, chap. 13 à 15) s'efforce de conclure de là que les âmes des morts n'ont pas connaissance de ce que font les vivants.

Objection N°3.

Plus on est parfait en charité et plus on vient en aide au prochain dans les dangers. Or, les saints qui vivent ici-bas s'occupent dans les dangers de leurs parents et de ceux qui leur sont les plus unis et les aident manifestement. Par conséquent puisque après la mort leur charité est beaucoup plus vive, s'ils connaissent ce que nous faisons ils prendraient beaucoup plus soin de leurs amis et de leurs parents et les aideraient dans les cas de nécessité, ce qu'ils ne paraissent pas faire. Il ne semble donc pas qu'ils connaissent nos actes et nos prières.

Réponse à l'objection N°3 :

Les âmes des saints ont une volonté pleinement conforme à la volonté divine pour l'objet voulu. C'est pourquoi bien qu'elles conservent l'affection de la charité à l'égard du prochain, cependant elles ne lui viennent pas en aide autrement que selon le mode qu'elles voient que la justice divine a disposé. Cependant il faut croire qu'elles aident beaucoup leurs proches en intercédant pour eux devant Dieu.

Objection N°4.

Comme les saints voient le Verbe après leur mort, de même aussi les anges dont il est dit (Matth. 18, 10) : Leurs anges voient toujours la face de mon Père. Or, les anges qui voient le Verbe ne connaissent pas tout à cause de cela ; puisque les inférieurs sont délivrés de leur ignorance par ceux qui sont au-dessus d'eux, comme on le voit dans saint Denis (chap. 7 Hier. à med. et chap. 6, Eccles. hierarch. sub. fin.). Donc les saints, quoiqu'ils voient le Verbe, ne connaissent pas en lui nos prières et les autres actions que nous faisons.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoiqu'il ne soit pas nécessaire que ceux qui voient le Verbe voient tout en lui ; cependant ils voient ce qui appartient à la perfection de leur béatitude, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°5.

Il n'y a que Dieu qui voie le fond des cœurs. Or, la prière consiste principalement dans le cœur. Il n'appartient donc qu'à Dieu de connaître les prières, et par conséquent les saints ne connaissent pas les nôtres.

Réponse à l'objection N°5 :

Dieu seul connaît par lui-même les pensées des cœurs, mais les autres les connaissent selon qu'elles leur sont révélées soit par la vision du Verbe[1], soit de toute autre manière.

1 Ainsi les saints ne connaissent nos prières que quand Dieu les leur manifeste par une révélation ; c'est ce que dit positivement S. Thomas (2a, 2æ, quest. 83, art. 4, Réponse N°2) : Petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestatne, cognoscunt (Cf. De verit. quest. 8, art. 13).) †

Mais au contraire. Sur ces paroles de Job (14, 21) : « Que ses enfants soient dans l'éclat ou qu'ils soient dans l'ignominie, il ne le saura pas », saint Grégoire dit (Moral. liv. 12, chap. 14 à princ.) : Ces paroles ne doivent pas s'entendre des âmes saintes, parce que pour ceux qui voient intimement la clarté du Dieu tout-puissant, on ne doit pas croire qu'il y ait quelque chose en dehors qu'ils ignorent. Ils connaissent donc nos prières.

Saint Grégoire dit (Dial. liv. 2, chap. 35 à med.) : Pour l'âme qui voit Dieu toute créature est étroite, car quelque peu qu'elle aperçoive de la lumière du Créateur, tout ce qui est créé lui paraît court. Or, ce qui paraît le plus empêcher les âmes des saints de connaître nos prières et toutes les autres choses qui nous concernent, c'est qu'ils sont éloignés de nous. Donc puisque la distance n'est pas pour eux un obstacle, comme on le voit d'après le passage que nous avons cité, il semble que les âmes des saints connaissent nos prières et les choses qui se passent ici.

S'ils ne connaissaient pas ce qui nous concerne, ils ne prieraient pas pour nous, puisqu'ils ignoreraient nos défauts. Or, c'est l'erreur de Vigilance, comme le dit saint Jérôme dans son épître contre lui (inter princ. et med.). Les saints connaissent donc les choses qui nous concernent.

Conclusion.

Quoique les saints ne connaissent pas toutes choses, puisqu'ils ne comprennent pas l'essence de Dieu, cependant ils connaissent dans le Verbe les choses qui les regardent, par exemple, nos prières par lesquelles nous avons recours à leur aide.

Il faut répondre que l'essence divine est un moyen suffisant de connaître toute chose ; ce qui résulte évidemment de ce que Dieu en voyant son essence voit toutes choses. Cependant il ne s'ensuit pas que tous ceux qui voient l'essence de Dieu connaissent tout, mais il n'y a que ceux qui la comprennent : comme quand on connaît un principe il ne s'ensuit pas que l'on connaisse toutes les connaissances qui en découlent, à moins qu'on ne comprenne toute la vertu du principe. Par conséquent, puisque les âmes des saints ne comprennent pas l'essence divine, il ne s'ensuit pas qu'ils connaissent tout ce qui peut être connu par cette essence. Ainsi quoique tous les anges voient l'essence divine, l'es anges inférieurs apprennent néanmoins certaines choses des anges supérieurs. Mais il est seulement nécessaire que chaque bienheureux voie dans l'essence divine tout ce qui requiert la perfection de sa béatitude. Car pour la perfection de la béatitude il est requis que l'homme ait tout ce qu'il veut et qu'il ne veuille rien de déréglé. Or, tout homme d'une volonté droite veut connaître les choses qui le concernent. Ainsi les saints ne manquent d'aucune espère de droiture, ils veulent connaître les choses qui les regardent, et c'est pour cela qu'il faut qu'ils les connaissent dans le Verbe. D'ailleurs il appartient à leur gloire de prêter leur secours à ceux qui en ont besoin pour leur salut. Car ils deviennent par là les coopérateurs de Dieu et il n'y a rien de plus divin que cette coopération, comme le dit saint Denis (De cœlest. hier. chap. 3, in med.). D'où il est évident que les saints ont connaissance des choses qui sont requises pour cet effet. Et par conséquent il est manifeste qu'ils connaissent dans le Verbe les vœux, les dévotions et les prières des hommes qui implorent leur secours. [Q84-1] ;

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

72

Objection N°1.

Il semble que nous ne devons pas demander aux saints de prier pour nous. Car personne ne sollicite les amis de quelqu'un à prier pour lui, sinon pour qu'il croie qu'il peut plus facilement obtenir grâce d'eux. Or, Dieu est infiniment plus miséricordieux que tous les saints, et par conséquent sa volonté

est plus facilement portée à nous exaucer que la volonté d'un saint. Il semble donc inutile de consulter les saints médiateurs entre Dieu et nous, pour qu'ils intercèdent pour nous.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme ce n'est pas par faiblesse que la puissance divine agit par le moyen des causes secondes efficientes, mais qu'elle le fait pour compléter l'ordre de l'univers en répandant d'une manière plus multiple sa bonté sur les êtres, puisque les êtres ne reçoivent pas seulement d'elle leurs bontés propres, mais qu'ils ont de plus le pouvoir d'être pour les autres une cause de bonté ; de même ce n'est pas à cause de l'imperfection de sa miséricorde qu'il faut que sa clémence soit sollicitée par les prières des saints, mais c'est pour que l'ordre dont nous avons parlé soit observé.

Objection N°2.

Si nous devons les solliciter de prier pour nous, c'est uniquement parce que savons que leur prière est agréable à Dieu. Or, plus un saint est élevé parmi les saints et plus sa prière est agréable à Dieu. Nous devrions donc toujours choisir pour nos intercesseurs près de Dieu des saints d'un ordre supérieur et jamais des saints inférieurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique les grands saints soient plus agréables à Dieu que les saints d'un ordre inférieur ; cependant il est utile de prier aussi ces derniers quelquefois, et cela pour cinq raisons :

1. Parce que quelquefois on a plus de dévotion envers un saint inférieur qu'envers un plus grand saint ; et c'est de la dévotion principalement que dépend l'effet de la prière.
2. Pour éviter l'ennui ; parce que l'assiduité de la même chose produit l'ennui : au lieu qu'en priant divers saints il en résulte pour ainsi dire à l'égard de chacun d'eux une nouvelle ferveur de dévotion.
3. Parce qu'il a été donné à certains saints d'exercer principalement leur patronage pour certaines causes spéciales, comme il a été accordé à saint Antoine de préserver du feu de l'enfer.
4. Pour que nous rendions à tous l'honneur qui leur est dû.
5. Parce qu'on obtient quelquefois par les prières de plusieurs ce qu'on n'obtiendrait pas par la prière d'un seul.

Objection N°3.

Le Christ comme homme est appelé le Saint des saints, et il lui convient de prier, selon qu'il est homme. Or, jamais nous n'interpellons le Christ pour qu'il prie pour nous. Nous ne devons donc pas non plus interpeller les autres saints.

Réponse à l'objection N°3 :

La prière est un acte, et les actes appartiennent aux suppôts particuliers. C'est pourquoi si nous disions : Christ, priez pour nous, sans rien ajouter, il semblerait que cela se rapporte à la personne du Christ, et il semblerait que nous disons quelque chose d'analogue ou à l'erreur de Nestorius, qui a distingué dans le Christ la personne du fils de l'homme de la personne du Fils de Dieu, ou à l'erreur d'Arius qui a supposé la personne du Fils moindre que le Père. Ainsi pour éviter ces erreurs l'Église ne dit pas : Christ, priez pour nous, mais : Christ, écoutez-nous, ou ayez pitié de nous.

Objection N°4.

Celui qui est prié d'intercéder pour quelqu'un représente les prières de ce dernier à celui près duquel il intercède en sa faveur. Or, il est superflu de représenter quelque chose à celui à qui tout est présent. Il est donc superflu d'établir les saints pour être nos intercesseurs auprès de Dieu.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme nous le verrons (art. suiv.), on ne dit pas que les saints représentent à Dieu nos prières, comme s'ils lui manifestaient des choses inconnues, mais on s'exprime ainsi parce qu'ils demandent à Dieu de les exaucer ou parce qu'ils consultent à leur sujet la volonté divine, pour savoir ce qui doit être fait selon sa providence.

Objection N°5.

C'est une chose superflue que celle qu'on fait pour une chose qui se ferait ou qui ne se ferait pas sans cela de la même manière. Or, les saints prieraient de même pour nous ou ne prieraient pas, soit que nous les priions, soit que nous les priions pas. Car si nous sommes dignes qu'ils prient pour nous, ils le feraient quand même nous ne leur demanderions pas ; au lieu que si nous n'en sommes pas dignes, ils ne le feront pas quand même nous le leur demanderions. Il semble donc absolument superflu de les solliciter de prier pour nous.

Réponse à l'objection N°5 :

On devient digne d'avoir un saint pour intercesseur du moment qu'on recourt à lui dans la nécessité avec une vraie dévotion. Et par conséquent il n'est pas inutile que nous priions les saints.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Job, 5, 1) : Appelez, s'il y a quelqu'un qui vous réponde, et tournez-vous vers quelqu'un des saints. C'est à nous à appeler, comme le dit saint Grégoire (Moral. liv. 5, chap. 30 in princ.), et à demander à Dieu avec une humble prière. Par conséquent, quand nous voulons prier Dieu nous devons nous tourner vers les saints pour qu'ils prient Dieu pour nous.

Les saints qui sont dans le ciel sont plus agréables à Dieu que sur la terre. Or, nous devons constituer nos intercesseurs près de Dieu les saints qui sont sur la terre, à l'exemple de l'Apôtre qui disait (Rom. 15, 30) : Je vous conjure, mes frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité de l'Esprit-Saint de m'aider en adressant pour moi vos prières à Dieu. Donc à plus forte raison nous devons demander des saints qui sont dans le ciel de nous aider par leurs prières près de Dieu.

À cet égard la coutume de l'Église qui demande les prières des saints dans les litanies est générale.

Conclusion.

Puisque l'ordre de la loi divine demande que nous qui sommes très éloignés de Dieu nous y soyons ramenés par les saints qui en sont très proches, nous devons demander d'eux qu'ils prient pour nous.

Il faut répondre que tel est l'ordre établi par Dieu dans l'univers, d'après saint Denis (De cœlest. hier. chap. 5), c'est que les derniers êtres soient ramenés à Dieu par les êtres intermédiaires. Par conséquent les saints qui sont dans le ciel étant les plus rapprochés de Dieu, l'ordre de la loi divine demande que nous qui sommes sur cette terre éloignée du Seigneur, nous soyons ramenés à lui par l'intermédiaire des saints : ce qui a lieu quand par eux la bonté divine répand sur nous ses effets. Et parce que notre retour vers Dieu doit répondre au mouvement de ses bontés vers nous ; comme ses bienfaits nous arrivent par l'intermédiaire des suffrages des saints ; de même il faut que nous soyons ramenés à Dieu pour que nous recevions de nouveau ses bienfaits par l'intermédiaire des saints. D'où il suit que nous les établissons nos intercesseurs et pour ainsi dire nos médiateurs près de Dieu, quand nous leur demandons qu'ils prient pour nous.

Article 3 : Les prières que saints font à Dieu pour nous sont-elles toujours exaucées ?

72

Objection N°1.

Il semble que les prières que les saints font à Dieu pour nous ne soient pas toujours exaucées. Car si elles étaient toujours exaucées, les saints seraient surtout exaucés à l'égard de ce qui les concerne. Or, ils ne sont pas toujours exaucés au sujet de ces choses. D'où il est dit (Apoc. 6, 11) qu'il a été répondu aux martyrs qui demandaient à être vengés de ceux qui habitent sur la terre, d'attendre en repos encore un peu de temps jusqu'à ce que le nombre de leurs frères fut rempli. Ils sont donc encore beaucoup moins exaucés à l'égard de ce qui concerne les autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette prière des martyrs n'est rien autre chose que le désir qu'ils ont d'être unir à leurs corps, de jouir de la société des saints qui doivent être sauvés et l'assentiment qu'ils donnent à la justice divine qui punit les méchants. D'où la glose (ordin.) dit sur ces paroles de l'Apocalypse (6, 10) : Jusques à quand, Seigneur, etc. : Ils désirent une plus grande joie et la société des saints et ils consentent à la justice de Dieu.

Objection N°2.

Le prophète dit (Jér. 15, 1) : Quand Moïse et Samuel se présenteraient devant moi, mon cœur ne se tournerait pas vers ce peuple. Les saints ne sont donc pas toujours exaucés quand ils prient Dieu pour nous.

Réponse à l'objection N°2 :

Le Seigneur parle là de Moïse et de Samuel, selon l'état où ils furent dans cette vie. Car l'Écriture rapporte qu'en priant pour le peuple ils résistèrent à la colère de Dieu. Néanmoins s'ils eussent existé à cette époque, ils n'auraient pu par leurs prières apaiser Dieu à l'égard du peuple, à cause de la malice de ce dernier. Tel est le sens de ce passage[1].

Objection N°3.

On dit que les saints dans le ciel sont égaux aux anges, comme on le voit (Matth. chap. 22). Or, les anges ne sont pas toujours exaucés dans leurs prières qu'ils adressent à Dieu ; ce qui est évident d'après ces paroles de Daniel (10, 12) : Vos prières m'ont fait venir ici, mais le prince du royaume des Perses m'a résisté vingt et un jours. Or, l'ange qui parlait n'était venu en aide à Daniel qu'en demandant à Dieu sa délivrance, et cependant sa prière n'avait pu s'accomplir. Donc les autres saints qui prient pour nous ne sont pas non plus toujours exaucés.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce combat des bons anges ne s'entend pas de ce qu'ils adressaient à Dieu des prières contraires, mais de ce qu'ils se rapportaient à Dieu de parties diverses des mérites contraires en attendant la sentence divine. C'est ce que dit saint Grégoire en expliquant ces paroles de Daniel (Mor. liv. 17, chap. 8) : Les esprits supérieurs qui sont à la tête des nations ne combattent jamais pour ceux qui agissent injustement, mais ils examinent leurs actions et les jugements avec justice, et lorsque la faute ou la justice d'une nation est amenée au conseil de la cour suprême, on dit que celui qui est préposé à

1 Voyez ce que dit S. Thomas à ce sujet (3a pars, 86, art. 1 ad 2). †

cette nation l'a emporté dans le combat ou qu'il ne l'a pas emporté[1]. Mais la cause unique de toutes ces victoires c'est la volonté suprême de leur auteur, et comme ils l'ont toujours sous les yeux, ils ne veulent jamais ce qu'ils ne peuvent obtenir et par conséquent ils ne le demandent pas. D'où il est évident que leurs prières sont toujours exaucées.

Objection N°4.

Celui qui obtient une chose par la prière la mérite d'une certaine manière. Or, les saints qui sont dans le ciel ne sont pas en état de mériter. Donc ils ne peuvent pas obtenir de Dieu quelque chose pour nous par leurs prières.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique les saints ne soient plus en état de mériter pour eux, après qu'ils sont dans le ciel ; ils sont cependant en état de mériter pour les autres ou plutôt d'aider les autres en vertu de leur mérite antérieur. Car ceux qui vivent en Dieu ont mérité que leurs prières fussent exaucées après leur mort. — Ou bien il faut dire que la prière est méritoire pour un motif et impétratoire pour un autre. Car le mérite consiste dans une certaine égalité entre l'acte et la fin pour laquelle il existe et qui lui est accordée pour ainsi dire comme une récompense, au lieu que l'impétration de la prière s'appuie sur la libéralité de celui qu'on prie. C'est pour cela que la prière obtient quelquefois de la libéralité de celui qu'on prie ce que n'a mérité ni l'auteur de la prière, ni celui pour qui elle est faite. Ainsi quoique les saints ne soient pas en état de mériter, il ne s'ensuit cependant pas qu'ils ne soient pas en état d'obtenir pour les autres.

Objection N°5.

Les saints conforment en tout leur volonté à la volonté divine. Ils ne veulent donc que ce qu'ils savent que Dieu veut. Or, personne ne demande que ce qu'il veut. Ils ne prient donc que pour ce qu'ils savent que Dieu veut. Et comme ce que Dieu veut arriverait, quand même ils ne prieraient pas, il s'ensuit que leurs prières ne sont pas efficaces pour obtenir quelque chose.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme on le voit d'après le passage de saint Grégoire cité (in resp. ad 3), les saints ou les anges ne veulent que ce qu'ils voient dans la volonté divine et par conséquent ils ne demandent rien autre chose. Cependant leur prière n'est pas infructueuse ; parce que, comme le dit saint Augustin dans son livre de la prédestination des saints (seu De dono perserv. chap. 22, à med. et Grég. liv. 1 Dial. chap. 8, à med.), les prières des saints servent aux prédestinés, parce qu'il peut être établi à l'avance qu'ils seront sauvés par les prières de leurs intercesseurs ; et par conséquent Dieu veut aussi que ce que les saints voient dans sa volonté soit accompli par leurs prières.

Objection N°6.

Les prières de toute la cour céleste, si elles pouvaient obtenir quelque chose, seraient plus efficaces que tous les suffrages de l'Église présente. Or, si l'on multipliait les suffrages faits par l'Église militante pour quelqu'un qui est dans le purgatoire, il serait totalement délivré de la peine. Par conséquent puisque les saints qui sont dans le ciel prient pour ceux qui dans le purgatoire, comme ils prient pour nous quand ils nous obtiennent quelque chose, alors leurs prières délivreraient totalement de leurs peines ceux qui sont dans le purgatoire ; ce qui est faux, parce que dans ce cas les suffrages de l'Église faits pour les défunts seraient superflus.

Réponse à l'objection N°6 :

1 Cette question a été traitée ex professo (1a pars, quest. 113, art. 8). †

Les suffrages de l'Église sont pour les défunts comme des satisfactions que les vivants remplissent à la place des morts, et c'est sous ce rapport qu'ils délivrent les morts de la peine qu'ils n'ont pas acquittée. Mais les saints qui sont dans le ciel ne sont pas en état de satisfaire. C'est pourquoi il n'en est pas de même de leurs prières et des suffrages de l'Église.

Mais c'est le contraire (2 Mach. 15, 14) : C'est là Jérémie, le prophète de Dieu qui prie beaucoup pour le peuple et pour toute la ville sainte. Ce qui prouve évidemment que sa prière a été exaucée, c'est qu'on ajoute : Que Jérémie étendit la main et qu'il donna un glaive à Judas en lui disant : Prenez cette épée sainte, comme un présent que Dieu vous fait, etc.

Saint Jérôme dit dans son épître contre Vigilance (int. princ. et med.) : Tu dis dans ton libelle que tant que nous vivons, nous pouvons prier mutuellement les uns pour les autres, mais qu'après que nous serons morts la prière d'aucun de nous ne doit exaucer pour une autre. Puis il le réfute en disant : Si les apôtres et les martyrs, pendant qu'ils sont encore sur la terre, peuvent prier pour les autres, quand ils doivent encore s'occuper d'eux, combien plus après qu'ils sont couronnés, victorieux et triomphants.

On a aussi la coutume de l'Église qui demande souvent le secours des prières des saints.

Conclusion.

Puisque les saints ne désirent rien autre chose que ce que Dieu veut, ils obtiennent toujours ce qu'ils demandent dans leurs prières, quoique le défaut qui vient de notre empêche du moins leurs prières interprétatives d'avoir leur effet.

Il faut répondre qu'on dit que les saints prient pour nous de deux manières :

1. Par une prière expresse, quand ils font monter leurs vœux en notre faveur aux oreilles de la clémence divine ;
2. Par une prière interprétative, c'est-à-dire au moyen de leurs mérites qui, étant en présence de Dieu, ne tournent pas seulement à leur gloire, mais sont encore pour nous des suffrages et des prières, comme on dit également que le sang du Christ répandu pour nous demande pardon.

De ces deux manières, les prières des saints sont, autant qu'il est en elles, efficaces pour obtenir ce qu'ils demandent. Mais de notre part il peut y avoir un défaut qui empêche le fruit de leurs prières, selon qu'on dit qu'ils prient pour nous par là même que leurs mérites nous servent. Mais selon qu'ils prient pour nous, en demandant pour nous quelque chose par leurs vœux, ils ne sont pas toujours exaucés ; parce qu'ils ne veulent que ce que Dieu et ils ne demandent que ce qu'ils veulent voir arriver. Or, ce que Dieu veut s'accomplit toujours, à moins que nous ne parlions de la volonté antécédente, d'après laquelle il veut que tous les hommes soient sauvés ; cette volonté n'est pas toujours accomplie. Par conséquent il n'est pas étonnant si ce que les saints veulent à la manière de cette volonté ne s'accomplit pas quelquefois.

72

QUESTION 73 : DES SIGNES QUI PRÉCÉDERONT LE JUGEMENT

Question 73 : Des signes qui précéderont le jugement.....229
Article 1 : Y aura-t-il des signes qui précéderont l'arrivée du Seigneur au jour du jugement ?..229
Article 2 : À l'époque du jugement le soleil et la lune seront-ils obscurcis ?.....231
Article 3 : Les Vertus des cieux seront-elles ébranlées à l'avènement du Seigneur ?.....232

Nous devons ensuite nous occuper des signes qui précéderont le jugement.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Des signes précéderont-ils le jugement du Seigneur au jour du jugement ?
2. Le soleil et la lune doivent-ils être alors obscurcis en réalité ?
3. Les Vertus des cieux seront-elles ébranlées quand le Seigneur viendra ?

Article 1 : Y aura-t-il des signes qui précéderont l'arrivée du Seigneur au jour du jugement ?

73

Objection N°1.

Il semble que des signes ne précéderont pas l'avènement du Seigneur au jour du jugement. Car (1 Thess. 5, 3) : Lorsqu'ils diront : Nous voici en paix et en sûreté, ils se retrouveront tout à coup surpris par une ruine entière. Or, il n'y aurait pas de paix et de sécurité, si les hommes étaient effrayés par des signes avant-coureurs. Donc des signes ne précéderont pas cet avènement.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après saint Augustin (in lib. ad Hesych. epist. cit.) vers la fin du monde il y aura une persécution universelle des méchants contre les bons ; par conséquent tout à la fois il y en aura qui craindront, ce sont les bons, et il y en aura qui seront tranquilles, ce seront les méchants. Ainsi ces paroles : Lorsqu'ils diront : nous voici en paix et en sûreté, doivent se rapporter aux méchants qui ne feront pas attention aux signes du jugement futur, au lieu que ces paroles (Luc, 21, 26) : Les hommes sécheront de frayeur, etc. doivent s'entendre des bons. — Ou bien on peut dire que tous ces signes qui se rapporteront au jugement sont comptés dans le temps même du jugement, de manière que le jour du jugement les renferme tous. Ainsi quoique les hommes soient effrayés par les signes qui apparaîtront vers le jour du jugement, les impies, avant que ces signes ne commencent à apparaître, se croiront néanmoins en paix et en sécurité après la mort de l'antéchrist, avant l'avènement du Christ, en ne voyant pas le monde immédiatement se consommer, comme ils le pensaient auparavant.

Objection N°2.

Les signes ont pour but la manifestation d'une chose. Or, son avènement doit être occulte. D'où il est dit (1 Thess. 5, 2) : Le jour du Seigneur doit venir comme un voleur pendant la nuit. Les signes ne doivent donc pas le précéder.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que le jour du Seigneur vient comme un voleur, parce qu'on en ignore l'époque déterminée qui ne pourra être connue par ces signes ; puisqu'e d'ailleurs on peut comprendre dans le jour du jugement tous ces signes très manifestes qui précéderont le jugement immédiatement, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article et Réponse N°1).

Objection N°3.

Les temps du premier avènement fut connu à l'avance par les prophètes, et il n'en est pas de même du second. Or, des signes de ce genre n'ont pas précédé le premier avènement du Christ. Ils ne précéderont non plus le second.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le premier avènement le Christ est venu en secret, quoique l'époque déterminée de sa venue eût été connue à l'avance par les prophètes. C'est pourquoi il ne fallait pas que ces signes parussent au premier avènement, comme ils apparaîtront au second dans lequel il viendra avec éclat, quoique l'époque précise en soit secrète.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Luc, 21, 25) : Il y aura des signes dans le soleil, la lune, les étoiles, etc.

Saint Jérôme (id. hab. non Hier. sed Lyran. in glos. sup Luc, chap. 21) indique quinze signes qui précéderont le jugement en disant que le premier jour toutes les mers s'élèveront de quinze coudées au-dessus des montagnes. Le second jour toutes les mers seront renfermées dans l'abîme au point qu'on pourra à peine les voir. Le troisième jour elles seront ramenées à leur ancien état. Le quatrième jour toutes les bêtes et tous les autres êtres qui se meuvent dans les eaux se réuniront et lèveront leurs têtes au-dessus de l'Océan, en mugissant les unes contre les autres comme si elles se battaient. Le cinquième jour tous les oiseaux du ciel seront rassemblés dans les champs pleurant les uns sur les autres, sans rien manger ni boire. Le sixième jour des fleuves de feu s'élèveront contre le firmament, se précipitant depuis le coucher du soleil jusqu'au lever. Le septième jour tous les astres errants et fixes laisseront échapper des traînées de feu, comme les comètes. Le huitième jour il y aura un grand tremblement de terre pour que tous les animaux soient renversés. Le neuvième jour toutes les plantes donneront une rosée de sang. Le dixième jour toutes les pierres grandes et petites seront brisées en quatre parties, s'entrechoquant les unes les autres. Le onzième jour toutes les collines, toutes les montagnes et tous les édifices seront réduits en poudre. Le douzième jour tous les animaux viendront des forêts et des montagnes dans les champs, rugissant et ne prenant aucune nourriture. Le treizième jour tous les tombeaux depuis le levant jusqu'au couchant s'ouvriront pour que leurs cadavres ressuscitent. Le quatorzième jour tous les hommes sortiront de leurs demeures sans rien comprendre, sans rien dire, sans rien discerner. Le quinzième jour tous mourront et ressusciteront avec leurs corps morts longtemps auparavant.

Conclusion.

Beaucoup de signes précéderont le jour du jugement, soit à cause de sa dignité, soit pour nous inspirer du respect et de la soumission.

Il faut répondre que le Christ en venant pour juger se montrera sous une forme glorieuse, à cause de l'autorité qui est due au juge. Or, il appartient à la dignité de la puissance judiciaire d'avoir certaines marques qui inspirent du respect et de la soumission. C'est pourquoi beaucoup de signes précéderont l'avènement du Christ lorsqu'il viendra pour juger, afin d'amener les cœurs des hommes à se soumettre au juge qui doit arriver et les préparer au jugement, en les avertissant par ces signes. — Mais on ne peut pas facilement savoir quels sont ces signes. Car les signes qu'on lit

dans l'Évangile, comme l'observe saint Augustin dans son Epître à Hésychius sur la fin du monde (epist. 197) ne se rapportent pas seulement à l'avènement du Christ pour le jugement, mais encore au temps de la destruction de Jérusalem et à l'avènement par lequel il visite continuellement son Église ; de telle sorte que si on y regarde avec soin, on trouvera qu'aucune de ces choses n'appartient à l'avènement futur, comme le dit lui-même ce docteur. Car ces signes qui sont indiqués dans l'Évangile, comme les combats et les frayeurs, ont existé dès le commencement du genre humain. À moins par hasard qu'on ne dise qu'à cette époque ils deviendront plus violents, mais jusqu'à quel degré devront-ils s'élever pour annoncer que l'avènement est proche, on ne le sait. Quant aux signes que donnent saint Jérôme (Lyran.) il n'est pas affirmatif, mais il dit qu'il les a trouvés dans les annales des Hébreux, et ils sont d'ailleurs peu vraisemblables.

Article 2 : À l'époque du jugement le soleil et la lune seront-ils obscurcis ?

73

Objection N°1.

Il semble qu'au moment du jugement le soleil et la lune seront véritablement obscurcis. Car, comme le dit Raban sur ces paroles (Matth. chap. 24 : Sol obscurabitur), rien n'empêche d'entendre qu'à cette époque le soleil et la lune avec les autres astres seront véritablement privés de leur lumière ; comme il est certain que le soleil le fut au temps de la passion du Seigneur.

Réponse à l'objection N°1 :

Raban parle du temps qui précédera le jugement.

Objection N°2.

La lumière des corps célestes a pour but la génération des corps inférieurs, parce que c'est par elle qu'ils agissent sur les corps et que ce n'est pas seulement par le mouvement, comme le dit Averroès dans son livre de la substance de l'univers (chap. 2, ad fnin.). Or, la génération cessera dans ce moment. La lumière ne subsistera donc plus dans les corps célestes.

Réponse à l'objection N°2 :

La lumière existe dans les corps célestes non seulement pour produire la génération dans ces corps inférieurs, mais encore pour leur perfection et leur beauté. Il n'est donc pas nécessaire que quand la génération cessera la lumière des corps célestes cesse, mais il faudra plutôt qu'elle soit augmentée.

Objection N°3.

Les corps inférieurs sont purifiés[1] des qualités par lesquelles ils agissent. Or, les corps célestes n'agissent pas seulement par le mouvement, mais par la lumière, comme nous l'avons dit (obj. préc.). Par conséquent comme le mouvement du ciel cessera, de même aussi la lumière des corps célestes.

Réponse à l'objection N°3 :

Il ne paraît pas probable que les qualités élémentaires soient séparées des éléments, quoique quelques-uns l'aient supposé. Dans le cas où elles en seraient séparées, il n'y aurait pas encore de ressemblance entre elles et la lumière, parce que les qualités élémentaires sont contraires les unes aux autres, d'où il arrive qu'elles agissent en corrompant ; au lieu que la lumière n'est pas un principe n'est pas un principe d'action qui agit par voie de contrariété, mais elle agit à la manière d'un principe qui règle les contraires et qui les ramène à l'harmonie.

1 D'après quelques-uns. †

Il n’en est pas de même du mouvement des corps célestes. Car le mouvement est l’acte d’un être imparfait ; par conséquent il doit cesser quand l’imperfection cessera, ce qu’on ne peut dire de la lumière.

Mais c’est le contraire. D’après les astronomes le soleil et la lune ne peuvent subir d’éclipse en même temps. Or, on dit que cet obscurcissement du soleil et de la lune sera simultané, lorsque le Seigneur viendra juger. Il n’y aura donc pas d’obscurcissement véritable à la manière d’une éclipse naturelle.

Il ne convient pas que la même chose soit la cause de la diminution d’une chose et de son accroissement. Or, à l’avènement du Seigneur la lumière des astres sera augmentée. D’où il est dit (Is. 30, 26) : La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil et la lumière du soleil sera sept fois plus grande. Il n’est donc pas convenable qu’à l’avènement du Seigneur la lumière de ces corps cesse.

Conclusion.

Il n’est pas croyable qu’au moment de l’avènement du Christ le soleil et la lune soient obscurcis, mais dans le temps qui approchera ce moment ils pourront l’être pour inspirer de la terreur aux hommes.

Il faut répondre que si nous parlons du soleil et de la lune au moment même de l’avènement du Christ, il n’est pas croyable qu’ils soient alors obscurcis par la privation de leur lumière, parce que le monde entier sera renouvelé, lorsque le Christ arrivera et que les saints ressusciteront, comme nous le dirons (quest. suiv.). Mais si nous en parlons pour les derniers moments qui précéderont le jugement, alors il pourra se faire que le soleil et la lune et les autres astres du ciel soient obscurcis par la privation de leur lumière, soit dans des temps différents, soit simultanément, la puissance divine opérant ce prodige pour effrayer les hommes.

Article 3 : Les Vertus des cieux seront-elles ébranlées à l’avènement du Seigneur ?

73

Objection N°1.

Il semble que les Vertus ne seront pas ébranlées à l’avènement du Seigneur. Car on ne peut appeler les Vertus des cieux que les anges bienheureux. Or, l’immutabilité est l’essence de la béatitude. Donc ils ne pourront pas être ébranlés.

Réponse à l’objection N°1 :

Ce changement n’amène pas de variation qui touche à leur état, mais il se rapporte ou à leurs effets qui peuvent être changés sans qu’ils soient changés eux-mêmes, ou à une vue nouvelle des choses qu’ils n’avaient pu voir auparavant d’après leurs espèces concréées. D’ailleurs la béatitude ne leur enlève pas cette vicissitude de pensées. D’où saint Augustin dit (De Trin. liv. 3, chap. 4 et 5) que Dieu met la créature spirituelle dans le temps.

Objection N°2.

L’ignorance est la cause de l’admiration, comme on le voit (Met. liv. 1, chap. 2, circ. med.). Car comme la crainte est très éloignée des anges, de même aussi l’ignorance ; parce que, comme le dit saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 33 in fin. et Moral. chap. 14) : Qu’y a-t-il qui ne voient pas ceux qui voient celui qui voit tout ? Ils ne

pourront dans pas être émus par l'admiration, comme on le voit dans le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 48).

Réponse à l'objection N°2 :

L'admiration a coutume d'exister à l'égard des choses qui surpassent notre connaissance ou nos facultés ; et sous ce rapport les Vertus des cieux admireront la vertu divine produisant de telles choses qu'elles ne pourront ni les imiter, ni les comprendre. C'est ainsi que sainte Agnès dit que le soleil et la lune admireront sa beauté. Ainsi on ne suppose pas d'ignorance dans les anges, mais on fait voir qu'ils ne peuvent comprendre Dieu.

Objection N°3.

Tous les anges assisteront au jugement de Dieu. D'où il est dit (Apoc. 7, 11) : Tous les anges se tenaient autour du trône. Or, les Vertus désignent un ordre spécial parmi les anges. On n'a donc pas dû dire d'elles plutôt des autres anges qu'elles seront ébranlées.

Mais c'est le contraire (Job, 26, 11) : Les colonnes du ciel tremblent et frémissent à son moindre signe. Or, on ne peut entendre par les colonnes du ciel que les Vertus des cieux. Donc les Vertus des cieux seront ébranlées.

Il est dit (Matth. 24, 29) : Les étoiles tomberont du ciel et les Vertus des cieux seront ébranlées.

Conclusion.

Les Vertus seront ébranlées à l'avènement du Seigneur à cause de la nouveauté et de l'éclat de la chose, soit qu'on entende par Vertus tous les corps célestes, soit qu'on désigne par là l'ordre particulier des anges qui portent ce nom.

Il faut répondre que les Vertus se disent des anges de deux manières, comme on le voit par saint Denis (De cœlest. hier. chap. 11). Car quelquefois le nom des Vertus est approprié à un seul ordre qui d'après saint Denis tient le milieu dans la hiérarchie intermédiaire, et qui d'après saint Grégoire (hom. 34 in Evang.) est le premier de la hiérarchie inférieure. D'autres fois on le prend en général pour tous les esprits célestes. On peut ici l'entendre de ces deux manières. Car dans le Maître des sentences (loc. cit.) on l'explique selon qu'on l'entend de la seconde manière, c'est-à-dire pour tous les anges. Dans ce cas on dit qu'ils seront émus à cause de l'admiration que leur causera la nouveauté du spectacle que le monde offrira, comme le dit le même auteur. On peut aussi l'entendre selon que le nom de Vertu est le nom propre d'un ordre, et alors on dit que cet ordre est ébranlé plutôt que les autres en raison de ses effets, parce que d'après saint Grégoire (loc. cit.) c'est à cet ordre qu'on attribue les miracles qui sont faits principalement vers cette époque ; ou bien parce que cet ordre étant de la hiérarchie intermédiaire, d'après saint Denis (De cœlest. hier. chap. 8 et 11), n'a pas une puissance limitée ; par conséquent il faut que son ministère se rapporte aux causes universelles. Ainsi l'office propre des Vertus paraît être de mouvoir les corps célestes qui sont la cause des choses qui se passent dans la nature inférieure ; et c'est aussi ce que leur nom indique, puisqu'on les appelle les Vertus des cieux. Elles seront donc ébranlées puisqu'elles cesseront de produire leur effet ; comme les anges qui sont destinés à garder les hommes n'auront plus à remplir leur ministère d'anges gardiens[1].

La réponse à la troisième objection est évidente d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

73

1 On peut aussi entendre par là les cieux eux-mêmes, leur solidité et leur stabilité qui seront ébranlées par des mouvements extraordinaires, suivant ce passage de Job (26, 11) : Les colonnes du ciel tremblent, et s'effrayent à son moindre signe. †

QUESTION 74 : DE L'EMBRASEMENT DU MONDE

Question 74 : De l'embrasement du monde.....234
Article 1 : Le monde doit-il être purifié ?.....234
Article 2 : La purification du monde doit-elle se faire par le feu ?.....236
Article 3 : Le feu qui purifiera le monde est-il de la même espèce que le feu élémentaire ?.....238
Article 4 : Ce feu purifiera-t-il aussi les cieux supérieurs ?.....240
Article 5 : Ce feu consumera-t-il les autres éléments ?.....241
Article 6 : Tous les éléments seront-ils purifiés par ce feu ?.....244
Article 7 : Le feu du dernier embrasement doit-il suivre le jugement ?.....245
Article 8 : Ce feu doit-il produire dans les hommes un effet tel que celui qui est désigné ?.....247
Article 9 : Ce feu engloutira-t-il les réprouvés ?.....248

Nous devons ensuite nous occuper du feu du dernier embrasement du monde.

À cet égard neuf questions se présentent :

1. Doit-il y avoir une purification du monde ?
2. Doit-elle avoir lieu par le feu ?
3. Ce feu est-il de la même espèce que le feu élémentaire ?
4. Ce feu doit-il aussi purifier les cieux supérieurs ?
5. Ce feu doit-il consumer les autres éléments ?
6. Doit-il purifier tous les éléments ?
7. Ce feu précède-t-il le jugement ou le suit-il ?
8. Tous les hommes doivent-ils être consumés par ce feu ?[1]
9. Doit-il engloutir les méchants ?

Article 1 : Le monde doit-il être purifié ?

74

Objection N°1.

Il semble que le monde ne doive pas être purifié. Car il n'y a que ce qui est impur qui ait besoin de purification. Or, les créatures de Dieu ne sont pas impures. Dont il est dit (Actes, 10, 15) : Ce que Dieu a purifié, ne l'appelez pas commun, c'est-à-dire impur. Les créatures du monde ne sont donc pas purifiées.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand on dit que toute créature de Dieu est pure, on doit par entendre par là qu'il n'y a dans sa substance aucune perversité qui s'y trouve jointe, comme le supposaient les manichéens qui disaient que le bien et le mal étaient deux substances tantôt divisées et tantôt mélangées ; mais on ne nie pas que la créature ne soit mêlée à une nature étrangère qui est bonne en elle-même, mais qui répugne à la perfection de cette créature. On ne nie pas non plus que le mal n'arrive à une créature par accident, quoiqu'il ne soit pas mélangé à elle comme une partie de sa substance.

1 Celui qui est désigné dans le Maître des sentences (4, dist. 47), dont cet article n'est que le commentaire. Pierre Lombard dit en cet endroit que ce feu consumera les méchants, qu'il purifiera les bons qui auraient encore quelques souillures à expier, et qu'il ne fera aucun mal aux autres. †

Objection N°2.

La purification d'après la justice divine a pour but d'enlever l'impureté de la faute, comme on le voit par la purification qui a lieu après la mort. Or, dans les éléments de ce monde, la souillure du péché ne peut exister aucunement. Il semble donc qu'ils n'aient pas besoin d'être purifiés.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique les éléments corporels ne puissent pas être le sujet du péché, cependant par suite du péché que l'on a commis il résulte en eux un défaut qui empêche qu'ils ne soient aptes à recevoir la perfection de la gloire.

Objection N°3.

On dit qu'une chose est purifiée, quand on sépare d'elle ce qui lui est étranger et qui la rendait ignoble. Car la séparation de ce qui fait sa noblesse n'est pas appelée une purification, mais plutôt un amoindrissement. Or, il appartient à la perfection et à la noblesse des éléments d'être mêlés à quelque chose d'une nature étrangère, parce que la forme d'un corps mixte est plus noble que celle d'un corps simple. Il semble donc que les éléments de ce monde ne puissent être purifiés convenablement d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°3 :

La forme du corps mixte et la forme de l'élément peuvent se considérer de deux manières : ou quant à la perfection de l'espèce, et alors le corps mixte est plus noble ; ou quant à la perfection de la durée, et dans ce cas c'est le corps simple qui l'emporte, parce qu'il n'a pas en lui-même de principe de corruption, à moins que sa corruption ne vienne d'une cause extérieure. Au contraire, le corps mixte a en lui-même la cause de sa corruption, qui est la composition des contraires. C'est pourquoi le corps simple quoiqu'il soit corruptible selon une partie est cependant incorruptible selon le tout ; ce qu'on ne peut dire d'un corps mixte. Et comme l'incorruptibilité est de la perfection de la gloire, la perfection du corps simple convient plus pour ce motif à la perfection de la gloire qu'à la perfection du corps mixte ; à moins que le corps mixte n'ait lui aussi en lui-même un principe d'incorruptibilité, comme le corps humain dont la forme est incorruptible. Néanmoins quoique le corps mixte soit plus noble d'une certaine manière que le corps simple, le corps simple qui existe en lui-même a cependant un être plus noble que celui qui existe dans un corps mixte ; parce que dans un corps mixte les corps simples sont en puissance d'une certaine manière, au lieu que ceux qui existent en eux-mêmes sont à leur dernière perfection.

Mais au contraire. Tout renouvellement se fait par une purification. Or, les éléments seront renouvelés. D'où il est dit (Apoc. 21, 1) : J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu. Les éléments seront donc purifiés.

Sur ces paroles de l'Apôtre (1 Cor. chap. 7) : La figure de ce monde passe, la glose dit (Aug. liv. 20 De civ. Dei, chap. 16, antè med.) : la beauté de ce monde périra dans une conflagration générale ; et par conséquent, etc.

Conclusion.

Comme il faut que l'homme quand il sera glorifié dans son corps, soit purifié pour enlever ce qui est un obstacle à sa gloire, de même il est convenable que le monde qui a été fait en quelque sorte à cause de l'homme, soit purifié de ses dispositions contraires avant qu'il soit amené à la gloire.

Il faut répondre que le monde ayant été fait en quelque sorte à cause de l'homme, il faut que quand l'homme sera glorifié dans son corps, les autres corps qui composent le monde soient aussi

améliorés dans leur état, pour qu'il devienne un lieu plus convenable et d'un aspect plus agréable. Or, pour que l'homme obtienne la gloire du corps, il faut que les choses qui sont opposées à la gloire soient auparavant écartées, et ces choses au nombre de deux, ce sont la corruption et la souillure de la faute. Car, comme le dit saint Paul (1 Cor. 15, 50) : La corruption ne possédera point ce qui est incorruptible, et tous ceux qui sont impurs seront en dehors de la cité de la gloire (Apoc. chap. 22). De même il faut aussi que les éléments soient purifiés des dispositions contraires avant d'être élevés à la nouveauté de la gloire, proportionnellement à ce qu'on dit de l'homme. Quoique une chose corporelle ne puisse être proprement le sujet de la souillure du péché, cependant le péché fait que les choses corporelles ne sont pas convenables pour être affectées aux choses spirituelles. Ainsi nous voyons que les lieux dans lesquels on a commis des crimes ne sont pas jugés dignes que l'on célèbre au milieu d'eux des choses saintes, sains qu'ils aient été préalablement purifiés. Sous ce rapport les péchés des hommes ont empêché la partie du monde que nous employons à notre usage d'être apte à recevoir la gloire ; par conséquent elle a besoin à cet égard d'une purification. De même, dans les lieux intermédiaires, par suite du contact des éléments, il y a beaucoup de corruptions, de générations et d'altérations d'éléments qui dérogent à la pureté. C'est pourquoi il faut que les éléments soient purifiés de toutes ces choses pour qu'ils soient en état de recevoir convenablement l'état nouveau de la gloire.

Article 2 : La purification du monde doit-elle se faire par le feu ?

74

Objection N°1.

Il semble que cette purification ne doive pas se faire par le feu. Car le feu étant une partie du monde, a besoin de purification comme les autres parties. Or, la même chose ne doit pas être purifiante et purifiée. Il semble donc que le feu ne purifiera pas.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous ne faisons pas usage du feu, selon qu'il existe dans sa matière propre[1], mais nous nous en servons seulement selon qu'il existe dans une matière étrangère ; et sous ce rapport le monde pourra être purifié par le feu existant dans sa pureté. Mais selon qu'il est adjoint à quelque chose d'étranger il pourra être purifié, et c'est ainsi que sous divers rapports la même chose sera purifiante et purifiée, ce qui ne répugne pas.

Objection N°2.

Comme le feu a la vertu de purifier, de même l'eau. Par conséquent puisque tout ne doit pas être purifié par le feu, mais qu'il est nécessaire qu'il y ait certaines choses qui soient purifiées par l'eau, selon la distinction que fait aussi la loi ancienne, il semble que le feu ne purifiera pas au moins universellement.

Réponse à l'objection N°2 :

La première purification du monde, qui a été faite par le déluge, ne se rapportait qu'à la souillure du péché. Comme c'était principalement le péché de concupiscence qui régnait alors, il s'ensuit qu'il était convenable qu'il fût purifié par le contraire, c'est-à-dire par l'eau. Mais la seconde purification se rapporte à la souillure de la faute et à l'impureté du mélange, et sous ces deux rapports il est plus convenable qu'elle se fasse par le feu que par l'eau. Car l'eau n'a pas la vertu de séparer, mais plutôt de réunir, et par conséquent l'impureté naturelle des éléments ne peut être enlevée par l'eau

1 Car de cette manière il est éloigné de nous. †

comme par le feu. De même vers la fin du monde ce sera le vice de la tiédeur qui régnera, le monde étant pour ainsi dire dans l'âge de la vieillesse, parce que, selon l'expression de l'Évangile (Matth. 24, 12), la charité d'un grand nombre se refroidira. La purification se fera donc convenablement par le feu. À la vérité il n'y a rien qui puisse être purifié par le feu de quelque manière. Mais il y a des choses qui ne peuvent être purifiées par le feu sans qu'elles ne se corrompent, comme les linges, les vases de bois et les autres choses semblables. La loi ordonne de les purifier par l'eau ; mais à la fin toutes ces choses seront corrompues par le feu.

Objection N°3.

La purification semble avoir pour but de rendre les parties du monde plus pures en les séparant les unes des autres. Or, la séparation des parties du monde les unes des autres a été faite au commencement du monde par la seule vertu divine, parce que c'est par elle que l'œuvre de distinction a été déterminée. C'est pour cela qu'Anaxagoras a supposé que la séparation était faite par l'acte de l'intellect qui meut toutes choses, comme le rapporte Aristote (Phys. liv. 7, text. 77). Il semble donc qu'à la fin du monde la purification sera faite par Dieu immédiatement, et non au moyen du feu.

Réponse à l'objection N°3 :

L'œuvre de distinction a donné aux choses des formes diverses qui les distinguent les unes des autres. C'est pour cette raison que cela n'a pu être fait que par celui qui est l'auteur de la nature. Mais la purification finale ramènera les choses à la pureté dans laquelle elles avaient été créées ; et c'est pour cela que la nature créée pourra offrir son ministère au Créateur, et ce pouvoir est confié à la créature parce qu'il tourne à son avantage.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps. 49, 3) : Il y aura devant lui un feu dévorant et il sera entouré d'une violente tempête, et ensuite on ajoute au sujet du jugement : Il l'appellera d'en haut le ciel et la terre, afin de juger son peuple. Il semble donc que la dernière purification du monde doive se faire par le feu.

Il est dit (2 Pierre, 3, 12) : L'ardeur du feu dissoudra les cieux et fera fondre tous les éléments. Cette purification se fera donc par le feu.

Conclusion.

Puisque le feu est le plus noble et le plus pur de tous les éléments, et que sa sphère est la plus éloignée du lieu où nous habitons, il est convenable qu'il purifie le monde.

Il faut répondre que cette purification du monde, comme nous l'avons dit (art. préc.), éloignera du monde la souillure laissée par suite du péché, et l'impureté du mélange, et elle sera une disposition à la perfection de la gloire. C'est pourquoi il sera très convenable que la purification s'opère par le feu, sous ces trois rapports :

1. Parce que le feu étant le plus noble des éléments, a les propriétés naturelles qui ressemblent le plus aux propriétés de la gloire, comme on le voit évidemment par la lumière.
2. Parce que le feu, à cause de l'efficacité de sa vertu active, ne reçoit pas le mélange d'un corps étranger, comme les autres éléments.
3. Parce que la sphère de feu est éloignée du lieu que nous habitons, et que comme nous ne faisons pas usage du feu aussi communément que de la terre, de l'eau et de l'air, il s'ensuit qu'il n'est pas aussi souillé. Et en outre il a la plus grande efficacité pour purifier et diviser en subtilisant.

Article 3 : Le feu qui purifiera le monde est-il de la même espèce que le feu élémentaire ?

74

Objection N°1.

Il semble que ce feu ne soit pas de la même espèce que le feu élémentaire. Car rien ne se consume lui-même. Or, ce feu consumera les quatre éléments, comme le dit la glose (ord. Bedæ, sup. illud : Elementa vero, 2 Pierre, chap. 3). Donc ce feu ne sera pas de la même espèce que le feu élémentaire.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce feu, quoiqu'il soit de la même espèce que le feu qui existe parmi nous, n'est cependant pas le même numériquement. Et comme nous voyons que de deux feux de la même espèce l'un détruit l'autre, le plus grand absorbe le plus petit en consumant sa matière, de même ce feu pourra aussi consumer le feu qui existe actuellement sur terre.

Objection N°2.

Comme la vertu se manifeste par l'action, de même la nature se manifeste par la vertu ou la puissance. Or, ce feu aura une autre vertu que le feu qui est un élément, parce qu'il purifiera l'univers, ce que ne peut faire ce feu. Il ne sera donc pas de même espèce que lui.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme l'action qui procède de la vertu d'une chose est l'indice de cette vertu ; de même la vertu qui procède des principes essentiels de la chose est l'indice de son essence ou de sa nature. Mais l'action qui ne procède pas de la vertu de la chose qui l'opère, n'indique pas sa vertu, comme on le voit évidemment pour les instruments. Car l'action d'un instrument manifeste plutôt la vertu de celui qui le meut que la vertu de l'instrument ; parce qu'elle manifeste la vertu de l'agent comme le premier principe de l'opération, au lieu qu'elle ne manifeste la vertu de l'instrument qu'autant il est susceptible de recevoir l'action de l'agent principal, selon qu'il est mû par lui. De même la vertu qui ne procède pas des principes essentiels d'une chose ne manifeste sa nature que relativement à ce qu'elle est susceptible de recevoir ; comme la vertu que l'eau échauffée possède pour échauffer ne manifeste sa nature que par rapport à la chaleur qu'elle est capable d'obtenir. C'est pourquoi rien n'empêche que l'eau qui a cette vertu soit de a même espèce que l'eau qui ne l'a pas. De même il ne répugne pas non plus que ce feu qui aura la puissance de purifier la face du monde soit de même espèce que le feu qui existe parmi nous ; puisque la puissance qu'il a d'échauffer ne vient pas en lui de ses principes essentiels, mais de la vertu de l'opération divine ; soit qu'on dise que cette vertu est une qualité absolue, comme la chaleur dans l'eau échauffée, soit qu'il ait plus d'intensité, comme nous l'avons dit de la vertu instrumentale (Sent. 4, dist. 1, quest. 1, art. 4). Et c'est ce qu'il y a de plus probable ; parce que ce feu n'opère que comme l'instrument de la puissance divine.

Objection N°3.

Les choses qui sont de même espèce dans les corps naturels ont le même mouvement. Or, ce feu aura un autre mouvement que le feu qui est un élément, parce qu'il ira partout pour pouvoir tout purifier. Il n'est donc pas de la même espèce.

Réponse à l'objection N°3 :

Le feu ne fait que s'élever d'après sa propre nature, mais selon qu'il suit la matière qu'il recherche étant hors de sa propre sphère, alors il suit la situation de la matière qu'il dévore et de cette manière,

il ne répugne pas qu'il délivre un circuit ou qu'il aille dans les lieux inférieurs, et surtout s'il agit comme instrument de la puissance divine.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 20, chap. 16, ant. med.) et on lit dans la glose (or. et interl. implic. et super. illud : Præterit enim, 1 Cor. chap. 7) que la figure de ce monde périra par l'embrasement des feux qui s'y trouvent. Donc ce feu sera de la nature du feu qui est maintenant dans ce monde.

Comme la purification future se fera par le feu, de même la purification antérieure s'est faite par l'eau, et saint Pierre compare l'un à l'autre (2 Pierre, chap. 3). Or, dans la première purification l'eau fut de même espèce que l'eau élémentaire. Donc dans la seconde purification le feu sera de même espèce que le feu élémentaire.

Conclusion.

Comme l'eau élémentaire produisit le déluge, de même le feu qui purifiera le monde sera de même espèce que le nôtre.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois opinions. Car il y en a qui disent que l'élément du feu qui est dans sa sphère descendra pour purifier le monde, et ils supposent qu'en descendant il se multipliera. Car le feu s'accroît quand on y ajoute de toutes parts des combustibles, et c'est ce qui arrivera principalement alors quand la vertu du feu s'élèvera au-dessus de tous les autres éléments. Mais ce qui paraît contraire à ce sentiment c'est que le feu ne descendra pas seulement, mais que les Écritures rapportent qu'il montera, comme on le voit d'après l'expression de saint Pierre qui dit (2 Pierre, chap. 1) que le feu du jugement s'élèvera aussi haut que l'eau du déluge. D'où il semble que ce feu doive être produit au milieu du monde. — C'est pour cela que d'autres disent qu'il sera produit au milieu du monde par la réunion des rayons célestes, comme nous voyons qu'on les concentre dans un miroir ardent, et que ce qui tiendra lieu de miroirs ce seront les nuages concaves vers lesquels la réverbération des rayons se produira. Mais cette opinion ne paraît pas encore convenable ; car puisque les effets des corps célestes résultent de leurs situations et de leurs aspects déterminés, si ce feu est engendré par la vertu des corps célestes, le temps de cette purification pourrait être connu de ceux qui considèrent les mouvements des astres ; ce qui répugne à ce que dit l'Écriture. — C'est pourquoi d'autres disent, d'après saint Augustin, que comme les eaux du globe ont produit le déluge en se répandant sur la terre, de même la figure de ce monde périra par l'embrasement des feux qu'il recèle, selon l'expression de ce grand docteur (De civ. Dei, liv. 20, loc. sup. cit.). Ainsi cette conflagration n'est rien autre chose que la réunion de toutes les causes inférieures et supérieures qui ont par leur nature la vertu d'embraser. Cette réunion ne se fera pas par le cours naturel des choses, mais par la vertu divine ; et toutes ces causes ainsi réunies produiront le feu qui dévorera la face de ce monde. — Or, si on examine bien ces opinions, on verra qu'elles diffèrent quant à la cause de la génération de ce feu et non quant à son espèce. Car le feu engendré par le soleil ou par les corps inférieurs échauffés est de même espèce que le feu qui est dans sa sphère, il n'en diffère qu'en ce qu'il est mêlé à une matière étrangère, et il faudra qu'alors il en soit ainsi, parce que le feu ne peut purifier une chose qu'en la rendant autre par sa matière d'une autre façon. On doit donc accorder absolument que ce feu sera de la même espèce que celui-ci.

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

74

Objection N°1.

Il semble que ce feu purifiera aussi les cieux supérieurs. Car il est dit (Ps. 101, 20) : Les cieux sont les œuvres de vos mains ; ils périront, mais vous resterez. Or, les cieux supérieurs sont aussi les œuvres des mains de Dieu. Donc ils périront aussi dans cette conflagration finale du monde.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 20, chap. 24) ces paroles du Psalmiste doivent s'entendre des cieux aériens qui seront purifiés par le feu du dernier embrasement. — Ou bien il faut dire que si on les entend aussi des cieux supérieurs, dans ce cas elle signifie qu'ils périront quant au mouvement par lequel ils sont mus maintenant continuellement.

Objection N°2.

Il est dit (2 Pierre, 3, 12) : L'ardeur du feu dissoudra les cieux et fera fondre les éléments. Or, les cieux qui se distinguent des éléments sont les cieux supérieurs où se trouvent les planètes. Il semble donc qu'ils seront aussi purifiés par le feu.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Pierre dit lui-même de quels cieux il entend parler. Car avant les paroles citées dans l'objection il avait dit : Que les cieux et la terre périrent d'abord par l'eau et qu'ils furent gardés avec soin par la même parole et réservés pour être brûlés par le feu au jour du jugement. Donc les cieux qui seront purifiés par le feu, ce sont ceux qui ont été auparavant purifiés par l'eau du déluge, c'est-à-dire les cieux aériens.

Objection N°3.

Ce feu aura pour but d'éloigner des corps tout ce qui les empêche d'être aptes à la perfection de la gloire. Or, il y a dans le ciel supérieur un défaut de disposition du côté de la faute parce que le diable y a péché et du côté de son imperfection naturelle ; car sur ces paroles (Rom. chap. 8) : Nous savons que jusqu'à cette heure toutes les créatures gémissent et souffrent les douleurs de l'enfantement, la glose dit (ord. Ambros.) : Tous les éléments remplissent avec travail leurs offices ; comme le soleil et la lune ne fournissent pas sans peine les espaces qui leur sont marqués. Donc les cieux supérieurs seront aussi purifiés par ce feu.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette peine et cet asservissement de la créature que saint Ambroise attribue aux corps célestes n'est rien autre chose que la vicissitude du mouvement qui fait qu'ils sont soumis au temps et qu'ils manquent de la consommation dernière qui existera en eux finalement. D'ailleurs le ciel empyrée n'a pas contracté de souillure par suite de la faute des démons, parce qu'en péchant ils ont été immédiatement expulsés.

Mais c'est le contraire. Ces corps célestes ne sont pas susceptibles d'une impression étrangère.

Sur ces paroles (2 Thess. chap. 1) : In flamma ignis dantis vindictam, la glose dit (ord. Haym.) : Le feu qui précédera occupera dans le monde autant d'espace que l'océan en a occupé dans le déluge. Or, l'eau du déluge n'est pas montée jusqu'aux cieux supérieurs, mais elle n'est montée que de quinze

coudées au-dessus du sommet des montagnes, comme on le voit (Gen. chap. 7). Les cieux supérieurs ne seront donc pas purifiés par ce feu.

Conclusion.

Les cieux supérieurs, puisqu'il ne faut rien séparer de leur substance, ne seront purifiés ni par le feu, ni par toute autre action, mais leur repos et la cessation de leur mouvement arrivant par la volonté divine leur tiendront lieu de purification.

Il faut répondre que la purification du monde aura pour but d'éloigner des corps la disposition contraire à la perfection de la gloire. Cette perfection est la consommation dernière des choses, et cette disposition se trouve dans tous les corps, mais de différentes manières selon leurs différentes espèces. Car dans certains corps on trouve un défaut de disposition en raison de quelque chose d'inhérent à leur substance, comme dans les corps inférieurs qui par leur mélange réciproque ont perdu leur propre pureté. Mais dans d'autres on ne trouve pas de défaut de disposition qui se rapporte à quelque chose d'inhérent à leur substance. C'est ce qui a lieu dans les corps célestes où l'on ne trouve rien qui répugne à la perfection dernière de l'univers, si ce n'est le mouvement qui est une voie qui mène à la perfection. Et il n'y a pas en eux toute espèce de mouvement, mais il n'y a que le mouvement local, qui ne change rien de ce qui est intrinsèque à la chose, comme la substance, ou la quantité ou la qualité, mais qui ne change que selon le lieu qui est en dehors de la chose. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'on écarte quelque chose de la substance du ciel supérieur ; mais il faut que son mouvement soit arrêté. Or, la cessation du mouvement local n'est pas produite par l'action d'un agent contraire, mais parce que le moteur cesse de mouvoir. C'est pourquoi les corps célestes ne sont purifiés ni par le feu, ni par l'action d'une créature, mais leur repos arrivant par la seule volonté divine leur tiendra lieu de purification.

Article 5 : Ce feu consumera-t-il les autres éléments ?

74

Objection N°1.

Il semble que ce feu consumera les autres éléments. Car, comme le dit la glose (ord. sup. illud Elementa verò, 1 Pierre, chap. 5) : Ce feu immense absorbera les autres éléments dont se compose le monde, il ne les consumera pas tous au point qu'ils n'existent plus, mais il en consumera deux totalement, et il remettra les deux autres dans un meilleur état. Il semble donc qu'il y ait au moins deux éléments qui doivent être détruits par ce feu.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que ce feu absorbera les quatre éléments, dans le sens qu'il les purifiera d'une certaine manière. Ce qui suit, qu'il en consumera deux totalement, ne doit pas signifier que ces deux éléments seront détruits substantiellement, mais que ces deux-là s'éloigneront davantage de la propriété qu'ils ont maintenant. Il y en a qui disent que ces deux éléments sont le feu et l'eau qui excèdent le plus dans les qualités actives, c'est-à-dire par la chaleur et le froid qui sont dans les autres corps les principes de corruption les plus actifs. Et comme alors l'action du feu et de l'eau, qui sont les principes les plus actifs, n'existera plus, ils paraîtront tout particulièrement modifiés quant à la vertu qu'ils ont maintenant. D'autres disent que ces deux éléments sont l'air et l'eau à cause des mouvements divers de ces deux éléments, mouvements qui résultent du mouvement des corps célestes. Et parce que ces mouvements n'existeront plus[1], il s'ensuit que ces éléments seront tout particulièrement privés des propriétés qu'ils ont actuellement.

1 Comme le flux et reflux de la mer et les agitations des vents et d'autres mouvement semblables. †

Objection N°2.

Il est dit (Apoc. 21, 1) : Le premier ciel et la première terre ont disparu, et déjà la mer n'existe plus. Or, par le ciel on entend l'air, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 20, chap. 18), et la mer est la réunion des eaux. Il semble donc que ces trois éléments seront totalement détruits.

Réponse à l'objection N°2 :

Selon la pensée de saint Augustin (De civ. Dei, liv. 20, chap. 16 in fin.), quand saint Jean dit : Et la mer n'est plus, on entend par la mer le siècle présent dont il avait dit auparavant : La mer a livré les morts qui étaient dans son sein. — Toutefois si l'on rapporte littéralement ces paroles à la mer, alors il faut dire que dans la mer on comprend deux choses : la substance des eaux et leur disposition quant à leur salaison et aux mouvements des flots. La mer ne subsistera plus sous ce second rapport, mais elle subsistera sous le premier.

Objection N°3.

Le feu ne purifie qu'autant que les autres choses deviennent sa matière. Si donc le feu purifie les autres éléments, il faut qu'ils deviennent sa matière. Il faut donc qu'ils passent dans la nature du feu ; et par conséquent ils seront corrompus par sa nature.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce feu n'agira que comme un instrument de la providence et de la vertu divine. Il n'agira donc pas sur les autres éléments jusqu'à ce qu'ils soient consumés, mais seulement jusqu'à ce qu'ils soient purifiés. — D'ailleurs il n'est pas nécessaire que ce qui devient la nature du feu soit totalement privé de son espèce propre ; on le voit pour le feu embrasé qui, quand il est éloigné du feu, retourne par la vertu de son espèce qui reste à son ancien état qui est son état propre. Par conséquent il en sera aussi de même des éléments purifiés par le feu.

Objection N°4.

La forme du feu est la plus noble des formes à laquelle la matière élémentaire puisse être amenée. Or, par cette purification toutes les choses seront ramenées à l'état le plus noble. Donc les autres éléments seront totalement convertis en feu.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans les parties des éléments on ne doit pas considérer seulement ce qui convient à une partie prise en elle-même, mais encore ce qui convient par rapport au tout. Je dis donc que quoique l'eau fût plus noble, si elle avait la forme du feu, et quoiqu'on puisse en dire autant de la terre et de l'air, l'univers serait néanmoins plus imparfait, si la matière entière des éléments avait la forme du feu.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (1 Cor. 7, 31) : Car la figure de ce monde passe, la glose dit (interl. Ambros.) : La beauté du monde passe et non sa substance. Or, la substance même des éléments appartient à la perfection du monde. Donc les éléments ne seront pas consumés selon leur substance.

Cette purification finale par le feu répondra à la purification première qui a été faite par l'eau. Or, celle-ci n'a pas corrompu la substance des éléments. Donc celle qui se fera par le feu ne la corrompra pas non plus.

Conclusion.

Dans la purification du monde les quatre éléments subsisteront quant à leur substance et à leurs qualités propres, mais ils seront purifiés des souillures et des taches qu'ils ont contractées par suite des péchés des hommes.

Il faut répondre que sur cette question il y a beaucoup d'opinions différentes. Car il y en a qui disent que tous les éléments subsisteront quant à la matière, mais que tous changeront quant à leur imperfection. Deux d'entre eux conserveront leur propre forme substantielle, ce sont la terre et l'eau. Les deux autres, c'est-à-dire l'eau et le feu, ne conserveront pas leur forme substantielle, mais ils seront changés dans la forme du ciel. Ainsi trois éléments, l'air le feu et l'eau, recevront le nom de ciel, quoique l'air conserve la même forme substantielle qu'il a maintenant, parce qu'on l'appelle ciel dès aujourd'hui. C'est pourquoi il n'est fait mention dans l'Apocalypse (21, 1) que du ciel et de la terre : J'ai vu, y est-il dit, un ciel nouveau et une terre nouvelle. Mais cette opinion est absolument absurde. Car elle est contraire à la philosophie qui ne peut admettre que les corps inférieurs soient susceptibles de recevoir la forme du ciel puisqu'ils n'ont pas la même matière et qu'il n'y a pas de contrariété entre eux ; et elle est aussi opposée à la théologie parce que d'après cette hypothèse l'univers ne subsisterait plus dans l'intégrité de ses parties ; du moment qu'on en retrancherait deux éléments. Par conséquent par le mot ciel on entend un cinquième corps, et on désigne tous les éléments par le mot terre. C'est ainsi qu'après avoir dit (Ps. 148, 7) : Louez le Seigneur, créatures de la terre, le Psalmiste ajoute : feu, grêle, neige, glace, etc. — C'est pourquoi d'autres disent que tous les éléments subsisteront substantiellement ; mais que leurs qualités actives et passives leur seront enlevées. C'est ainsi qu'ils supposent que dans un corps mixte les éléments subsistent selon leurs formes substantielles sans conserver leurs qualités propres ; puisqu'elles sont ramenées à un milieu et que le milieu n'est ni l'un ni l'autre des extrêmes. Saint Augustin paraît être de ce sentiment quand il dit (De civ. Dei, liv. 20, chap. 16) : que dans la conflagration générale du monde les qualités des éléments corruptibles, qui convenaient à nos corps corruptibles, périront absolument par le feu ; et la substance elle-même aura ces qualités qui conviennent aux corps immortels par un changement admirable. Cependant ce sentiment ne paraît pas probable. Car les qualités propres des éléments étant les effets des formes substantielles, il ne semble pas que les formes substantielles subsistant, ces qualités puissent être changées, sinon par une élection violente pour un temps, comme nous voyons l'eau échauffée revenir par la puissance de son espèce à la fraîcheur qu'elle a perdue par l'action du feu, tant que l'espèce de l'eau reste. Et de plus les qualités élémentaires elles-mêmes appartiennent à la perfection seconde des éléments, comme leurs propres passions ; et il n'est pas probable que dans cette consommation finale on enlève aux éléments quelque chose de leur perfection naturelle. C'est pourquoi il semble qu'on doive dire que les éléments subsisteront quant à leur substance et à leurs qualités propres. Mais ils seront purifiés de la souillure qu'ils ont contractée par suite des péchés des hommes et de l'impureté qui a été produite en eux par leur action et leur passion réciproque, parce que du moment que le mouvement du premier mobile cessera, il ne pourra plus y avoir dans les éléments inférieurs de réciprocité d'action et de passion ; et c'est ce que saint Augustin appelle (loc. cit.) les qualités des éléments corruptibles, c'est-à-dire leurs dispositions naturelles d'après lesquelles ils sont voisins de la corruption.

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

74

Objection N°1.

Il semble que tous les éléments ne seront pas purifiés par ce feu. Car ce feu, comme nous l'avons dit (art. 3) ne montera que jusqu'où est montée l'eau du déluge. Or l'eau du déluge n'est pas parvenue jusqu'à la sphère du feu. L'élément du feu ne sera donc pas purifié de cette dernière purification.

Objection N°2.

Sur ces paroles (Apoc. chap. 21) : Vidi cœlum novam, etc. la glose dit (ordin.) : Il n'est pas douteux que l'air et la terre ne soient changés par le feu ; mais on a des doutes à l'égard de l'eau, parce qu'on pense qu'elle a en elle-même sa purification. Il n'est donc pas du moins certain que tous les éléments seront purifiés.

Réponse à l'objection N°2 :

Le motif que l'on a de douter d'après la glose, c'est qu'on croit que l'eau a en elle une vertu de purification. Cependant elle n'a pas une puissance purifiante telle que celle qui convient à l'état futur, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. et art. 2, Réponse N°2).

Objection N°3.

C'e qui est un lieu de souillure perpétuelle ne sera jamais purifié. Or, il y aura dans l'enfer une souillure perpétuelle. Par conséquent, puisqu'on place l'enfer au sein des éléments, il semble que les éléments ne seront pas totalement purifiés.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette purification aura principalement pour but d'éloigner de l'habitation des saints tout ce qui est imparfait. C'est pourquoi, dans cette purification, tout ce qui est souillure sera réuni dans le lieu des damnés. L'enfer ne sera donc pas purifié ; mais on y conduira la lie du monde entier, suivant ces paroles du Psalmiste (Ps. 74, 9) : Sa lie n'est pas épuisée, tous les pécheurs de la terre en boiront.

Objection N°4.

La terre renferme le paradis terrestre. Or, il ne sera pas purifié par le feu ; car les eaux du déluge ne se sont pas élevées jusque-là, comme le dit Bède (Comment. in Exod. chap. 5 ad fin. et hab. in glos. ord. sup. illud. Gen. chap. 2 : Plantaverat autem Deus et hab. Sent. liv. 2, dist. 7). Il semble donc que tous les éléments ne seront pas totalement purifiés.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique le péché du premier homme ait été commis dans le paradis terrestre, ce lieu n'est cependant pas un lieu de pécheurs, pas plus que le ciel empyrée. Car l'homme et le diable ont été chassés de ces deux lieux immédiatement après leur péché. Ce lieu n'a donc pas besoin d'être purifié.

Mais c'est le contraire. La glose citée (art. préc. Objection N°1) sur les paroles de saint Pierre, dit que ce feu absorbera les quatre éléments.

Conclusion.

Les impuretés des éléments qui proviennent de leur mélange seront purifiées par le feu.

Il faut répondre qu'il y en a qui disent que ce feu montera jusqu'à la partie supérieure de l'espace qui contient les quatre éléments, de manière que les éléments soient ainsi totalement purifiés et de la souillure du péché qui a atteint même les parties supérieures des éléments[1] et de la corruption, parce que les éléments sont incorruptibles dans toutes leurs parties. Mais cette opinion est contraire au témoignage de l'Écriture. Car il est dit (2 Pierre, chap. 3) que les lieux qui ont été purifiés par l'eau ont été réservés pour le feu, et saint Augustin observe (De civ. Dei, liv. 20, chap. 18) que le monde qui a péri par le déluge est celui qui est réservé au feu. Or, il est constant que l'eau du déluge n'est pas montée jusqu'à la partie supérieure de l'espace des éléments, mais seulement jusqu'à quinze coudées au-dessus des montagnes. De plus on sait que les vapeurs qui s'élèvent de terre ou les fumées quelles qu'elles soient ne peuvent traverser la sphère entière la sphère du feu, pour parvenir jusqu'à son extrémité la plus reculée. Par conséquent la souillure du péché n'est pas parvenue jusqu'à cet espace. D'ailleurs les éléments ne peuvent pas non plus être purifiés de leur corruptibilité par la soustraction de quelque chose qui puisse être consumé par le feu ; mais le feu pourra consumer les impuretés qui proviennent de leur mélange. Ces impuretés existent principalement dans la terre jusqu'à la région moyenne de l'air. Le feu du dernier embrasement purifiera donc les éléments jusqu'à cet espace ; car les eaux du déluge sont montées aussi haut, comme on peut en juger avec probabilité d'après la hauteur des montagnes qu'elles avaient dépassées dans une mesure déterminée.

Nous accordons donc la première objection .

Article 7 : Le feu du dernier embrasement doit-il suivre le jugement ?

74

Objection N°1.

Il semble que le feu du dernier embrasement doive suivre le jugement. Car saint Augustin établit ainsi l'ordre des choses qui doivent se passer dans le jugement (De civ. Dei, liv. 20, chap. ult. ad fin.) : Nous avons appris que dans ce jugement ces choses arriveront ; la réapparition d'Élie de Thesbé, la conversion des juifs, la persécution de l'antéchrist, l'avènement du Christ qui paraîtra pour juger, la résurrection des morts, la séparation des bons et des méchants, l'embrasement du monde et son renouvellement. Le jugement précédera donc l'embrasement général.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle en cet endroit d'une manière plutôt douteuse que d'une manière affirmative. Ce qui est évident d'après ce qui suit : On doit croire que toutes ces choses arriveront, mais de quelles manières et dans quel ordre arriveront-elles, alors l'expérience nous l'apprendra mieux que l'intelligence de l'homme ne peut maintenant le saisir. Cependant je pense qu'elles arriveront dans l'ordre que j'ai désigné. Ainsi il est évident qu'il ne parle pas affirmativement.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (in oed. lib. chap. 16, ant. med.): Les impies ayant été jugés et envoyés au feu éternel, la figure de ce monde sera détruite dans l'embrasement de tous les feux du globe. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

De même que pour l'objection précédente.

1 Comme on le voit par la fumée de l'idolâtrie qui souillait les êtres supérieurs. †

Objection N°3.

Le Seigneur lorsqu'il viendra pour juger trouvera des hommes vivants, comme on le voit d'après ces paroles de saint Paul (1 Thess, 4, 14) qui leur fait dire : Nous qui sommes vivants et qui avons été réservés pour l'avènement du Seigneur. Or, il n'en serait pas ainsi, si l'embrasement du monde eût précédé le jugement, parce qu'ils seraient consumés par le feu. Ce feu suivra donc le jugement.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les hommes mourront et ressusciteront ; néanmoins on dit de ceux qui vivront sur la terre jusqu'à l'époque de l'embrasement général qu'ils seront trouvés vivants.

Objection N°4.

Il est dit que le Seigneur jugera le monde par le feu ; et c'est pour cela que l'embrasement final paraît être l'exécution de la sentence ou du jugement de Dieu. Or, l'exécution suit le jugement. Donc ce feu suivra aussi.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce feu n'exécutera la sentence du juge que par rapport aux méchants qu'il engloutira, et en ce sens il sera postérieur au jugement.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps. 96, 3) : Le feu marchera devant lui.

La résurrection précédera le jugement ; autrement tous les yeux ne verraient pas le Christ juger. Or l'embrasement du monde précédera la résurrection. Car les saints qui ressusciteront auront des corps spirituels et impassibles, et par conséquent ils ne pourront pas être purifiés par le feu ; quoique le Maître des sentences dise (Sent. 4, dist. 47) d'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 20, chap. 27 et 29), que s'il reste encore en eux quelque chose à purifier il le sera par le feu. Donc ce feu précédera le jugement.

Conclusion.

Puisque la résurrection des morts doit précéder le jugement, il faut que l'embrasement général, selon qu'il a pour but la purification du monde, précède le jugement de Dieu ; mais en ce qui regarde l'acte de ce feu qui enveloppera les méchants, le jugement précédera sa conflagration.

Il faut répondre que cette conflagration précédera véritablement le jugement, si on la considère dans son commencent. Ce qui peut se conclure manifestement de ce que la résurrection des morts précède le jugement. Ce qui est évident d'après saint Paul (1 Thess. chap. 4) que ceux qui sont morts seront emportés dans les nues pour aller dans l'air au-devant du Christ qui viendra pour juger. La résurrection générale se fera en même temps que la glorification des corps des saints. Car les saints en ressuscitant reprendront leurs corps glorieux, comme on le voit par ces paroles (1 Cor. 15, 43) : Ce qui est vil et abject quand on le met en terre se lèvera dans la gloire. Pendant que les corps des saints seront glorifiés, la création tout entière sera renouvelée à sa manière, comme l'indiquent ces autres paroles du même apôtre (Rom. 8, 21) : La créature elle-même sera délivrée de la servitude de la corruption pour participer à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Ainsi la conflagration du monde étant une disposition à ce renouvellement, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1 et 4), on peut en conclure évidemment que par rapport à la purification du monde elle précédera le jugement ; mais que par rapport à un de ses effets qui consistera à engloutir les damnés, elle le suivra. [Q91-3] ;

Article 8 : Ce feu doit-il produire dans les hommes un effet tel que celui qui est désigné ?

74

Objection N°1.

Il semble que ce feu n'aura pas dans les hommes un effet tel que celui qui est désigné dans le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 47). Car on dit consumé ce qui est réduit au néant. Or, les corps des impies ne seront pas réduits au néant ; mais ils seront conservés éternellement pour endurer la peine éternelle. Ce feu n'aura donc pas pour effet de consumer les méchants, comme il est dit (loc. cit.).

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot consumer ne signifie pas en cet endroit qu'ils seront anéantis, mais réduits en cendres.

Objection N°2.

Si on répond qu'il consumera les corps des méchants en ce sens qu'il les réduira en cendres, on peut ainsi insister. Comme les corps des méchants seront réduits en cendres, de même aussi ceux des bons. Car c'est un privilège qui n'appartient qu'au Christ que sa chair n'ait pas vu la corruption. Les bons qui existeront alors seront aussi consumés.

Réponse à l'objection N°2 :

Les corps des bons, quoiqu'ils doivent être réduits en cendres par le feu, n'en ressortiront cependant pas de douleur comme les enfants qui étaient dans la fournaise de Babylone ; et sous ce rapport il y a une différence entre les bons et les méchants.

Objection N°3.

La souillure du péché existe plus dans les éléments, selon qu'ils entrent dans la composition du corps humain dans lequel se trouve la corruption de la concupiscence, même chez les bons, que dans les éléments qui existent en dehors de lui. Or, les éléments qui existent en dehors du corps humain seront purifiés à cause de la souillure du péché. À plus forte raison faut-il que le feu purifie les ennemis qui existent dans les corps des hommes, qu'ils soient bons ou qu'ils soient méchants, et par conséquent il faut que les corps des uns et des autres soient réduits en poudre.

Réponse à l'objection N°3 :

Les éléments qui existent dans les corps des hommes seront purifiés par le feu, même dans les corps des élus ; mais la puissance de Dieu le fera sans qu'ils éprouvent de la douleur.

Objection N°4.

Tant que dure l'état d'épreuve, les éléments agissent sur les bons et les méchants de la même manière. Or, cet état durera encore au moment de l'embrasement général, parce qu'après cet état il n'y aura plus la mort naturelle qui sera cependant produite par cette conflagration. Donc ce feu agira également sur les bons et sur les méchants, et par conséquent il ne semble pas qu'il y ait entre eux une différence par rapport à l'effet que ce feu doit produire en eux, comme le suppose le Maître des sentences (loc. cit.).

Réponse à l'objection N°4 :

Ce feu n'agira pas seulement d'après la vertu naturelle de cet élément, mais il agira encore comme instrument de la justice divine.

Objection N°5.

Cette conflagration au lieu pour ainsi dire dans un moment. Or, il se trouvera beaucoup de vivants dans lesquels il y aura une foule de choses à purifier. Cette conflagration ne suffira donc pas pour leur purification.

Réponse à l'objection N°5 :

Il y a trois causes pour lesquelles ceux qui seront vivants pourront être tout à coup purifiés. La première c'est qu'il restera en eux peu de choses à purifier, puisqu'ils auront été purifiés par les terreurs et les persécutions antérieures. La seconde c'est qu'ils supporteront leur peine étant vivants et volontairement ; et la peine que l'on supporte volontairement en cette vie purifie beaucoup mieux que la peine que l'on subit après la mort ; comme on le voit dans les martyrs. Car s'il se trouve en eux quelque chose à purifier, le glaive de la souffrance l'efface, comme le dit saint Augustin (De unic. bapt. cont. Petil. chap. 13 à med.), quoique la peine du martyre soit courte comparativement à la peine qu'on endure dans le purgatoire. La troisième c'est que cette chaleur compensera en intensité ce qu'elle perdra sous le rapport de la brièveté du temps.

Conclusion.

Le feu agira naturellement avant le jugement sur les bons et les méchants qu'il trouvera vivants et il les réduira en cendres ; mais les méchants seront tourmentés par l'action de ce feu, tandis que les bons n'éprouveront aucune douleur.

Il faut répondre que le feu de la conflagration finale, selon qu'il précédera le jugement, agira comme instrument de la justice divine, et aussi par sa vertu naturelle. Pour ce qui regarde sa vertu naturelle, il agira de même sur les méchants et sur les bons qui seront encore vivants, et il réduira les corps des uns et des autres en poussière. Mais selon qu'il agira comme instrument de la justice divine, il agira diversement sur les divers individus relativement au sentiment de la peine. Car les méchants seront tourmentés par l'action du feu ; tandis que les bons, dans lesquels il n'y aura plus rien à purifier, n'éprouveront absolument aucune douleur, comme les enfants dans la fournaise ne sentirent aucune souffrance (Dan. chap. 3). Cependant leurs corps ne seront pas conservés dans leur intégrité, comme ceux de ces enfants l'ont été ; mais la puissance divine pourra faire qu'ils tombent en poussière sans qu'ils ressentent de douleur. Quant aux bons dans lesquels il y aura quelque chose à purifier, ce feu leur causera des douleurs plus ou moins vives, selon qu'ils le mériteront. Mais par rapport à l'effet que ce feu produira après le jugement, il n'agira que sur les damnés ; parce que tous les bons auront des corps impassibles.

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

74

Objection N°1.

Il semble que ce feu n'engloutira pas les réprouvés. Car sur ces paroles (Malach. chap. 3 : Purgabit filios Levi), la glose dit : que c'est un feu qui consume les méchants et un feu qui purifie les bons. Et sur ces paroles de saint Paul (1 Cor. chap. 3) : Uniuscujusque opus ingis probabit, la glose dit (ordin.) : Nous lisons qu'il y aura deux feux : l'un qui purifiera les élus et précédera le jugement ; l'autre qui tourmentera les réprouvés. Or, ce dernier est le feu de l'enfer qui engloutira les méchants, tandis que le premier est le feu de l'embrasement final. Ce n'est donc pas le feu de l'embrasement final qui engloutira les méchants.

Réponse à l'objection N°1 :

Le feu qui purifiera les élus avant le jugement sera le même que le feu qui embrasera le monde, quoique que quelques-uns disent le contraire. Car l'homme étant une partie du monde, il est convenable que l'homme et le monde soient purifiés par le même feu. Mais on dit qu'il y aura deux feux, l'un qui purifiera les bons et l'autre qui purifiera les méchants ; ce qui se rapporte au double office que ce feu remplira, et aussi d'une certaine manière à sa substance, puisque toute la substance du feu purificateur ne sera pas entraînée dans l'enfer, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Ce feu obéira à Dieu dans la purification du monde. Les autres éléments étant récompensés il doit donc l'être aussi ; et surtout puisque le feu est le plus noble des éléments. Il ne semble donc pas qu'il doive être jeté en enfer pour le tourment des damnés.

Réponse à l'objection N°2 :

Le feu sera récompensé en ce que ce qu'il y a de grossier en lui sera séparé et entraîné dans l'enfer.

Objection N°3.

Le feu qui engloutira les méchants ce sera le feu de l'enfer. Or, ce feu a été préparé aux damnés dès le commencement du monde. D'où il est dit (Matth. 25, 41) : Allez maudits, au feu éternel qui a été préparé au démon, etc. Et le prophète dit (Is. 30, 33) : La vallée de Tophet a été préparée d'hier, elle a été préparée par le Roi, etc. La glose ajoute (interl. Hier.) : d'hier, c'est-à-dire dès le commencement ; Tophet, c'est-à-dire la vallée de la géhenne. Or, le feu de la conflagration finale n'a pas été préparée dès le commencement, mais il sera produit par le concours des feux du monde. Donc ce feu n'est pas le feu de l'enfer qui engloutira les réprouvés.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme la gloire des élus sera plus grande après le jugement qu'avant ; de même aussi la peine des réprouvés. C'est pourquoi comme la clarté sera ajoutée à la créature supérieure pour augmenter la gloire des élus ; de même aussi tout ce qu'il y a de honteux dans les créatures sera précipité dans l'enfer pour augmenter la misère des damnés. Par conséquent il ne répugne pas qu'un autre feu s'ajoute au feu des damnés qui a été préparé dans l'enfer dès le commencement.

Ce qu'il y a de contraire c'est ce qu'il est dit de ce feu (Ps. 96, 3) : Il embrasera de toutes parts ses ennemis.

Il est dit (Dan. 7, 10) : Un fleuve de feu très rapide sortait de devant sa face, pour entraîner les pécheurs dans l'enfer ajoute la glose (interl. Hieron.). Or, le prophète parle du feu dont il est question maintenant, comme on le voit par une glose (interl. sup. illud : Thronus ejus) qui dit que ce fleuve est pour punir les méchants et purifier les bons. Donc le feu de la conflagration finale sera englouti dans l'enfer avec les méchants.

Conclusion.

Les réprouvés seront engloutis par le feu de l'embrasement final de manière que tout ce qu'il y a de souillé et de honteux soit précipité en enfer, comme tout ce qui se trouve de beau et de noble sera élevé dans le royaume céleste.

Il faut répondre que la purification entière du monde et son renouvellement auront pour le but la purification et le renouvellement de l'homme. C'est pourquoi il faut que la purification et le renouvellement du monde répondent à la purification et au renouvellement du genre humain. Or, il y aura une purification du genre humain qui consistera dans la séparation des bons et des méchants. D'où il est dit (Luc, 3, 17) : Il a le van en main et il nettoiera son aire et il amassera le blé dans son

grenier, c’est-à-dire les élus ; et il brûlera la paille, c’est-à-dire les réprouvés, dans un feu qui ne s’éteindra jamais. Par conséquent il en sera ainsi de la purification du monde. Tout ce qu’il y aura de honteux et de souillé sera envoyé dans l’enfer avec les méchants, et tout ce qu’il y aura de beau et de noble sera réservé dans les lieux supérieurs pour la gloire des élus. Il en sera de même aussi du feu du dernier embrasement, comme le dit saint Basile sur ces paroles du Psalmiste (Ps. 28, 7) : La voix du Seigneur fait jaillir des flammes de feu (hom. 1 nunc Ps. inter. med. et fin.). Car, par rapport à sa chaleur dévorante et à tout ce qu’il y aura en lui de grossier, il descendra dans les enfers pour tourmenter les damnés ; mais, relativement à ce qu’il y a en lui de subtil et de brillant, il restera dans les régions supérieures pour la gloire des élus.

74

QUESTION 75 : DE LA RÉSURRECTION

Question 75 : De la résurrection.....251
Article 1 : La résurrection des corps doit-elle avoir lieu ?.....251
Article 2 : Tous les hommes ressusciteront-ils ?.....254
Article 3 : La résurrection est-elle naturelle ?.....256

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui environnera et de ce qui accompagnera la résurrection.

- La première considération que nous ayons à faire à ce sujet doit porter sur la résurrection elle-même.
- La seconde sur sa cause.
- La troisième sur son temps et sur son mode.
- La quatrième sur le terme à quo.
- La cinquième sur les conditions de ceux qui ressusciteront.

Sur la résurrection elle-même il y a trois questions à examiner :

1. La résurrection des corps doit-elle avoir lieu ?
2. Doit-elle être générale ?[1]
3. Est-elle naturelle ou miraculeuse ?[2]

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

75

Objection N°1.

Il semble que les corps ne doivent pas ressusciter. Car il est dit (Job. 14, 12) : Quand l'homme est mort il ne ressuscitera pas jusqu'à ce que le ciel soit détruit. Or, le ciel ne sera jamais détruit ; car la terre qui vaut moins que le ciel restera éternellement, comme on le voit (Eccles. 1, 4). Donc l'homme qui est mort ne ressuscitera jamais.

Réponse à l'objection N°1 :

Le ciel ne sera jamais détruit quant à sa substance, mais il le sera quant à l'effet de la puissance qu'il exerce sur les corps inférieurs pour leur génération et leur corruption, et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Cor. 7, 31) : La figure de ce monde passe.

Objection N°2.

Le Seigneur prouve la résurrection par ce passage (Matth. 22, 32) : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ; parce qu'il n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. Or, il est certain que quand il prononçait ces paroles, Abraham, Isaac et Jacob ne vivaient pas dans leur

1 Cette question a pour objet d'examiner sui tous ceux qui sont morts ressusciteront, et il est de foi qu'ils ressusciteront tous sans exception. Mais on n'examine pas ici si tous doivent mourir pour ressusciter ensuite, car cette question doit être traitée plus loin (quest. 78, art. 1). †

2 Saint Thomas enseigne que la résurrection n'est pas naturelle. Son sentiment est certain quoiqu'il n'y ait pas de définition expresse sur ce point. Il est soutenu par saint Chrysostome (hom. 65 in Joan.), saint Ambroise (liv. 4 in chap. 4 Eccles.), saint Augustin (De civ. Dei, liv. 22, chap. 4), saint Grégoire (hom. 20 in Ezech.), par Durand et par tous les scolastiques (Cf. Cont. Gent. liv. 4, chap. 41) et quod. liv. 4, art. 5). †

corps, mais seulement dans leur âme. Donc la résurrection des corps n'aura pas lieu ; il n'y aura que la résurrection des âmes.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme d'Abraham n'est pas, à proprement parler, Abraham lui-même, mais elle est une partie de lui et il en est ainsi des autres. Par conséquent la vie de l'âme d'Abraham ne suffirait pas pour qu'Abraham fût vivant ou que le Dieu d'Abraham fût le Dieu de ce patriarche vivant ; mais il faut la vie de l'être composé tout entier ; c'est-à-dire de l'âme et du corps. Quoique cette vie n'existât pas en acte, quand le Christ prononçait ces paroles, elle existait cependant en ce que les deux parties étaient destinées à ressusciter. Ainsi par ces paroles le Christ prouve la résurrection avec autant de force que de profondeur.

Objection N°3.

L'Apôtre (1 Cor. chap. 15) paraît prouver la résurrection d'après la récompense des peines que les saints supportent en ce monde, parce que si leur espérance se bornait à cette vie ils seraient les plus malheureux de tous les hommes. Or, l'homme peut être suffisamment récompensé de toutes ses peines dans son âme, car il n'est pas nécessaire que l'instrument soit récompensé simultanément avec celui qui opère. Or, le corps est l'instrument de l'âme ; d'où il suit que dans le purgatoire où les âmes seront punies pour ce qu'elles ont fait dans le corps, l'âme est punie sans le corps. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre la résurrection des corps, mais il suffit d'admettre la résurrection des âmes qui a lieu, quand on passe de la mort du péché et de la misère à la vie de la grâce et de la gloire.

Réponse à l'objection N°3 :

L'âme n'est pas seulement au corps ce que l'agent qui opère est à l'instrument dont il se sert, mais elle se rapporte encore à lui comme la forme à la matière. Ainsi l'opération appartient à l'être composé et n'appartient pas seulement à l'âme, comme le prouve Aristote (De an. liv. 1, text. 64 et 66). Et parce que la récompense de l'œuvre est due à celui qui l'opère, il faut que l'homme lui-même, ou l'être composé de l'âme et du corps, reçoive la récompense de ses actions. Quant aux fautes vénielles comme on appelle les péchés véniels qui sont, pour ainsi dire, des dispositions au mal, mais qui n'ont pas ce qui constitue l'essence du péché d'une manière absolue et parfaite, la peine qui leur est infligée dans le purgatoire n'est pas simplement une rétribution, mais c'est plutôt une purification qui se fait à part dans le corps par la mort et la dissolution et dans l'âme par le feu du purgatoire.

Objection N°4.

La dernière évolution d'une chose est ce qu'il y a en elle de plus parfait, parce que c'est par là qu'elle atteint sa fin. Or, l'état de l'âme le plus parfait c'est quand elle est séparée du corps, parce que dans cet état elle est plus conforme à Dieu et aux anges et qu'elle est plus pure, puisqu'elle est en quelque sorte séparée de toute nature étrangère. Sa séparation du corps est donc son dernier état, et par conséquent de cet état elle ne revient pas au corps, pas plus que d'homme on devient enfant.

Réponse à l'objection N°4 :

Toutes choses égales d'ailleurs, l'état de l'âme est plus parfait dans le corps que hors du corps ; parce qu'elle est une partie d'un tout composé et que toute partie intégrante d'une matière existe par rapport au tout. Et quoiqu'elle ressemble à Dieu plus parfaitement sous un rapport, cela n'est pas exact absolument. Car, absolument parlant, elle ressemblera à Dieu plus parfaitement, quand elle aura tout ce que requiert la condition de sa nature, parce qu'alors elle imitera mieux la perfection divine. C'est ainsi que le cœur d'un animal est plus conforme à Dieu quand il se meut que quand il

est en repos ; parce que la perfection du cœur consiste dans son mouvement et que son repos est sa destruction.

Objection N°5.

La mort corporelle a été établie pour punir l'homme de sa première prévarication, ainsi qu'on le voit (Gen. chap. 2), comme la mort spirituelle qui est la séparation de l'âme de Dieu a été infligée à l'homme à cause du péché mortel. Or, l'homme ne revient jamais de la mort spirituelle à la vie, après que la sentence de damnation a été portée contre lui. Il ne reviendra donc pas non plus de la mort corporelle à la vie corporelle, et par conséquent les corps ne ressusciteront pas.

Réponse à l'objection N°5 :

La mort corporelle a été introduite dans le monde par le péché d'Adam, qui a été effacé par la mort du Christ. Par conséquent cette peine ne doit pas subsister éternellement. Mais le péché mortel qui produit la mort éternelle par l'impénitence ne s'expie pas au-delà de ce monde ; et c'est pour ce motif que cette mort sera éternelle.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Job. 19. 25) : Car je sais que mon Rédempteur est vivant et qu'au dernier jour il me ressuscitera de la poussière, et lorsque j'aurai de nouveau revêtu ma chair, etc. Les corps ressusciteront donc.

Le don du Christ est supérieur au péché d'Adam, comme on le voit (Rom. chap. 5). Or, la mort a été introduite par le péché, parce que si le péché n'eût pas existé, personne ne serait mort. L'homme sera donc ramené de la mort à la vie par le don du Christ.

Les membres doivent être conformes au chef. Or, notre chef vit et vivra éternellement dans son corps et son âme, parce que le Christ qui est ressuscité des morts ne meurt plus, comme on le voit (Rom. 6. 9). Donc les hommes qui sont ses membres vivront aussi dans leur corps et leur âme, et par conséquent il faut que la chair ressuscite.

Conclusion.

Puisque l'homme ne peut être bienheureux qu'autant que son âme est unie véritablement au corps, comme la forme à la matière, on doit reconnaître qu'il y aura une résurrection dans laquelle l'âme sera unie au corps pour jamais.

Il faut répondre Il faut répondre que les opinions de ceux qui admettent ou qui nient la résurrection ont varié suivant leurs divers sentiments au sujet de la fin dernière de l'homme. Car la fin dernière de l'homme, que tous les hommes désirent naturellement, c'est la béatitude. Il y en a qui ont pensé que l'homme pouvait l'atteindre en cette vie ; par conséquent ils n'étaient pas contraints d'admettre une autre vie après celle-ci, dans laquelle l'homme arriverait à sa perfection dernière, et ils niaient ainsi la résurrection[1]. Mais cette opinion est assez fortement combattue par les vicissitudes de la fortune, les infirmités du corps humain, l'imperfection et l'instabilité de la science et de la vertu qui sont autant d'obstacles qui empêchent la perfection de la béatitude, comme l'observe saint Augustin (De civ. Dei, in fin. et liv. 19, chap. 3). — C'est pourquoi d'autres ont supposé qu'il y avait une autre vie après celle-ci, dans laquelle l'homme ne vivait après la mort que par son âme. Ils supposaient que cette vie-là était suffisante pour remplir le désir naturel que nous avons d'arriver à la béatitude. D'où Porphyre disait, d'après saint Augustin (De civ. dei, liv. ult. chap. 26), que pour que l'âme fût heureuse, il fallait absolument qu'elle fût délivrée du corps. Ils n'admettaient donc pas la résurrection. — Les raisons fausses sur lesquelles s'appuyait cette opinion étaient différentes selon ses divers partisans. Car il y a eu des hérétiques qui ont prétendu que toutes les choses

1 Cette opinion est celle des matérialistes et des incrédules. †

corporelles venaient du mauvais principe, tandis que les choses spirituelles venaient du bon. D'après cela l'âme ne pouvait être souverainement parfaite qu'autant qu'elle était séparée du corps qui la détourne de son principe dont la participation la rend heureuse. C'est pourquoi toutes les sectes des hérétiques qui supposent que tous les êtres corporels ont été créés ou formés par le diable nient la résurrection des corps. La fausseté de ce principe fondamental a été démontrée (in princ. liv. 2 Sent. dist. 1, quest. 1, art. 3). D'autres ont cru que toute la nature de l'homme était renfermée dans l'âme, de manière que l'âme se servait du corps comme d'un instrument, ou comme le pilote se sert de son navire[1]. D'après cette opinion il s'ensuit que l'âme en restant seule n'est pas privée de sa béatitude, et que par conséquent il n'y a pas de nécessité à admettre la résurrection. Mais Aristote détruit suffisamment cette doctrine (De an. liv. 2, à princ.) en montrant que l'âme est unie au corps, comme la forme à la matière. Par conséquent il est évident que si l'homme ne peut être heureux en cette vie il est nécessaire d'admettre la résurrection. [Q79-2] ;

Article 2 : Tous les hommes ressusciteront-ils ?

75

Objection N°1.

Il semble que la résurrection des corps ne sera pas générale. Il est dit (Ps. 1, 6) : Les impies ne ressusciteront pas au jour du jugement. Or, la résurrection des hommes n'aura lieu qu'à l'époque du jugement universel. Les impies ne ressusciteront donc d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Psalmiste parle de la résurrection spirituelle à laquelle les impies n'auront pas part au jour du jugement, lorsqu'on examinera leur conscience, comme le dit la glose (interl. et ord. aug.). — Ou bien il s'agit des impies qui sont absolument infidèles et qui ne ressusciteront pas pour être jugés ; parce qu'ils l'ont déjà été.

Objection N°2.

Le prophète dit (Dan. 12, 2) : Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre s'éveilleront. Or, cette manière de dire implique une certaine restriction. Donc tous ne ressusciteront pas.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin entend (De civ. Dei, liv. 20, chap. 23 in fin.) le mot beaucoup, comme s'il y avait tous ; et cette manière de dire se rencontre fréquemment dans l'Écriture sainte. — Ou bien on peut dire que cette restriction se rapporte aux enfants qui sont damnés dans les limbes. Car quoiqu'ils ressuscitent, on ne dit pas proprement qu'ils seront réveillés ; puisqu'ils n'éprouveront ni le sentiment de la peine, ni celui de la gloire. Car on est à l'état de veille quand on jouit de ses sens.

Objection N°3.

Par la résurrection les hommes sont rendus semblables au Christ qui est ressuscité. D'où l'Apôtre conclut (1 Cor. chap. 15) que si le Christ est ressuscité, nous ressusciterons aussi. Or, il n'y a que ceux qui ont porté son image qui doivent ressembler au Christ ressuscité ; c'est-à-dire il n'y a que les bons. Donc il n'y a qu'eux qui ressusciteront.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les hommes bons et méchants, tant qu'ils sont en cette vie, ressemblent au Christ, par les choses qui appartiennent à la nature de l'espèce, mais non par celles qui appartiennent à la grâce.

1 Cette opinion fut celle de Platon et de ses disciples. †

C’est pour ce motif qu’ils lui ressembleront tous dans la réparation de la vie naturelle, mais il n’y a que les justes qui auront avec lui la ressemblance de la gloire.

Objection N°4.

La peine n’est remise qu’autant que la faute a été enlevée. Or, la mort corporelle est la peine du péché originel. Donc puisque le péché originel n’a pas été remis à tout le monde, tous ne ressusciteront pas.

Réponse à l’objection N°4 :

Ceux qui sont morts dans le péché originel ont subi en mourant la peine de ce péché. Ils peuvent donc, malgré ce péché, ressusciter ; car la peine du péché originel consiste plutôt à mourir qu’à être l’esclave de la mort.

Objection N°5.

Comme nous renaissons par la grâce du Christ ; de même nous ressusciterons par sa grâce. Or, ceux qui meurent dans le sein de leurs mères ne pourront jamais renaître. Donc ils ne pourront pas ressusciter et par conséquent tous ne ressusciteront pas.

Réponse à l’objection N°5 :

Nous renaissons par la grâce du Christ qui nous est donnée, mais nous ressuscitons par la grâce du Christ qui lui a fait prendre notre nature, parce que c’est par là que nous lui ressemblons dans les choses naturelles. Ainsi ceux qui meurent dans le sein de leur mère, quoiqu’ils ne renaissent pas en recevant la grâce, ressusciteront néanmoins à cause de la conformité de nature qu’ils ont avec lui, conformité qu’ils ont eue du moment qu’ils ont atteint la perfection de l’espèce humaine.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Jean, 5, 28) : Tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu et tous ceux qui l’auront entendu vivront. Donc tous les morts ressusciteront.

Saint Paul dit aussi (1 Cor. 15, 51) : Nous ressusciterons tous, etc.

La résurrection est nécessaire pour que tous ceux qui seront ressuscités reçoivent la peine ou la récompense qu’ils méritent. Or, tous méritent une peine ou une récompense soit à cause de leurs mérites propres, comme les adultes, soit par suite du mérite d’un autre, comme les petits enfants. Tout le monde ressuscitera donc.

Conclusion.

Puisqu’une âme ne peut être perpétuellement séparée du corps il est nécessaire que tous ressuscitent aussi bien qu’un seul.

Il faut répondre que les choses dont la raison se tire de la nature de l’espèce doivent se trouver de même dans tous les individus de cette même espèce. Or, telle est la résurrection. Car la raison de la résurrection, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (art. préc.), c’est que l’âme séparée du corps ne peut arriver à la perfection dernière de l’espèce humaine ; par conséquent aucune âme ne restera perpétuellement séparée du corps. C’est pourquoi ce qui fait que l’un ressuscitera prouve également que tous ressusciteront. [Q79-2] ;

Article 3 : La résurrection est-elle naturelle ?

75

Objection N°1.

Il semble que la résurrection soit naturelle. Car, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid. liv. 3, chap. 14, ant. med.) : Ce qu'on trouve en général dans tous les individus caractérise leur nature. Or, la résurrection est commune à tout le monde. Donc elle est naturelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Jean Damascène parle des choses qui se trouvent dans tous les individus produits d'après les principes de leur nature. Car si par une opération divine tous les hommes étaient blancs ou s'ils étaient tous réunis dans un seul lieu, comme cela s'est fait au temps du déluge, il s'ensuivrait que la blancheur serait une propriété naturelle de l'homme, comme d'être dans tel ou tel lieu.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor. liv. 14, chap. 28, circ. med.) : Ceux qui n'admettent pas la croyance de la résurrection par obéissance, doivent du moins avec certitude au nom de la raison. Car, que se passe-t-il chaque jour dans les éléments, sinon une imitation de notre résurrection ? Et il donne pour exemple la lumière qui disparaît aux yeux pour ainsi dire en mourant et qui reparaît ensuite comme si elle ressuscitait ; il cite les arbustes qui perdent la fraîcheur de leur feuillage et qui la retrouvent ensuite comme s'ils étaient ressuscités ; enfin il parle des semences qui meurent et pourrissent pour germer ensuite et ressusciter ainsi d'une certaine manière. L'Apôtre donne lui-même ce dernier exemple (1 Cor. chap. 15). Or, la raison ne peut connaître d'après les opérations de la nature que ce qui est naturel.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après les choses naturelles on ne connaît pas une chose qui n'est pas naturelle par une raison démonstrative ; mais on peut ainsi connaître quelque chose de surnaturel par une raison de convenance ; parce que les choses qui sont dans la nature donnent une image de celles qui sont surnaturelles ; comme l'union de l'âme et du cops représente l'union de l'âme avec Dieu par la jouissance de la gloire, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 2, dist. 1). Les exemples que citent saint Paul et saint Grégoire sont de la même manière des moyens persuasifs qui viennent à l'appui de la croyance de la résurrection.

Objection N°3.

Les choses qui sont en dehors de la nature ne subsistent pas beaucoup de temps, parce qu'elles sont en quelque sorte violentes. Or, la vie qui sera renouvelée par la résurrection subsistera éternellement. Donc la résurrection sera naturelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement repose sur l'opération qui a pour terme ce qui n'est pas produit par la nature, mais ce qui lui est contraire. Mais il n'en est pas de même de la résurrection, et par conséquent cela ne revient pas à notre thèse.

Objection N°4.

Le but auquel se rapporte l'existence de la nature entière paraît être ce qu'il y a de plus naturel. Or, telle est la glorification et la résurrection des saints, comme on le voit (Rom. chap. 8). La résurrection sera donc naturelle.

Réponse à l'objection N°4 :

L'opération entière de la nature est sous l'opération divine, comme l'opération d'un art inférieur est sous celle d'un art supérieur. Par conséquent comme tout opération de l'art inférieur attend une fin à laquelle on ne parvient que par l'opération de l'art supérieur qui donne la forme ou qui emploie ce qui a été fait ; de même on ne peut parvenir par l'opération de la nature à la fin dernière qui est l'objet de son attente, et c'est ce qui fait que sa réalisation n'est pas naturelle.

Objection N°5.

La résurrection est un mouvement qui a pour but l'union perpétuelle de l'âme et du corps. Or, un mouvement est naturel quand il a pour terme un repos naturel, comme on le voit (Phys. liv. 5, text. 59). Or, l'union de l'âme et du corps sera naturelle. Car, puisque l'âme est le moteur propre du corps, elle a un corps qui lui est proportionné, et par conséquent il devra être perpétuellement vivifié par elle, comme elle doit vivre elle-même éternellement. Donc la résurrection sera naturelle.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoiqu'il ne puisse pas y avoir un mouvement naturel qui ait pour terme un repos violent ; néanmoins il peut se faire qu'un mouvement qui n'est pas naturel ait pour terme un repos naturel, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais au contraire. On ne revient pas de la privation à l'habitude naturellement. Or, la mort est une privation de vie. Donc la résurrection par laquelle on revient de la mort à la vie n'est pas naturelle.

Les choses qui sont de même espèce ont un seul et même mode d'origine déterminé. Ainsi les animaux qui sont engendrés par la putréfaction et séminalement ne sont jamais de la même espèce, comme le dit Averroès (in 8 Phys. comment. 46). Or, le mode d'origine naturel à l'homme, c'est sa génération par son semblable dans l'espèce ; ce qui n'a pas lieu dans la résurrection. Donc la résurrection ne sera pas naturelle.

Conclusion.

Puisque la nature ne peut pas être le principe de la résurrection on doit considérer la résurrection comme absolument miraculeuse ; elle ne peut être naturelle que sous un rapport dans le sens qu'elle a la vie de la nature pour terme.

Il faut répondre que le mouvement ou l'action se rapporte à la nature de trois manières. En effet il y a un mouvement ou une action dont la nature n'est le principe, ni le terme. Ce mouvement vient quelquefois d'un principe qui est supérieur à la nature, comme on le voit pour la glorification du corps. D'autres fois il vient d'un autre principe quelconque, comme on le voit pour le mouvement violent de la pierre de bas en haut qui a pour terme un repos forcé. Il y a aussi un mouvement dont la nature est le principe et le terme, comme on le voit dans le mouvement de la pierre de haut en bas. Enfin il y a un mouvement dont la nature est le terme sans en être le principe. Quelquefois ce principe est supérieur à la nature, comme on le voit dans la guérison d'un aveugle qui recouvre la vue ; parce que la vue est naturelle, tandis que le principe de la vue est supérieur à la nature. Dans d'autres circonstances c'est une autre chose, comme on le voit dans la précocité des fleurs et des fruits que l'on obtient artificiellement. Mais il ne peut pas se faire que le principe soit naturel et que le terme ne le soit pas, parce que les principes naturels sont circonscrits à des effets déterminés au-delà desquels ils ne peuvent s'étendre. Ainsi donc l'opération ou le mouvement qui se rapporte à la nature de la première manière, ne peut être naturelle d'aucune manière. Il faut ou qu'elle soit miraculeuse, si elle vient d'un principe supérieur à la nature, ou qu'elle soit violente, si elle vient d'un autre principe quelconque. L'opération ou le mouvement qui se rapporte à la nature

de la seconde manière est absolument naturelle. Mais l'opération qui s'y rapporte de la troisième manière ne peut être dite naturelle absolument, elle ne l'est que sous un rapport, en ce qu'elle conduit à ce qui est conforme à la nature. Mais on doit dire qu'elle est ou miraculeuse, ou artificielle, ou violente. Car on dit naturel proprement ce qui est selon la nature. Et l'on dit conformes à la nature ce qui a la nature et les choses qui en découlent, comme on voit (Phys. liv. 2, text. 4 et 5). Ainsi le mouvement, absolument parlant, ne peut être dit naturel qu'autant que la nature en est le principe. Or, la nature ne peut être le principe de la résurrection, quoique la résurrection ait pour terme la vie de la nature. Car la nature est le principe du mouvement dans le sujet où elle est. Elle en est le principe actif, comme on le voit dans le mouvement des corps graves et légers, et dans les mouvements naturels des animaux, ou bien elle en est le principe passif, comme on le voit dans la génération des corps simples. Mais le principe passif d'une chose naturelle est une puissance passive naturelle qui a toujours une puissance active qui lui correspond dans la nature, comme on le voit (Met. liv. 9, text. 10). Peu importe d'ailleurs que le principe actif réponde dans la nature au principe passif par rapport à la perfection dernière, c'est-à-dire par rapport à la forme, ou par rapport à la disposition qui est nécessaire à la forme dernière, comme il arrive dans la génération de l'homme, selon l'enseignement de la foi, ou à l'égard de toutes les autres choses selon l'opinion de Platon et d'Avicenne. Or, il n'y a dans la nature aucun principe actif de résurrection, ni par rapport à l'union de l'âme avec le corps, ni par rapport à la disposition qui est nécessaire à cette union ; parce que cette disposition ne peut être produite par la nature que d'une manière déterminée par le moyen de génération ex semine. Par conséquent, quoiqu'on suppose du côté du corps une puissance passive ou une inclination quelconque à l'union de l'âme, elle n'est pas telle qu'elle suffise à la nature d'un mouvement naturel. Ainsi la résurrection, absolument parlant, est miraculeuse ; elle n'est naturelle que sous un rapport, comme on le voit d'après ce que nous avons dit.

75

QUESTION 76 : DE LA CAUSE DE LA RÉSURRECTION

Question 76 : De la cause de la résurrection.....259
Article 1 : La résurrection du Christ est-elle cause de la nôtre ?.....259
Article 2 : Le son de la trompette sera-t-il cause de notre résurrection ?.....261
Article 3 : Les anges feront-ils quelque chose pour notre résurrection ?.....263

Nous devons ensuite nous occuper de la cause de notre résurrection.

À cet égard, il y a trois questions à résoudre :

1. La résurrection du Christ est-elle cause de la nôtre ?[1]
2. Est-ce la voix de la trompette ?
3. Sont-ce les anges ?

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

76

Objection N°1.

Il semble que la résurrection du Christ ne soit pas la cause de la nôtre. Car en posant la cause, on pose l'effet. Or, quand la résurrection du Christ a eu lieu, il ne s'en est pas suivi immédiatement la résurrection des autres morts. Donc sa résurrection n'est pas la cause de la nôtre.

Réponse à l'objection N°1 :

Une cause suffisante produit aussitôt l'effet auquel elle se rapporte immédiatement, mais quelque suffisante qu'elle soit elle ne produit pas ainsi l'effet auquel elle se rapporte par l'intermédiaire d'un autre. Ainsi la chaleur quelque intense qu'elle soit ne produit pas immédiatement la chaleur au premier instant, mais elle commence aussitôt à mouvoir vers la chaleur, parce qu'elle ne produit la chaleur que par l'intermédiaire du mouvement. Or, on dit que la résurrection du Christ est cause de la nôtre, non parce qu'elle produit immédiatement notre résurrection mais parce qu'elle la produira par l'intermédiaire de son principe, c'est-à-dire par la vertu divine qui produira notre résurrection à la ressemblance de celle du Christ. D'un autre côté la vertu divine opère par l'intermédiaire de la volonté qui est la cause la plus prochaine de son effet. Il n'est donc pas nécessaire qu'aussitôt que la résurrection du Christ a lieu la nôtre s'en soit suivie, mais elle devra s'ensuivre au moment que la volonté de Dieu a marqué.

Objection N°2.

L'effet ne peut exister si la cause ne l'a précédé. Or, la résurrection des morts existerait, quand même le Christ ne serait pas ressuscité. Car Dieu pouvait délivrer l'homme d'une autre manière. Donc la résurrection du Christ pas la cause de la nôtre.

Réponse à l'objection N°2 :

La vertu divine n'est pas enchaînée à certaines causes secondes au point de ne pouvoir produire immédiatement leurs effets ou par d'autres causes intermédiaires ; comme elle pourrait produire la

1 Sur cette question voyez ce que saint Thomas a dit en traitant de la causalité de la résurrection du Christ (3a pars, quest. 56, art. 1 et 2). †

génération des corps inférieurs même sans que le mouvement du ciel existe. Cependant, selon l'ordre qu'elle a établi dans la nature, le mouvement du ciel est cause de la génération des corps inférieurs. De même selon l'ordre que la divine providence a préalablement fixé aux choses humaines, la résurrection du Christ est cause de la nôtre. Néanmoins elle aurait pu déterminer un autre ordre ; et alors notre résurrection aurait eu une autre cause que Dieu aurait déterminée.

Objection N°3.

C'est le même principe qui produit la même chose dans toute l'espèce entière. Or, la résurrection sera commune à tous les hommes. Donc puisque la résurrection du Christ n'est pas cause d'elle-même, elle n'est pas cause non plus de la résurrection des autres.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison est concluante quand toutes les choses qui sont de la même espèce se rapportent de la même manière à la cause première de cet effet qui doit être produit dans l'espèce entière. Mais ce n'est pas ce qui a lieu dans la thèse actuelle. Car l'humanité du Christ est plus rapprochée que l'humanité des autres hommes de la divinité, dont la vertu est la cause première de la résurrection. La résurrection du Christ a donc été produite par la divinité immédiatement, tandis que la résurrection des autres sera produite par l'intermédiaire de l'Homme-Dieu ressuscité.

Objection N°4.

Dans l'effet on trouve quelque chose de la ressemblance de la cause. Or, la résurrection, du moins celle des méchants, n'a rien de semblable à la résurrection du Christ. Donc la résurrection du Christ ne sera pas cause de leur résurrection.

Réponse à l'objection N°4 :

La résurrection de tous les hommes aura quelque chose de semblable à la résurrection du Christ, c'est-à-dire en ce qui appartient à la vie de la nature d'après laquelle tous les hommes ont été semblables au Christ. C'est pourquoi ils ressusciteront tous pour une vie immortelle. Mais les saints, qui ont été semblables au Christ par la grâce, lui ressembleront aussi par rapport à ce qui appartient à la gloire.

Mais c'est le contraire. Ce qu'il y a de premier dans un genre quelconque est cause de ce qui vient ensuite, comme on le voit (Met. liv. 2, text. 4). Or, le Christ en raison de sa résurrection corporelle est appelé les prémices de ceux qui sont dans le sommeil de la mort (1 Cor. chap. 15) et le premier-né d'entre les morts (Apoc. chap. 1). Donc sa résurrection est cause de la leur.

La résurrection du Christ a plus de rapport avec notre résurrection corporelle qu'avec notre résurrection spirituelle qui est l'effet de la justification. Or, la résurrection du Christ est cause de notre justification, comme on le voit (Rom. 4, 25), où il est dit qu'il est ressuscité pour notre justification. Donc la résurrection du Christ est cause de notre résurrection corporelle.

Conclusion.

Comme le Christ est le médiateur de Dieu et des hommes, ainsi il a été convenable qu'il effaçât notre mort par la sienne et que par sa résurrection il nous fit jouir d'une résurrection éternelle.

Il faut répondre que le Christ en raison de sa nature humaine est appelé le médiateur de Dieu et des hommes. Ainsi les dons divins viennent de Dieu aux hommes par l'intermédiaire de l'humanité du Christ. Or, comme nous ne pouvons être délivrés de la mort spirituelle que par le don de la grâce que Dieu nous a fait ; de même nous ne pouvons être affranchis de la mort corporelle que par une résurrection opérée par la puissance divine. C'est pourquoi comme le Christ a reçu de

Dieu selon sa nature humaine les prémices de la grâce, et que sa grâce est cause de la nôtre, car d'après l'Évangile (Jean, 1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude grâce pour grâce ; de même la résurrection a été commencée dans le Christ et sa résurrection est cause de la nôtre. Ainsi le Christ, comme Dieu, est la cause première de notre résurrection, et il en est pour ainsi dire la cause équivoque ; mais, comme Dieu et homme ressuscité, il en est la cause très prochaine et univoque en quelque sorte. La cause univoque produit en agissant un effet qui lui ressemble dans sa forme. Elle n'est donc pas seulement cause efficiente, mais elle est encore cause exemplaire par rapport à son effet. Ce qui arrive de deux manières. Car quelquefois la forme elle-même d'après laquelle on considère la ressemblance de l'agent avec son effet est directement le principe de l'action qui produit l'effet, comme la chaleur dans le feu qui échauffe. D'autres fois la forme d'après laquelle la ressemblance s'observe n'est pas primitivement et par elle-même le principe de cette action qui produit l'effet mais ce sont les principes de cette forme ; comme dans le cas où un homme blanc engendrerait un homme blanc, la blancheur de celui qui engendre n'est pas elle-même le principe de la génération active, et cependant la blancheur de celui qui engendre est dite la cause de la blancheur de celui qui est engendré ; parce que les principes de la blancheur dans celui qui engendre sont les principes générateurs qui produisent la blancheur dans celui qui est engendré. C'est de cette façon que la résurrection du Christ est cause de la nôtre ; parce que ce qui a produit la résurrection du Christ qui est la cause efficiente univoque notre résurrection, c'est-à-dire la vertu de la divinité du Christ lui-même, qui lui est commune avec son Père agit sur la nôtre. D'où il est dit (Rom. 8, 11) : Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels. D'ailleurs la résurrection du Christ par la vertu de la divinité qui lui est unie est pour ainsi dire la cause instrumentale de la nôtre[1]. Car les opérations divines se faisaient par l'intermédiaire de la chair du Christ, comme par un instrument[2], selon l'exemple que donne saint Jean Damascène (De orth. fid. liv. 3, chap. 15) au sujet du tact corporel par lequel le Christ guérit un lépreux (Matth. chap. 8).

Article 2 : Le son de la trompette sera-t-il cause de notre résurrection ?

76

Objection N°1.

Il semble que le son de la trompette ne soit pas la cause de notre résurrection. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid. liv. 4, in fin.) : Croyez que la résurrection aura lieu par la volonté divine, par sa puissance et à son signal (nutu). Donc puisque ces choses sont une cause suffisante de notre résurrection, il ne faut pas supposer que le son de la trompette soit sa cause.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans ce passage saint Jean Damascène a indiqué trois choses qui se rapportent à la cause matérielle de la résurrection : la volonté divine qui commande, la puissance qui exécute et la facilité de l'exécution qu'il a désignée par le signe, par analogie avec ce qui se passe en nous. Car il nous est facile de faire ce qui est fait aussitôt que nous l'avons dit. Mais la facilité paraît encore beaucoup plus grande, si avant d'avoir prononcé une parole, au premier signe de la volonté que l'on désigne par le mot nutus, ce que nous avons déterminé aussitôt exécuté par des ministres. Ce signe est une cause de cette exécution dans, dans le sens qu'il porte les autres à accomplir notre volonté. Or, le signe divin qui produira la résurrection n'est rien autre chose que le signe que le Christ donnera lui-

1 Ainsi Dieu est la cause efficiente principale de notre résurrection, l'humanité du Christ est la cause efficiente instrumentale et la cause exemplaire, et les œuvres que le Christ a faites avant sa résurrection en sont cause méritoire. †

2 Voyez ce que dit à ce sujet saint Thomas (3a pars, quest. 13, art. 2). †

même et auquel toute la nature obéira pour la résurrection des morts. Ce signe est le même que la voix de la trompette, comme on le doit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

C'est en vain qu'on élève la voix près de quelqu'un qui ne peut entendre. Or, les morts n'entendront pas. Il n'est donc pas convenable de former un son quelconque pour les ressusciter.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme les formes des sacrements ont la vertu de sanctifier, non en raison de ce qu'on les entend, mais en raison de ce qu'on les profère ; de même cette voix, quelle qu'elle soit, aura une efficacité instrumentale pour ressusciter les morts non en raison de ce qu'on l'entendra, mais en raison de ce qu'elle proférera. C'est ainsi que la voix qui, par l'impulsion de l'air, réveille celui qui dort en agissant sur ses sens, n'est pas connue par là même ; car le jugement qu'on porte sur la voix qui parvient aux oreilles suit le réveil et n'en est pas la cause.

Objection N°3.

Si une voix quelconque était cause de la résurrection, ce ne pourrait être qu'en raison de la puissance que Dieu lui aurait donnée. Aussi sur ces paroles (Ps. 67, 34) : Il va donner à sa voix un puissant éclat, la glose dit (ord. Cassiodor.) : Il lui donnera la puissance de ressusciter les morts. Or, du moment qu'une puissance a été donnée à quelqu'un, quoiqu'elle lui soit donnée miraculeusement, néanmoins l'acte qui s'ensuit est naturel ; comme on le voit pour l'aveugle-né qui, après avoir recouvré la vue par miracle voyait cependant d'une manière naturelle. Donc si une voix était cause de la résurrection, la résurrection serait naturelle ; ce qui est faux.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison serait concluante, si la puissance donnée à la voix était un être parfait dans sa nature ; parce qu'alors le principe qui en résulterait aurait une vertu naturelle. Mais il n'en est pas de même de cette vertu, elle est semblable à la vertu qui existe dans les formes des sacrements, comme nous l'avons dit (Sent. 4, dist. 1, quest. 1, art. 4 et 3a pars, quest. 62, art. 1 et 4).

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Thess. 4, 15) : Le Seigneur lui-même au son de la trompette descendra du ciel et ceux qui seront morts en Jésus-Christ ressusciteront.

L'Évangile ajoute (Jean. 5, 28) que ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu et que ceux qui l'auront entendue vivront. Or, c'est cette voix qu'on appelle la trompette, comme on le voit (Sent. 4, dist. 43). Donc, etc.

Conclusion.

Puisque le Christ ressuscité est la cause univoque de notre résurrection, pour l'opérer il éveillera les morts par le son de la trompette, c'est-à-dire par sa voix qui leur commandera de se lever, ou par son apparition qui aura la puissance d'un ordre.

Il faut répondre que la cause et l'effet doivent être unis de quelque manière ; parce que le moteur et celui qui est mû, celui qui fait et la chose qu'il fait existent simultanément, comme on le voit (Phys. liv. 8, text. 10 et suiv.). Ainsi le Christ ressuscité étant la cause univoque de notre résurrection, il faut conséquemment que dans la résurrection générale des corps par le signe corporel qu'il donnera il opère la résurrection. Ce signe, comme quelques-uns le disent, sera littéralement la voix du Christ qui ordonnera la résurrection comme il a demandé à la mer et fait cesser les tempêtes (Matth. chap. 8). D'autres disent que ce signe ne sera rien autre chose que cette manifestation évidente du Fils de Dieu dans le monde, dont il est dit (Matth. 24, 27) : Comme un éclair qui sort de l'Orient et paraît jusqu'à

l'Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. Ils s'appuient aussi sur l'autorité de saint Grégoire, qui dit que sonner de la trompette n'est rien autre chose que de montrer au monde le Fils de Dieu comme juge. D'après cela l'apparition elle-même du Fils de Dieu est appelée sa voix, parce qu'aussitôt qu'il se montrera, toute la nature lui obéira pour faire renaître les corps des hommes, comme s'il lui eût donné des ordres. C'est pourquoi il est dit qu'il vient en maître (1 Thess. chap. 4). Ainsi son apparition, selon qu'elle a la puissance d'un ordre, est appelée sa voix ; et cette voix, quelque qu'elle soit, est tantôt appelée une clameur, comme la voix d'un héraut qui cite à un tribunal ; tantôt elle est appelée le son de la trompette, soit à cause de son éclat, comme on le voit (Sent. 4, dist. 43), soit à cause des rapports qu'elle a avec l'usage qu'on faisait de la trompette sous l'Ancien Testament. Car c'était avec la trompette qu'on réunissait pour les assemblées, qu'on excitait au combat et qu'on appelait aux fêtes. Les morts ressuscités seront réunis dans l'assemblée du jugement, pour le combat, que l'univers livrera contre les insensés (Sag. 5, 21), et pour la fête de la solennité éternelle. [Q77-3] ; [Q77-4] ;

Article 3 : Les anges feront-ils quelque chose pour notre résurrection ?

76

Objection N°1.

Il semble que les anges n'opéreront d'aucune manière dans notre résurrection. Car la résurrection des morts montrera une plus grande puissance que la génération des hommes. Or, quand les hommes sont engendrés, l'âme n'est pas mise dans le corps par l'intermédiaire des anges. Donc la résurrection, qui est l'union nouvelle de l'âme et du corps, ne se fera pas par le ministère des anges.

Objection N°2.

Si ce ministère appartient à des anges, il semble qu'il appartienne principalement aux Vertus dont le propre est de faire des miracles. Or, ce n'est pas à elles qu'on l'attribue, mais aux archanges, comme on le voit (Sent. 4, dist. 43). La résurrection ne se fera donc pas par le ministère des anges.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce ministère appartiendra principalement à un archange, c'est-à-dire à saint Michel qui est le prince de l'Église, comme il fut le prince de la synagogue d'après Daniel (chap. 10). Mais il agira d'après l'influence des Vertus et des autres ordres supérieurs. Par conséquent ce qu'il fera, les ordres supérieurs le feront d'une certaine manière. De même les anges inférieurs coopéreront avec lui à l'égard de la résurrection de chacun dont ceux dont la garde leur a été confiée, et de cette façon cette voix pourra être appelée la voix d'un ou de plusieurs anges.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Thess. 4, 15) que le Seigneur, à la voix de l'archange, descendra du ciel, et que les morts ressusciteront. Donc la résurrection des morts s'accomplira par le ministère des anges.

Conclusion.

Dans la résurrection le Seigneur se servira du ministère des anges pour les choses qui doivent être faites corporellement, mais par rapport à l'union nouvelle que Dieu établira entre le corps et l'âme et par rapport à la glorification du corps lui-même.

Il faut répondre que, selon la pensée de saint Augustin (De Trin. liv. 3, chap. 4, ant. med.), comme les corps les plus grossiers et les plus faibles sont régis d'une certaine manière par les plus nobles et les plus puissants ; de même tous les corps sont régis par Dieu au moyen de l'esprit raisonnable de la vie. Et

c’est aussi ce qu’indique saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 5). Par conséquent dans toutes les choses que Dieu fait corporellement, il se sert du ministère des anges. Or, dans la résurrection il y a quelque chose qui appartient à la transmutation des corps, c’est la réunion des cendres et leur préparation pour la reconstitution du corps humain. Par conséquent sous ce rapport, dans la résurrection, Dieu se servira du ministère des anges. Mais comme l’âme a été créée par Dieu immédiatement, de même elle sera de nouveau unie au corps par lui immédiatement, sans l’opération des anges. Il produira de la même manière la gloire du corps sans le ministère des anges, comme il glorifie aussi l’âme immédiatement. Et c’est ce ministère des anges qu’on appelle leur voix, d’après une interprétation qui est indiquée (Sent. 4, dist. 43).

La réponse à la première objection est donc évidente d’après ce que nous avons dit (dans le corps de l’article.). [Q77-4] ;

76

QUESTION 77 : DU TEMPS ET DU MODE DE LA RÉSURRECTION

Question 77 : Du temps et du mode de la résurrection.....265
Article 1 : Le temps de notre résurrection doit-il être différé jusqu'à la fin du monde ?.....265
Article 2 : Le temps de notre résurrection est-il caché ?.....268
Article 3 : La résurrection doit-elle avoir lieu au moment de la nuit ?.....270
Article 4 : La résurrection doit-elle avoir lieu subitement ou successivement ?.....271

Nous avons ensuite à nous occuper du temps et du mode de la résurrection.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Faut-il que le temps de la résurrection soit différé jusqu'à la fin du monde ?
2. Ce temps est-il caché ?[1]
3. La résurrection se fera-t-elle pendant la nuit ?
4. Se fera-t-elle subitement ?

Article 1 : Le temps de notre résurrection doit-il être différé jusqu'à la fin du monde ?

77

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire de différer l'époque de la résurrection jusqu'à la fin du monde, pour que tous les hommes ressuscitent simultanément. Car il y a plus de rapport du chef aux membres que des membres entre eux. Or, le Christ qui est notre chef n'a pas différé sa résurrection jusqu'à la fin du monde, pour ressusciter simultanément avec les autres. Il n'est donc pas nécessaire que la résurrection des premiers saints soit différée jusqu'à la fin du monde pour qu'ils ressuscitent simultanément avec les autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la tête d'après la convenance de proportion qui est exigée pour qu'elle sur les membres, ait plus de rapport avec les membres que les membres n'en ont entre eux, cependant la tête a une certaine causalité sur les membres, que les membres n'ont pas ; et sous ce rapport les membres diffèrent de la tête et sont d'accord entre eux. Ainsi la résurrection du Christ est le type de la nôtre, et la foi que nous avons dans la sienne, nous fait espérer la nôtre ; mais la résurrection d'un membre du Christ n'est pas la cause de la résurrection des autres membres. C'est pour ce motif que la résurrection du Christ a dû précéder la résurrection des autres hommes qui ont dû ressusciter tous ensemble à la consommation des siècles.

1 Cet article a pour objet de combattre ceux qui ont la présomption de vouloir fixer l'époque de la fin du monde. Saint Thomas prouve ici que nous ne connaissons pas l'époque de la résurrection et il prouvera (quest. 88, art. 3) que nous ne connaissons pas non plus celle du jugement et que nous ne pouvons pas connaître. †

Objection N°2.

La résurrection du chef est cause de la résurrection des membres. Or, la résurrection de quelques membres les plus nobles n'a pas été différée jusqu'à la fin du monde, en raison de ce qu'ils étaient plus proches du chef, mais elle a suivi immédiatement la résurrection du Christ, comme on le croit pieusement de la B. Vierge et de saint Jean l'Évangéliste. La résurrection des autres sera donc d'autant plus rapprochée de la résurrection du Christ qu'ils lui auront ressemblé davantage en grâce et en mérite.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique parmi les membres il y en ait de plus dignes que les autres et qui ressemblent davantage au chef ; cependant ils n'arrivent pas à la nature du chef au point d'être cause des autres. C'est pourquoi leur conformité plus parfaite avec le Christ ne fait pas que leur résurrection doive précéder la résurrection des autres, comme le type précède la copie, ainsi que nous l'avons dit de la résurrection du Christ (dans le corps de l'article.). S'il a été accordé à quelques-uns que leur résurrection ne soit pas différée jusqu'à la résurrection générale, c'est l'effet d'un privilège spécial de la grâce[1] ; mais ce n'est pas une chose qui ait été due à leur ressemblance avec le Christ

Objection N°3.

L'état du Nouveau testament est plus parfait et il rend plus vivement l'image du Christ que l'état de l'Ancien. Or, il y a des saints de l'Ancien Testament qui sont ressuscités à la résurrection du Christ. Ainsi il est dit (Matth. 27, 52) que beaucoup de corps des saints qui étaient dans le sommeil de la mort ressuscitèrent. Il semble donc que la résurrection des saints du Nouveau Testament ne doive pas être différée jusqu'à la fin du monde, pour que tout le monde ressuscite à la fois.

Réponse à l'objection N°3 :

Au sujet de cette résurrection des saints qui sont sortis de leurs tombeaux avec le Christ, saint Jérôme paraît être dans le doute (in serm. Assumpt. alius auctor, Epist ad Paulam et Eustoch. aliquant à princ.), ne sachant si après avoir rendu témoignage à la résurrection, ils sont morts à nouveau, de manière que leur apparition aurait été plutôt un réveil momentané[2] qu'une résurrection véritable telle qu'elle aura lieu à la fin du monde, ou s'ils sont véritablement ressuscités pour la vie immortelle, devant toujours vivre dans leur corps et étant mortés corporellement au ciel avec le Christ, comme le dit la glose (ord.) sur ces paroles de l'Évangile : Beaucoup de corps de saints (Matth. 27, 52). Ce dernier sentiment paraît plus probable[3], parce que pour rendre un vrai témoignage sur la résurrection véritable du Christ, il a été convenable qu'ils ressuscitassent véritablement, comme l'observe saint Jérôme (ibid.). Leur résurrection n'a pas été avancée à cause d'eux, mais pour rendre témoignage à la résurrection du Christ. Comme ce témoignage avait pour but d'établir la foi du Nouveau Testament, il était par conséquent convenable qu'il fût rendu par les Pères de l'Ancien Testament que par ceux qui moururent après que le Nouveau Testament était déjà fondé. Toutefois il faut savoir que quoiqu'il soit fait mention de leur résurrection dans l'Évangile avant celle du Christ, néanmoins, comme on le voit par le texte, on doit entendre qu'on en a ainsi parlé par anticipation, ce qui arrive souvent aux historiens sacrés. Car il n'y a personne qui soit véritablement ressuscité avant le Christ, puisqu'il est les prémices de ceux qui dorment, selon l'expression de l'Apôtre (1 Cor. chap. 15) ; quoiqu'il y en ait quelques-uns qui aient été ressuscités[4] avant la résurrection du Christ, comme on le voit au sujet de Lazare.

---

1 Ce privilège a été accordé en particulier à la sainte Vierge ; et l'Église fait solennellement la fête de son assomption. †

2 Comme fut celui de Lazare qui mourut de nouveau. †

3 Saint Thomas soutient le même sentiment (3a pars, quest. 53, art. 3). †

4 Mais leur résurrection fut imparfaite, comme saint Thomas l'observe (3a pars, quest. 56, art. 1). †

Objection N°4.

Après la fin du monde il n'y aura plus un certain nombre d'années. Or, après la résurrection des martyrs on compte encore beaucoup d'années jusqu'à la résurrection des autres morts, comme on le voit (Apoc. 20, 4). Car il est dit : Je vis les âmes de ceux qui ont eu la tête coupée pour le témoignage qu'ils ont rendu à Jésus et pour la parole de Dieu. Et plus loin : ils ont vécu et régné avec le Christ, et les autres morts n'ont pas vécu jusqu'à ce que ces mille ans fussent accomplis. La résurrection de tous les hommes n'est donc pas différée jusqu'à la fin du monde, pour qu'ils ressuscitent tous ensemble.

Réponse à l'objection N°4 :

A l'occasion de ces paroles, comme le rapporte saint Augustin (De civ. dei, liv. 20, chap. 7), il y a des hérétiques qui ont supposé que la première résurrection aurait lieu pour qu'ils régnassent avec le Christ mille ans sur la terre. D'où ils ont été appelés chiliastes ou millénaires. C'est pourquoi saint Augustin dit (ibid.) que ces paroles doivent s'entendre autrement, c'est-à-dire qu'elles doivent s'entendre de la résurrection spirituelle par laquelle les hommes ressusciteront du péché par le don de la grâce. La seconde résurrection est celle des corps. Le royaume du Christ c'est l'Église dans laquelle règnent avec le Christ, non seulement les martyrs, mais encore les autres élus, en faisant signifier le tout à la partie. Ou bien tous règnent avec le Christ dans la gloire, et il est spécialement fait mention des martyrs, parce que ceux qui règnent principalement ce sont ceux qui ont combattu pour la vérité jusqu'au bout. Le nombre de mille ans ne signifie pas un nombre certain, mais il désigne tout le temps qui se passe maintenant, dans lequel les saints règnent maintenant avec le Christ ; parce que le nombre de mille désigne l'universalité plutôt que le nombre cent ; parce que cent est le carré de dix ; au lieu que mille est un nombre solide formé par le cube de dix, puisque dix fois dix font cent et dix fois cent font mille. De même il est du Verbe (Ps. 104, 8) qu'il a purifié mille générations, c'est-à-dire toutes.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Job, 14, 2) : Quand l'homme se sera endormi, il ne relèvera point jusqu'à ce que le ciel soit détruit, il ne se réveillera point et il ne sortira pas de son sommeil, et il s'agit là du sommeil de la mort. Donc la résurrection des hommes sera différée jusqu'à la fin du monde quand le ciel sera détruit.

L'Apôtre dit encore (Héb. 11, 39) : Toutes les personnes à qui leur foi a mérité un pareil témoignage n'ont pas encore reçu l'effet de la promesse[1], Dieu ayant voulu, par une faveur particulière qu'il nous a faite, qu'elles ne reçussent qu'avec nous l'accomplissement de leur bonheur, afin, comme dit la glose (interl.), que dans la joie commune de tous, la joie de chacun fût plus grande. Or, la résurrection des corps n'aura pas lieu avant leur glorification, parce que le Christ transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux (Phil. 3, 21), et que les fils de la résurrection seront comme les anges dans le ciel, d'après l'Évangile (Matth. 22, 30). La résurrection sera donc différée jusqu'à la fin du monde, lorsque tous les hommes ressusciteront ensemble.

Conclusion.

Puisque la matière entière des corps humains est soumise aux mouvements des corps célestes, il est convenable que leur résurrection soit différée jusqu'à la fin du monde, lorsque le mouvement du ciel cessera.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (De trin. liv. 3, chap. 4, ant. med.), la providence divine a voulu que les corps les plus grossiers et les plus faibles fussent régis d'une certaine manière par les corps les plus nobles et les plus puissants. C'est pourquoi toute la matière des corps inférieurs est

1 C'est-à-dire la béatitude pleine de l'âme et du corps. †

soumise au changement d'après le mouvement des corps célestes. Ce serait donc une chose contraire à l'ordre que la providence divine a établi dans le monde, si la matière des corps inférieurs arrivait à l'état d'incorruptibilité pendant que le mouvement des corps supérieurs subsisterait. Et parce que, d'après la foi, la résurrection aura lieu pour qu'on arrive à une vie immortelle conformément au Christ, qui depuis qu'il est ressuscité des morts, ne meurt plus, selon l'expression de l'Apôtre (Rom. 6, 9), il s'ensuit que la résurrection des corps sera différée pour ce motif jusqu'à la fin du monde, alors que le mouvement du ciel cessera. C'est pour cela qu'il y a des philosophes qui ayant supposé que le mouvement du ciel ne cesserait jamais, ont avancé que les âmes humaines ressusciteraient dans des corps comme les nôtres, soit qu'ils aient prétendu que l'âme ressusciterait dans le même corps à la fin du grand siècle, comme Empédocle ; soit qu'ils aient cru qu'elle retournerait dans un autre corps, comme Pythagore, qui a enseigné que toute âme entrait dans un corps quelconque, comme on le voit (De an. liv. 1, text. 53).

Article 2 : Le temps de notre résurrection est-il caché ?

77

Objection N°1.

Il semble que ce temps ne soit pas caché. Car on peut dire d'une manière positive la fin d'une chose dont on sait positivement le commencement ; parce que tout se mesure d'après une certaine période, comme le dit Aristote (De gener. liv. 2, text. 59). Or, on sait d'une manière positive le commencement du monde ; on peut donc savoir aussi sa fin. Et comme ce sera alors le temps de la résurrection et du jugement, il s'ensuit que ce temps n'est pas caché.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est nécessaire que nous connaissions la mesure d'une chose pour en déterminer la fin, lorsque nous en savons le commencement. C'est pourquoi quand 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 mesure de la durée du mouvement du ciel ne dépend que de la volonté divine dont les dispositions nous sont inconnues. C'est pour ce motif que quelle que soit la science que nous ayons de son commencement, nous ne pouvons en savoir la fin.

Objection N°2.

Il est dit (Apoc. 12, 6) que la femme, ce qui signifie l'Église, a un lieu que Dieu lui a préparé pour qu'elle s'y nourrisse douze cent soixante jours. Daniel (chap. 12) donne aussi un nombre déterminé de jours qui paraissent signifier autant d'années, suivant cette parole d'Ézéchiel (4, 6) : C'est un jour que je vous donne pour chaque année. Donc, d'après l'Écriture, on peut connaître d'une manière positive la fin du monde et l'époque de la résurrection.

Réponse à l'objection N°2 :

Les douze cent soixante jours dont il est parlé dans l'Apocalypse ne signifient pas tout le temps que doit durer l'Église, et ils ne déterminent pas un nombre particulier d'années. Il en est ainsi parce que la prédication du Christ sur laquelle l'Église est fondée a duré trois ans et demi, ce qui fait à peu près un nombre de jours égal à celui-là. De même le nombre des jours qui se trouvent dans Daniel ne doit pas se rapporter à un nombre d'années qui doivent s'écouler jusqu'à la fin du monde ou jusqu'à la prédication de l'antéchrist ; mais on doit le rapporter au temps que prêchera l'antéchrist et que sa persécution durera.

Objection N°3.

L'état du Nouveau Testament a été figuré à l'avance dans l'Ancien. Or, nous pouvons déterminer le temps pendant lequel l'Ancien Testament a existé. On peut donc aussi savoir positivement le temps que le Nouveau Testament durera. Et comme le Nouveau Testament durera jusqu'à la fin du monde, d'après ces paroles (Matth. 28, 20) : Voilà que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle, on peut donc connaître d'une manière positive la fin du monde et l'époque de la résurrection.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique l'état du Nouveau Testament en général ait été préfiguré par l'état de l'Ancien, il n'est cependant pas nécessaire qu'ils répondent chacun à chacun, surtout puisque toutes les figures de l'Ancien Testament ont été accomplies dans le Christ. C'est pour cela que saint Augustin répond (De civ. Dei, liv. 18, chap. 52) à certains auteurs qui voulaient compter les persécutions que l'Église a souffertes et qu'elle souffrira d'après le nombre des plaies d'Égypte : Je ne pense pas que ces persécutions aient été prophétiquement indiquées par ce qui s'est passé en Égypte, quoique que ceux qui étaient de ce sentiment aient fait ces choses par des rapprochements piquants et ingénieux, ayant été guidés moins par l'esprit prophétique que par des conjectures de l'esprit humain qui rencontrent le vrai quelquefois, mais qui d'autres fois s'égarent. Il nous semble qu'il en est de même de ce qu'a dit l'abbé Joachim, qui en faisant de semblables conjectures sur l'avenir a prédit des choses vraies et s'est trompé sur d'autres.

Mais c'est le contraire. Ce qui a été ignoré des anges est encore beaucoup plus inconnu aux hommes, parce que les choses que les hommes peuvent atteindre par leur raison naturelle, les anges les connaissent naturellement d'une manière beaucoup plus claire et plus certaine. D'un autre côté, les révélations ne sont faites aux hommes que par l'intermédiaire des anges, comme on le voit par saint Denis (De eccles. hier. chap. 4, circ. med.). Or, les anges ne savent pas positivement cette époque, puisqu'il est dit (Matth. 24, 36) : Nul ne sait ce jour, ni cette heure, pas même les anges qui sont dans le ciel. Donc ce temps est caché aux hommes.

Les apôtres ont mieux connu les secrets de Dieu que ceux qui sont venus après eux. Car, comme le dit saint Paul (Rom. chap. 8), ils ont eu les prémices de l'esprit ; et la glose ajoute (interl.) qu'ils l'ont eu avant et plus abondamment que tous les autres. Or, quand ils firent au Christ cette question, il leur répondit (Actes,1, 7) : Ce n'est pas à vous à savoir les temps et les moments que le Père a réservés en son pouvoir. Donc, à plus forte raison, ce secret est-il caché aux autres.

Conclusion.

Pour que nous soyons toujours prêts à nous présenter devant le Christ, nous ne pouvons connaître, ni calculer ni par la raison naturelle, ni par la révélation divine, l'époque de la résurrection future.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Quæst. liv. 83, quest. 58, circ. med.) : On ne sait combien comptera de générations le dernier âge du genre humain qui commence à l'avènement du Christ pour durer jusqu'à la fin du siècle ; comme la vieillesse, qui est la dernière période de la vie de l'homme, n'a pas une durée déterminée selon l'étendue des autres parties ; puisque quelquefois elle dure autant de temps que toutes les autres périodes réunies. La raison en est qu'on ne peut connaître d'une manière positive l'étendue de l'avenir que par la révélation divine ou par la raison naturelle. Or, on ne peut calculer par la raison naturelle le temps qui s'écoulera jusqu'à la résurrection, parce que la résurrection aura lieu aussitôt que le mouvement du ciel cessera, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est d'ailleurs d'après le mouvement qu'on calcule toutes les choses que la raison prévoit devoir arriver dans un temps déterminé. Mais d'après le mouvement du ciel on ne peut connaître sa fin ; car puisqu'il est circulaire, il peut par là même durer perpétuellement, d'après sa nature. La raison naturelle ne peut donc pas calculer le temps qui s'écoulera jusqu'à la résurrection. On ne peut

pas non plus le savoir par la révélation, et cela pour qu'on ait toujours la sollicitude d'être prêts pour se présenter au Christ. C'est pour ce motif que le Christ répondit aux apôtres qui lui faisaient cette question (Actes, 1, 7) : Ce n'est pas à vous à connaître les temps et les moments que le Père a réservés en son pouvoir ; et à l'occasion de ce passage, saint Augustin (De civ. Dei, liv. 18, chap. 53) qu'il a ainsi arrêté tous ceux qui faisaient des calculs à ce sujet, et qu'il leur a commandé de se tenir en repos. Car ce qu'il n'a pas voulu manifester à ces apôtres qui l'interrogeaient, il ne le révélera pas non plus aux autres. Aussi tous ceux qui ont voulu jusqu'aujourd'hui calculer ce temps ont été trouvés dans l'erreur. Car il y en a, comme le rapporte saint Augustin (ibid.), qui ont dit que depuis l'ascension du Seigneur jusqu'à son avènement, il devait y avoir 400 ans, d'autres 500, d'autres 1000. Leur fausseté est manifeste, et on verra de même la fausseté des calculs de ceux qui ne cessent pas encore de vouloir préciser cette époque.

Article 3 : La résurrection doit-elle avoir lieu au moment de la nuit ?

77

Objection N°1.

Il semble que la résurrection n'aura pas lieu au moment de la nuit. Car elle ne se fera pas tant que le ciel ne sera pas brisé, comme il est dit (Job, 14, 12). Or, le mouvement du ciel cessant, ce qu'on appelle son brisement, il n'y aura plus de temps, il n'y aura ni nuit ni jour. La résurrection ne se fera donc pas la nuit.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand la résurrection aura lieu ce ne sera pas un temps, mais la fin du temps ; parce que la résurrection des morts se fera au même instant où le mouvement des cieux cessera. Cependant les astres seront alors dans une disposition semblable à celle qu'ils ont maintenant à une heure déterminée ; et c'est en ce sens qu'on dit que la résurrection aura lieu à telle ou telle heure.

Objection N°2.

La fin de chaque chose doit être la plus parfaite. Or, alors ce sera la fin la plus parfaite du temps ; d'où il est dit (Apoc. 10, 6) : que le temps n'existera plus. Le temps doit donc être alors dans sa disposition la meilleure et par conséquent ce doit être le jour.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que la meilleure disposition du temps, c'est à midi, à cause de la lumière que répand le soleil. Mais alors la cité de Dieu n'aura besoin ni du soleil ni de la lune, parce que la clarté de Dieu l'éclairera, comme on le voit (Apoc. chap. 22). C'est pourquoi il importe peu sous ce rapport que la résurrection se fasse de jour ou de nuit.

Objection N°3.

La qualité du temps doit répondre à ce qui s'y passe. Ainsi (Jean, chap. 13) il est parlé de nuit quand Judas se sépara de celui qui est la lumière. Or, on manifestera parfaitement alors toutes les choses qui sont maintenant cachées, puisque quand le Seigneur viendra il produira à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres et il manifestera les desseins secrets des cœurs, selon l'expression de saint Paul (1 Cor. 4, 5). Il faut donc que cela se passe dans le jour.

Réponse à l'objection N°3 :

La manifestation convient à ce temps par rapport à ce qui se fera alors et le secret lui convient aussi relativement à la détermination de son époque. C'est pourquoi l'un et l'autre peut se faire convenablement, que la résurrection ait lieu de jour ou de nuit.

Mais au contraire. La résurrection du Christ est le type de la nôtre. Or, la résurrection du Christ a eu lieu pendant la nuit, comme le dit saint Grégoire (hom. Pasch. 21 in Evang. ad fin.). Notre résurrection aura donc lieu aussi pendant la nuit.

L'avènement du Seigneur est comparé à l'arrivée d'un voleur dans une maison, comme on le voit (Luc, chap. 12). Or, un voleur vient de nuit dans la maison. Le Seigneur viendra donc aussi dans ce moment, et comme c'est à son arrivée que la résurrection se fera, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), elle aura donc lieu la nuit.

Conclusion.

Quoiqu'on ne puisse connaître à l'avance d'une manière positive l'époque de la résurrection future, on dit cependant avec probabilité qu'elle aura lieu au crépuscule, de telle sorte que le soleil et la lune se retrouvent au même point où l'on croit qu'ils ont été créés.

Il faut répondre qu'on ne peut savoir avec certitude l'heure fixe à laquelle se fera la résurrection, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 43). Cependant il y en a qui disent avec assez de probabilité qu'elle se fera vers le crépuscule, le soleil étant à son lever et la lune à son coucher, parce qu'on croit que cette disposition que ces deux astres ont été créés, pour que leur mouvement circulaire soit absolument accompli par leur retour au même point. C'est pour cela qu'il est dit du Christ qu'il est ressuscité à cette heure.

Article 4 : La résurrection doit-elle avoir lieu subitement ou successivement ?

77

Objection N°1.

Il semble que la résurrection ne se fera pas subitement, mais successivement. Car Ézéchiel prédit la résurrection des morts quand il dit (37, 7) : Les os approchèrent les uns des autres… et je vis tout d'un coup que des nerfs se formèrent sur ces os, des chairs les environnèrent et de la peau s'étendit par-dessus, mais l'esprit n'y était point encore. Donc la réparation des corps précédera temporairement l'union des âmes et par conséquent la résurrection ne sera pas subite.

Réponse à l'objection N°1 :

Ézéchiel parlait à un peuple grossier comme Moïse aussi. Par conséquent comme Moïse a distingué les œuvres des six jours par des jours pour que le peuple pût le comprendre, quoique toutes ces œuvres aient été faites simultanément, d'après saint Augustin (Sup. Gen. ad litt. liv. 4, chap. 34), de même Ézéchiel a énuméré les différentes choses qui doivent se faire dans la résurrection, quoiqu'elles doivent toutes se faire à la fois instantanément.

Objection N°2.

Une chose pour laquelle on exige plusieurs actions qui se suivent ne peut pas être faite subitement. Or, on exige pour la résurrection plusieurs actions qui se suivent, comme la réunion des cendres, la reformation du corps et l'infusion de l'âme. La résurrection ne se fera donc pas subitement.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique ces opérations se suivent naturellement, cependant elles existent simultanément dans le temps ; parce que ou elles existent ensemble dans le même instant, ou l'une existe dans l'instant auquel l'autre se termine.

Objection N°3.

Tout son est mesuré par le temps. Or, le son de la trompette sera la cause de la résurrection, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). La résurrection se fera donc dans le temps et non subitement.

Réponse à l'objection N°3 :

Il semble que l'on doive dire du son la même chose que des formes des sacrements, c'est qu'il aura son effet au dernier instant.

Objection N°4.

Aucun mouvement local ne peut être subit, comme le dit Aristote (liv. De sensu et sensato, chap. 7 et liv. 6 Phys. text. 29). Or, on exige pour la résurrection un mouvement local qui consiste à réunir les cendres. Elle ne se fera donc pas subitement.

Réponse à l'objection N°4 :

La réunion des cendres qui ne peut avoir lieu sans un mouvement local sera faite par le ministère des anges. C'est pourquoi elle se fera dans un temps, mais dans un temps imperceptible, à cause de la facilité d'action qui convient aux anges.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Cor. 15, 51) : Nous ressusciterons tous en un moment, en un clin d'œil. La résurrection se fera donc subitement.

Une vertu infinie opère subitement. Or, saint Jean Damascène dit (liv. 4 Orth. fid. in fin.) : Croyez que la résurrection se fera par la vertu divine, qui est évidemment infinie. Elle aura donc lieu subitement.

Conclusion.

Par rapport aux choses que la vertu divine fera immédiatement dans la résurrection, la résurrection se fera subitement, mais par rapport à celles qui sont faites par le ministère des anges elle se fera successivement.

Il faut répondre que dans la résurrection il y a quelque chose qui se fera par le ministère des anges et quelque chose que produira immédiatement la puissance divine, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3). Ce qui se fera par le ministère des anges ne sera pas instantané, si on appelle instant ce qu'il y a d'indivisible dans le temps ; cependant ce sera instantané, si on entend par instant un temps imperceptible. Mais ce qui se fera immédiatement par la vertu divine sera fait tout à coup, c'est-à-dire au moment où l'œuvre de l'ange sera terminée ; parce que la puissance supérieure mène l'inférieur à la perfection.

77

QUESTION 78 : DU TERME À QUO DE LA RÉSURRECTION

Question 78 : Du terme à quo de la résurrection.....273
Article 1 : La mort sera-t-elle le terme à quo de la résurrection à l'égard de tout le monde ?….273
Article 2 : Tous les hommes ressusciteront-ils de la poussière ?.....275
Article 3 : Les cendres qui serviront à refaire le corps humain ont-elles une inclination naturelle par rapport à l'âme qui leur sera unie ?.....277

Nous devons ensuite nous occuper du terme à quo de la résurrection.

À cet égard trois questions se présentent :

1. La mort est-elle le terme à quo de la résurrection à l'égard de tout le monde ?[1]
2. Est-ce la cendre ou la poussière ?[2]
3. Les cendres ont-elles une inclination naturelle par rapport à l'âme qui leur sera unie ?

Article 1 : La mort sera-t-elle le terme à quo de la résurrection à l'égard de tout le monde ?

78

Objection N°1.

Il semble que la mort ne sera pas le terme à quo de la résurrection pour tout le monde. En effet il y en a qui ne mourront pas, mais qui seront rendus immortels. Car il est dit dans le symbole que le Seigneur viendra juger les vivants et les morts. Or, cela ne peut s'entendre du temps du jugement, parce qu'alors tout le monde sera vivant. Il faut donc que l'on rapporte cette distinction au temps antérieur, et par conséquent avant le jugement tout le monde ne mourra pas.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette distinction des morts et des vivants ne doit pas se rapporter au temps même du jugement, ni au temps passé tout entier, parce qu'on doit juger tous ceux qui ont été vivants dans un temps et tous ceux qui ont été morts dans un autre ; mais on doit la rapporter à ce temps déterminé qui précédera immédiatement le jugement, c'est-à-dire quand les signes du jugement commenceront à paraître.

Objection N°2.

Un désir général et naturel ne peut être inutile et vain au point de n'être satisfait de personne. Or, d'après l'Apôtre (2 Cor. chap. 5), c'est un désir général que nous avons tous de ne vouloir pas être dépouillés, mais de vouloir être revêtus d'un nouveau vêtement. Donc il y en aura qui ne seront jamais dépouillés de leur corps par la mort, mais qui seront revêtus de la gloire de la résurrection comme d'un nouveau vêtement.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Cette question signifie si la mort est l'état par lequel tous ceux qui doivent ressusciter passeront, et s'il n'y a pas des hommes vivants qui seront immédiatement rendus immortels. †

2 À cineribus. Par cendre ou poussière on entend les restes qui subsistent après que le corps humain est tombé en dissolution. †

Le désir absolu des saints ne peut être vain, mais rien n'empêche que leur désir conditionnel ne le soit ; et tel est le désir par lequel nous ne voulons pas être dépouillés, mais être revêtus de nouveau, c'est-à-dire si la chose est possible. Il y en a qui donnent à ce désir le nom de velléité.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Ench. chap. 115) que les quatre dernières demandes de l'oraison dominicale appartiennent à la vie présente. L'une d'elles est celle-ci : Remettez-vous nos dettes. L'Église demande donc en cette vie que toutes ses dettes lui soient remises. Or, la prière de l'Église ne peut pas être vaine et rester sans être exaucée. Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom il vous le donnera (Jean, 16, 23). Par conséquent à une époque de cette vie l'Église obtiendra la rémission de toutes ses dettes. Comme l'une de ces dettes que nous avons contractées par suite du péché de nos premiers parents fait que nous naissons dans le péché originel, il s'ensuit qu'un jour Dieu accordera à l'Église que les hommes naissent sans ce péché. Et parce que la mort est la peine du péché originel, il en résulte donc qu'à la fin du monde il y aura des hommes qui ne mourront pas. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

C'est une erreur de dire que quelqu'un soit conçu sans le péché originel, à l'exception du Christ[1] ; parce que ceux qui seraient conçus sans le péché originel n'auraient pas besoin de la rédemption opérée par le Christ ; et par conséquent le Christ ne serait pas le rédempteur de tous les hommes. On ne peut pas dire qu'ils n'ont pas eu besoin de cette rédemption, parce qu'il leur a été accordé d'être conçus sans péché. Car, ou cette grâce a été accordé aux parents pour guérir en eux le vice de la nature avec lequel ils ne pourraient engendrer sans le péché originel, ou elle serait accordée à la nature elle-même qui serait guérie. Mais il faut reconnaître que tout le monde a besoin personnellement de la rédemption du Christ, et qu'il n'en a pas seulement besoin en raison de la nature. D'ailleurs on ne peut être délivré du mal ou délivré d'une dette qu'autant qu'on a contracté cette dette ou qu'on est tombé dans le mal. C'est pourquoi tous ne pourraient recevoir en eux-mêmes le fruit de l'Oraison dominicale, si tous ne naissaient avec une dette et soumis au mal. Par conséquent la remise des dettes ou la délivrance du mal ne peut se concevoir si l'on naît sans dette ou exempt du mal ; mais on les comprend parce que celui qui naît avec une dette est ensuite délivré par la grâce du Christ. Si l'on peut supposer sans erreur qu'il y en a qui ne mourront pas, il ne s'ensuit pas qu'ils naissent sans péché originel, quoique la mort soit une peine du péché originel. Car Dieu peut par miséricorde remettre à quelqu'un la peine à laquelle il est obligé d'après une faute qu'il a faite, comme il a pardonné la femme adultère sans lui infliger de châtiment (Jean, chap. 8). De même il pourra délivrer de la mort ceux qui en ont contracté la dette en naissant avec le péché originel. Par conséquent s'ils ne meurent pas on ne peut pas en conclure qu'ils naissent sans le péché originel.

Objection N°4.

La voie la plus courte est toujours celle que doit préférer le sage. Or, la voie la plus courte c'est que les hommes qui seront trouvés vivants passent à l'impassibilité de la résurrection plutôt que de mourir auparavant et de ressusciter ensuite pour aller de la mort à l'immortalité. Donc Dieu qui est souverainement sage choisira cette voie à l'égard de ceux qui seront trouvés vivants ; et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°4 :

1 Voyez sur l'immaculée conception de la sainte Vierge ce que nous avons dit (3a pars, quest. 27, art. 1). †

On ne doit pas toujours choisir de préférence la voie la plus courte, mais on doit seulement le faire quand elle est plus commode ou qu'elle conduit également à la fin que l'on doit atteindre. Ce n'est pas ce qui a lieu ici, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. (1 Cor. 15, 36) : Ce que vous semez ne reprend point vie s'il ne meurt auparavant, dit l'Apôtre en comparant la semence à la résurrection des corps. Donc les corps ressusciteront de la mort.

Conclusion.

Parce que tous les hommes ont été condamnés à mort d'après la sentence de Dieu à cause du péché, et que l'Écriture atteste que tous les hommes ressusciteront ; ce qui ne peut se faire qu'autant qu'ils mourront tous, et qu'il convient à l'ordre de la nature que rien ne se renouvelle que par la corruption ; il est nécessaire de reconnaître que tout le monde mourra et ressuscitera de la mort.

Il faut répondre que sur cette question les saints Pères sont partagés[1], comme on le voit (Sent. 4, dist. 43). Cependant l'opinion la plus sûre et la plus commune c'est que tous les hommes mourront et ressusciteront de la mort et cela pour trois motifs :

1. Parce qu'elle s'accorde le mieux avec la justice divine qui a condamné la nature humaine par suite du péché du premier homme, de telle sorte que tous ceux qui tiraient de lui leur origine par l'acte de la nature contactassent la souillure du péché originel et par conséquent fussent soumis à la mort.
2. Parce qu'elle s'accorde mieux avec l'Écriture qui prédit que tout le monde ressuscitera. Car la résurrection n'appartient proprement qu'à ce qui est tombé et dissous, comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid. liv. 4, chap. ult.).
3. Parce qu'elle s'accorde mieux avec l'ordre de la nature dans lequel nous remarquons que ce qui est corrompu et vicié ne se renouvelle que par le moyen de la corruption ; comme le vinaigre ne devient du vin qu'autant qu'il est corrompu et qu'il se transforme dans la liqueur que produit la raison.

Ainsi quand la nature humaine ne sera plus soumise à la nécessité de mourir, elle ne reviendra à l'immortalité que par l'intermédiaire de la mort. Elle convient encore à l'ordre de la nature pour une autre raison ; c'est que, comme l'observe Aristote (Phys. liv. 8, text. 1), le mouvement du ciel est une sorte de vie pour tout ce qui existe dans la nature, comme le mouvement du cœur est en quelque sorte la vie de tout le corps. Par conséquent comme quand le mouvement du cœur cesse, tous les membres sont morts ; de même quand le mouvement du ciel cessera, rien ne pourra rester vivant de cette vie que l'influence de ce mouvement conservait. Or, telle est la vie que nous menons maintenant. Il faut donc que ceux qui doivent vivre après que le mouvement du ciel cessera sortent de cette vie.

Article 2 : Tous les hommes ressusciteront-ils de la poussière ?

78

Objection N°1.

Il semble que tous les hommes ne ressusciteront pas de la poussière ; car la résurrection du Christ est le type de la nôtre. Or, il n'est pas ressuscité de la poussière puisque sa chair n'a pas vu la corruption, comme il est dit (Ps. 15, Actes, chap. 2). Tous les hommes ne ressusciteront donc pas de la poussière.

1 Il y a quelques Pères grecs qui ont soutenu sur ce point une opinion contraire à celle de saint Thomas, mais parmi les latins son sentiment est le plus commun, comme il le dit lui-même. †

Réponse à l'objection N°1 :

La résurrection du Christ est le type de la nôtre par rapport au terme ad quem et non par rapport au terme à quo.

Objection N°2.

On ne brûle pas toujours le corps de l'homme. Or, une chose ne peut être réduite en cendres que par la combustion. Tous les hommes ne ressusciteront donc pas de la poussière (à cineribus).

Réponse à l'objection N°2 :

Par les cendres on entend tous les restes qui subsistent après que le corps humain est dissous pour une double raison :

1. Parce que c'était une coutume généralement admise par les anciens de brûler les corps des morts et de conserver leurs cendres. D'où est venu l'usage de donner le nom de cendres à ce qui résulte de la dissolution du corps humain.
2. À cause du motif de la dissolution du corps qui est l'incendie du foyer de la concupiscence qui a radicalement souillé le corps humain.

Par conséquent, pour la purification de cette souillure, il faut que le corps humain soit dissous jusqu'aux premiers éléments qui le composent. Et comme on dit que ce qui est dissous par le feu est réduit en cendres, il s'ensuit qu'on appelle cendres les parties dans lesquelles le corps humain est dissous.

Objection N°3.

Le corps d'un homme mort n'est pas réduit en cendres immédiatement après sa mort. Or, ceux qui seront trouvés vivants ressusciteront immédiatement après leur mort, comme on le voit (Sent. 4, dist. 43). Ils ne ressusciteront donc pas tous de leurs cendres.

Réponse à l'objection N°3 :

Le feu qui purifiera la face du monde pourra immédiatement réduire en cendres les corps de ceux qui seront trouvés vivants, comme il pourra aussi résoudre les autres corps mixtes dans la matière préexistante.

Objection N°4.

Le terme à quo répond au terme ad quem. Or, le terme ad quem de la résurrection n'est pas le même pour les bons et les méchants : Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés (1 Cor. 15, 51). Le terme à quo n'est donc pas le même, et par conséquent si les méchants ressuscitent de leurs cendres, les bons n'en ressusciteront pas.

Réponse à l'objection N°4 :

Le mouvement ne tire pas son espèce du terme à quo, mais du terme ad quem ; et c'est pour cela que la résurrection des saints qui sera glorieuse doit différer de la résurrection des impies qui ne le sera pas, quant au terme ad quem, mais non quant au terme à quo. D'ailleurs il arrive souvent que le terme à quo étant le même, le terme ad quem ne l'est pas, comme on peut du noir passer au blanc et à la pâleur.

Mais c'est le contraire. Haymon (sup. illud. Rom. chap. 5 : Si enim cùm inimici) : Cette sentence regarde tous ceux qui sont nés dans le péché originel : Vous êtes poussière et vous retournez en poussière. Or, tous ceux qui ressusciteront à la résurrection générale sont nés dans le péché originel, soit par leur naissance hors du sein de leur mère, soit au moins par leur naissance dans son sein. Ils ressusciteront donc tous de la poussière.

Il y a beaucoup de choses dans le corps humain qui n'appartiennent pas à la vérité de la nature humaine. Or, toutes ces choses seront détruites. Il faut donc que tous les corps soient réduits en poussière.

Conclusion.

Puisque l'Écriture n'annonce pas seulement la résurrection, mais encore la reformation des corps, on doit affirmer d'après son autorité et d'après l'ordre de la nature que tout le monde ressuscitera de la poussière.

Il faut répondre que par les raisons qui nous ont servi à prouver (art. préc.) que tous les hommes ressusciteront de la mort, on peut montrer qu'ils ressusciteront tous de la poussière dans la résurrection générale, à moins qu'un privilège spécial de la grâce ne produise le contraire en faveur de quelques-uns, comme il peut hâter leur résurrection. Car, comme l'Écriture sainte annonce la résurrection des corps, de même elle annonce aussi leur reformation (Phil. chap. 3). Et c'est pourquoi, comme il faut que tout le monde meure pour que tout le monde puisse véritablement ressusciter, de même il faut que tous les corps tombent en dissolution pour qu'ils puissent tous être reformés. Car, comme la justice divine a infligé la mort à l'homme pour le punir, de même elle lui a infligé la dissolution, ainsi qu'on le voit (Gen. 3, 19) : Vous êtes poussière et vous retournerez en poussière. De même l'ordre de la nature exige aussi non seulement que l'union de l'âme et du corps soit détruite, mais encore le mélange des éléments ; comme le vinaigre ne peut être ramené à la qualité de vin qu'autant qu'il est préalablement ramené à une matière préexistante. Car le mélange des éléments est produit et conservé par le mouvement du ciel, et dès que ce mouvement cessera, tous les corps mixtes se résoudront dans leurs simples éléments.

Article 3 : Les cendres qui serviront à refaire le corps humain ont-elles une inclination naturelle par rapport à l'âme qui leur sera unie ?

78

Objection N°1.

Il semble que la poussière qui servira à refaire le corps humain ait une inclination naturelle par rapport à l'âme qui lui sera unie. Car si elle n'avait aucune inclination pour l'âme, elle serait à l'âme ce que sont les autres poussières. Il serait donc indifférent que le corps qui doit être uni à l'âme fût reformé par cette poussière ou par d'autres, ce qui est faux.

Objection N°2.

Il y a une plus grande dépendance du corps à l'âme que de l'âme au corps. Or, l'âme séparée du corps a encore une certaine dépendance à l'égard du corps ; par conséquent son mouvement vers Dieu est ralenti à cause du désir qu'elle a du corps, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 35). Donc à plus forte raison le corps séparé de l'âme a aussi une inclination naturelle pour cette âme.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme séparée du corps subsiste dans la même nature que celle qu'elle avait lorsqu'elle lui était unie ; ce qui n'a pas lieu au sujet du corps, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

Il est dit (Job, 20, 11) : Les vices de sa jeunesse pénétreront jusque dans ses os, et ils se reposeront avec lui dans la poussière. Or, les vices n'existent que dans l'âme. Donc il subsistera encore dans cette poussière une inclination naturelle par rapport à l'âme.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce passage de Job ne signifie pas que la vie reste en acte dans la poussière des morts, mais selon l'ordre de la justice divine, qui destine ces cendres à la réparation du corps qui sera éternellement tourmenté pour les péchés qu'il a commis.

Mais c'est le contraire. Le corps humain peut être réduit aux éléments eux-mêmes, ou être changé dans la chair des autres animaux. Or, les éléments sont homogènes, et il en est de même de la chair du lion ou d'un autre animal. Par conséquent, puisque dans les autres parties des éléments ou des animaux il n'y a pas d'inclination naturelle par rapport à une âme, il n'y en a pas non plus dans les parties dans lesquelles le corps humain a été changé. La première proposition est évidente d'après ce passage de saint Augustin (Enchir. chap. 88) : Que le corps d'un homme soit changé dans la substance des autres corps ou dans les éléments eux-mêmes, qu'il ait servi à la nourriture d'un animal quelconque et qu'il ait été changé dans sa chair, en un instant il est rendu à l'âme qui l'a auparavant animé, pour qu'il devînt homme, qu'il vécût et qu'il grandît.

Toute inclination répond à un agent naturel ; autrement la nature ferait défaut dans les choses nécessaires. Or, aucun agent naturel ne peut réunir de nouveau à la même âme cette poussière. Il n'y a donc pas en elle d'inclination naturelle par rapport à cette union.

Conclusion.

Puisque dans la résurrection des morts ces cendres ne sont unies de nouveau à l'âme que d'après l'ordre de la providence divine, il n'y a pas en elles d'inclination naturelle par rapport à cette union.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a trois sortes d'opinions. Car il y en a qui disent que le corps humain n'est jamais dissous jusqu'aux éléments, et que par conséquent il reste toujours dans les cendres une force qui s'ajoute aux éléments et qui fait qu'elle est une inclination naturelle pour la même âme. Mais cette hypothèse est contraire au passage que nous avons cité de saint Augustin, aux sens et à la raison parce que toutes les choses composées de contraires peuvent être ramenées aux principes dont elles se composent. — C'est pourquoi d'autres disent que ces parties des éléments dans lesquelles le corps humain est dissous conservent plus de lumières en raison de ce qu'elles ont été unies à l'âme, et qu'elles ont d'après cela une certaine inclination pour les âmes humaines. Mais cette raison est encore vaine, parce que les parties des éléments sont de la même nature et qu'elles participent également à la lumière et à l'obscurité. — On doit donc dire que dans ces cendres il n'y a aucune inclination naturelle à l'égard de la résurrection, mais qu'il y en a seulement une d'après l'ordre de la Providence, qui a voulu que ces cendres fussent de nouveau réunies à l'âme, et c'est ce qui fait que les parties des éléments et non d'autres lui seront unies de nouveau.

La réponse à la première objection est donc évidente.

78

QUESTION 79 : DES CONDITIONS DES CORPS RESSUSCITÉS ET D'ABORD DE LEUR IDENTITÉ

Question 79 : Des conditions des corps ressuscités et d'abord de leur identité.....279
Article 1 : Dans la résurrection l'âme reprendra-t-elle le même corps numériquement ?.....279
Article 2 : L'homme ressuscitera-t-il le même numériquement ?.....282
Article 3 : La résurrection doit-elle faire revenir les cendres du corps humain dans la partie qui les a produites ?.....285

Nous devons ensuite nous occuper des conditions de ceux qui ressusciteront.

Nous aurons considérer à cet égard :

1. Ce qui appartient en général aux bons et aux méchants ;
2. Ce qui ne regarde que les bons ;
3. Ce qui ne se rapporte qu'aux méchants.

Or, il y a trois choses qui appartiennent aux bons comme aux méchants ; c'est leur identité, leur intégrité et leur qualité.

Nous aurons à voir :

1. L'identité des corps ressuscités ;
2. Leur intégrité ;
3. Leur qualité.

Sur l'identité il y a trois questions à examiner :

1. Sera-ce le même corps numériquement qui ressuscitera ?[1]
2. Sera-ce numériquement le même homme ?[2]
3. Faut-il que les mêmes poussières retournent dans les mêmes parties où elles avaient été auparavant ?

Article 1 : Dans la résurrection l'âme reprendra-t-elle le même corps numériquement ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'âme ne reprenne pas numériquement le même corps dans la résurrection. Ce n'est pas le corps qui doit venir que vous semez, mais simplement le grain, dit saint Paul (1 Cor. 15, 37). Or, il compare en cet endroit la mort à l'ensemencement et la résurrection à la germination. En ressuscitant on ne reprend donc pas le même corps qu'on quitte en mourant.

1 Il est de foi, contrairement à l'hérésie d'Eutychius, patriarche de Constantinople, que l'âme reprendra le même corps numériquement. †

2 Cet article n'est qu'une conséquence de celui qui précède. La doctrine que saint Thomas y soutient est aussi de foi. †

Réponse à l'objection N°1 :

La ressemblance n'existe pas de tous points, mais sous un rapport. Car dans l'ensemencent des terres le grain semé et le grain qui est produit n'est pas numériquement la même, et il n'existe pas non plus de la même manière, puisqu'il a été semé sans les feuilles avec lesquelles il se développe. Mais le corps ressuscité sera numériquement le même, quoiqu'il existe d'une autre manière ; car il a été mortel et il ressuscitera immortel.

Objection N°2.

La matière est adaptée à la forme selon sa condition, et il en est de même de l'instrument par rapport à l'agent. Or, le corps est à l'âme ce que la matière est à la forme, et ce que l'instrument est à l'agent. Par conséquent puisque l'âme dans la résurrection n'est pas dans le même état que maintenant, puisqu'elle est totalement transformée dans la vie céleste à laquelle elle s'est attachée en vivant en ce monde ou qu'elle tombe dans la vie de la bête, si elle a vécu comme elle ici-bas, il semble qu'elle ne reprendra pas le même corps, mais qu'elle reprendra ou un corps céleste, ou un corps de bête.

Réponse à l'objection N°2 :

La différence qui existe entre l'âme de celui qui est ressuscité et l'âme de celui qui vit dans ce monde ne repose pas sur quelque chose d'essentiel, mais sur la gloire et la misère qui produisent une différence accidentelle. Il n'est donc pas nécessaire que le corps ressuscité soit autre numériquement, mais qu'il soit dans un autre état, pour que la différence des corps réponde proportionnellement à la différence des âmes.

Objection N°3.

Le corps humain se dissout jusqu'aux éléments après la mort, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, ces parties des éléments dans lesquelles le corps humain a été dissous, ne s'accordent avec le corps humain qui s'est dissous en elles que pour la matière première, et de cette matière toutes les autres parties des éléments s'accordent avec lui. Cependant si le corps était formé des autres parties des éléments on ne dirait pas qu'il est le même numériquement. Il ne sera donc pas non plus le même numériquement, s'il est réparé au moyen de ses parties.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qu'on conçoit dans la matière avant la forme subsiste dans la matière après la corruption ; parce qu'en écartant ce qui vient après, ce qui est avant peut subsister encore. Or, il faut, comme le dit Averroès (Phys. liv. 1, comment. 63 et liv. De subst. orbis), que dans la matière des choses susceptibles d'être engendrées et corrompues on conçoive avant la forme substantielle des dimensions qui ne sont pas terminées, d'après lesquelles on considère la division de la matière, comme étant susceptible de recevoir des formes diverses dans ses différentes parties. Par conséquent après que la forme substantielle est séparée de la matière, ces dimensions subsistent encore les mêmes, et ainsi la matière qui existe sous ces dimensions, quelque forme qu'elle reçoive, a plus de rapport avec ce qui a été engendré d'elle qu'une autre partie de la matière existant sous une forme quelconque. C'est pourquoi la même matière qui a été auparavant la matière du corps sera employée à le reconstituer.

Objection N°4.

Il est impossible qu'une chose soit la même numériquement quand ses parties essentielles sont numériquement autres. Or, la forme de l'être mixte, qui est une partie essentielle du corps humain, ne peut être reprise numériquement, comme sa forme. Le corps ne donc pas le même numériquement. Voici la preuve de la mineure. On ne peut reprendre numériquement comme le

même, ce qui devient absolument un non-être : ce qui est évident parce qu'une chose dont l'être est divers ne peut être numériquement la même, et l'interruption de l'existence qui est un acte de l'être produit une diversité, comme tout autre acte interrompu. Or, la forme du mélange devient absolument un non-être par la mort, puisqu'elle est une forme corporelle, et il en est de même des qualités contraires qui produisent le mélange. Donc la forme du mélange ne revient pas numériquement la même.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme la qualité simple n'est pas la forme substantielle de l'élément, mais son accident propre et la disposition par laquelle la matière devient propre à telle ou telle forme ; de même la forme du mélange qui est une qualité qui résulte des qualités simples annexées à un certain milieu, n'est pas la forme substantielle du corps mixte, mais elle en est l'accident propre et la disposition par laquelle la matière devient nécessaire à la forme. Mais le corps humain n'a pas indépendamment de cette forme du mélange une autre forme substantielle que l'âme raisonnable ; parce que s'il avait une autre forme substantielle antérieure, elle lui donnerait l'être substantiel, et il serait ainsi constitué par elle dans le genre de la substance. L'âme arriverait donc dans le corps après qu'il serait déjà constitué dans le genre de la substance, et par conséquent elle serait au corps ce que les formes artificielles sont à leurs matières, relativement à ce qu'elles sont constituées dans le genre de la substance par leur matière. Ainsi l'union de l'âme avec le corps serait accidentelle ; ce qui est l'erreur des anciens philosophes qu'Aristote réfute (De an. liv. liv. 2, text. 4 et suiv et liv. 1, text. 52). Il s'ensuivrait aussi que le corps humain et chacune de ses parties ne conserverait pas d'une manière équivoque leurs premiers noms, ce qui est contraire à ce qui est dit (De an. liv. 2, text. 9).Ainsi puisque l'âme raisonnable subsiste, aucune forme substantielle du corps humain n'est absolument anéantie. Et comme le changement des formes accidentelles ne produit pas de diversité numériquement, il s'ensuit que le corps ressuscitera le même numériquement, puisque c'est la même matière qui est reprise numériquement, comme nous l'avons dit (Réponse N°3).

Mais il y a de contraire ce qui est dit (Job, 19, 6) : Je verrai Dieu mon Sauveur dans la chair. Il s'agit là de la vision après la résurrection ce qui est évident d'après ces paroles qui précèdent : Au dernier jour je dois ressusciter de terre. Le corps ressuscitera donc le même numériquement.

Comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid. liv. 4, chap. ult.), la résurrection consiste en ce que ce qui est tombé se relève de nouveau. Or, le corps que nous avons maintenant est tombé par la mort. Donc il ressuscitera le même numériquement.

Conclusion.

Puisqu'on ne peut dire qu'il y a résurrection qu'autant que l'âme retourne dans le même corps, dans la résurrection l'âme reprendra le même corps numériquement.

Il faut répondre que les philosophes se sont trompés sur cette question, et qu'il y a des hérétiques modernes qui errent également. En effet il y a des philosophes qui ont supposé que les âmes séparées du corps étaient de nouveau unies à des corps ; mais ils se trompaient à cet égard sur deux points :

1. Sur le mode de l'union. Parce qu'ils croyaient que l'âme séparée était de nouveau unie au corps naturellement par voie de génération.
2. Quant au corps auquel elle était unie. Car ils pensaient que cette seconde union ne se rapportait pas au même corps numériquement que la mort lui avait fait quitter, mais à un autre qui était tantôt de la même espèce et tantôt d'une espèce différente[1]. Elle était unie à un

1 Cette erreur est celle de la métempsycose qui fut particulièrement soutenue par Pythagore et son école. †

corps d’une espèce différente, quand elle avait vécu d’une manière déréglée lorsqu’elle était dans le corps.

Ainsi après la mort elle passait du corps d’un homme dans celui d’un autre animal dont elle avait imité les mœurs pendant sa vie : par exemple elle passait dans le corps d’un chien par suite de la luxure, dans le corps d’un lion pour la rapine et la violence, et ainsi des autres. Elle passait dans un corps de même espèce quand, après avoir bien vécu dans le premier corps, elle avait joui après la mort d’une certaine félicité, et qu’elle commençait après quelques siècles à vouloir retourner dans un corps ; alors elle s’unissait de nouveau à un corps humain. Mais cette opinion est venue de deux erreurs radicales. La première c’est qu’ils disaient que l’âme n’est pas unie au corps essentiellement, comme la forme à la matière, mais seulement accidentellement, comme le moteur au mobile, ou comme le corps au vêtement. C’est pourquoi ils pouvaient supposer que l’âme préexistait avant qu’elle ne fût unie au corps engendré dans la génération naturelle, et qu’elle pouvait être infuse dans divers corps. La seconde, c’est qu’ils supposaient que l’intellect ne diffère des sens qu’accidentellement, de telle sorte qu’ils disaient que l’homme a plus d’intelligence que les autres animaux, parce qu’en raison de l’excellence de sa complexion corporelle la puissance sensitive a en lui plus de vigueur. Ainsi ils pouvaient croire que l’âme de l’homme passe dans le corps d’une brute, surtout du moment que l’âme humaine était descendue aux affections de la brute. Mais ces deux erreurs radicales sont détruites par Aristote (De an. liv. 2, text. 4 et suiv. et text. 150 et suiv.), et du moment qu’elles sont réfutées, on voit la fausseté de cette hypothèse. — On détruit de la même manière les erreurs de certains hérétiques, parmi lesquels il y en a qui sont tombés dans les opinions des philosophes que nous venons de réfuter. D’autres ont rpétendu que les âmes étaient de nouveau unies aux corps célestes, ou à nos corps à la manière d’un vent subtil, comme saint Grégoire le rapporte d’un évêque de Constantinople (Le patriarche Eutychius.) (Mor. liv. 14, chap. 29) en expliquant ce passage de Job (19, 26) : Dans ma chair je verrai mon Dieu, etc. En outre ces erreurs des hérétiques peuvent être renversées en ce qu’elles sont contraires à la vérité de la résurrection que l’Écriture proclame. Car on ne peut dire qu’il y a résurrection qu’autant que l’âme retourne dans le même corps ; parce que le mot résurrection signifie se lever de nouveau. Or, c’est au même qu’il appartient de se lever et de tomber. Par conséquent la résurrection se rapporte plus au corps qui tombe après la mort qu’à l’âme qui vit néanmoins. Et si le corps que l’âme reprend n’est pas le même, on ne dira pas qu’il y a résurrection, mais on peut dire plutôt qu’elle prend un nouveau corps.

Article 2 : L’homme ressuscitera-t-il le même numériquement ?

79

Objection N°1.

Il semble que ce ne soit pas le même homme numériquement qui ressuscitera. Car, comme le dit Aristote (De generat. liv. 2 in fin.), toutes les choses qui ont une substance corruptible qui est mue ne se reproduisent pas les mêmes numériquement. Or, telle est la substance de l’homme dans l’état présent. Après le changement opéré par le mort, il ne peut donc pas reparaître le même numériquement.

Réponse à l’objection N°1 :

Aristote parle de la réitération qui est produite par un mouvement ou un changement naturel. Car il montre la différence qu’il y a entre le mouvement circulaire qui existe dans la génération et la corruption, et celui qui existe dans le mouvement du ciel ; parce que le ciel, par le mouvement local, revient numériquement le même au commencement du mouvement, en raison de ce qu’il a une substance incorruptible qui est mue ; au lieu que les choses qui sont susceptibles d’être engendrées et corrompues reviennent par la génération au même spécifiquement, mais non au même

numériquement. Ainsi de l'homme s'engendre le sang, du sang le sperme, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à un homme qui est le même non numériquement, mais quant à l'espèce. De même du feu s'engendre l'air, de l'air l'eau, de l'eau la terre, et de la terre un feu qui n'est pas le même numériquement, mais spécifiquement. D'où il est évident que la raison tirée de l'opinion d'Aristote ne revient pas à la question. — Ou bien il faut répondre que la forme des autres choses qui doivent être engendrées et corrompues n'est pas subsistante par elle-même, de manière qu'elle puisse subsister après que le composé est détruit, comme il en est de l'âme raisonnable qui conserve, même après sa séparation du corps, l'être qu'elle a acquis dans le corps. Le corps est aussi amené par la résurrection à participer à cet être, puisque l'être du corps n'est pas une chose et l'être de l'âme dans le corps une autre ; autrement l'union de l'âme et du corps serait accidentelle. Il ne s'est donc fait dans l'être substantiel de l'homme aucune interruption de manière que le même home numériquement soit dans l'impossibilité de reparaître par suite de cette interruption d'existence, comme il arrive dans les autres choses corrompues, dont l'être est absolument interrompu, puisque la forme ne subsiste plus et la matière demeure sous un autre être. Toutefois l'homme n'est pas reproduit numériquement le même par la génération naturelle, parce que le corps de l'homme engendré n'est pas fait avec toute la matière de celui qui l'engendre. Ainsi le corps est numériquement divers, et par conséquent l'âme aussi et l'homme tout entier.

Objection N°2.

Où il y a une humanité différente, il n'y a pas le même homme numériquement. Ainsi Socrate et Platon sont deux hommes, et ne sont pas un seul homme parce que l'humanité de l'un et de l'autre est différente. Or, l'humanité de celui qui est ressuscité est autre que celle qu'il a maintenant. Ce n'est donc pas le même homme numériquement. On peut prouver la mineure de deux manières :

1. Parce que l'humanité, qui est la forme du tout, n'est pas la forme et la substance comme l'âme, mais elle n'est que la forme ; et ces formes sont absolument anéanties et ne peuvent par conséquent pas être reproduites.
2. Parce que l'humanité résulte de l'union des parties. Or, l'union qui a existé auparavant ne peut être reproduite numériquement la même ; parce que la réitération est opposée à l'identité. Car la réitération implique le nombre, et l'identité l'unité qui ne sont pas des choses compatibles entre elles. Comme dans la résurrection l'union se réitère, il s'ensuit qu'elle n'est pas la même, et que par conséquent, il n'y a ni la même humanité, ni le même homme.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux sortes d'opinion sur l'humanité, et sur la forme d'un tout quelle qu'elle soit. Car il y en a qui disent que la forme du tout et la forme de la partie est en réalité une même chose, et qu'on l'appelle la forme de la partie selon qu'elle perfectionne la matière, et la forme du tout selon qu'il résulte d'elle toute la nature de l'espèce. D'après cette opinion l'humanité n'est pas en réalité autre chose que l'âme raisonnable, et par conséquent puisque c'est la même âme raisonnable numérique qui est reprise, l'humanité sera numériquement la même. Elle subsiste aussi après la mort, quoiqu'elle ne subsiste pas sous sa raison d'humanité, parce que le composé ne tire pas de l'âme séparée la nature de son espèce. L'autre opinion est celle d'Avicenne qui paraît plus vraie, c'est que la forme du tout n'est pas la forme de la partie seulement, ni une autre forme que la forme de la partie, mais qu'elle est un tout qui résulte de la composition de la forme et de la matière, qui comprend en soi l'une et l'autre. C'est cette forme qu'on appelle l'essence ou la quiddité du tout. Comme dans la résurrection, le corps sera le même numériquement et l'âme raisonnable aussi, l'humanité sera nécessairement la même. — La première raison qui démontrait que l'humanité serait diverse supposait que l'humanité était une forme qui survient à la forme et à la matière, ce qui

est faux. — La seconde raison ne peut pas empêcher l'identité de l'humanité ; parce que l'union signifie l'action ou la passion qui, quoiqu'elle soit diverse, ne peut empêcher l'identité de l'humanité. En effet l'action et la passion d'où résultait l'humanité ne sont pas de son essence ; par conséquent leur diversité ne produit pas la diversité de l'humanité. Car il est constant que la génération et la résurrection ne sont pas le même mouvement numériquement. Cependant cela n'empêche pas que celui qui ressuscite ne soit identique avec celui qui a été engendré. De même l'identité de l'humanité n'est pas non plus empêchée si on prend l'union pour la relation elle-même : parce que cette relation n'est pas de l'essence de l'humanité, mais elle l'accompagne, en raison de ce que l'humanité n'est pas une de ces formes qui consistent dans la composition et l'ordre, selon l'expression d'Aristote (Phys. liv. 2, text. 13), comme les formes des choses artificielles. C'est ainsi que la composition étant autre numériquement, la forme d'une maison n'est pas numériquement la même.

Objection N°3.

Dans le même homme l'animalité n'est pas multiple. Par conséquent, si ce n'est pas le même animal, ce n'est pas le même homme numériquement. Or, dès que les sens ne sont pas les mêmes, l'animal n'est plus le même, parce qu'on définit l'animal par le sens premier, c'est-à-dire par le tact, comme on le voit (De an. liv. 2, text. 16 et 17). Or, puisque les sens ne subsistent pas dans l'âme séparée, comme le disent quelques-uns, on ne peut reprendre les mêmes numériquement. Donc dans la résurrection l'homme ressuscité ne sera pas numériquement le même animal, et par conséquent il ne sera pas le même homme.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison conclut très bien contre ceux qui prétendaient que l'âme sensible et l'âme raisonnable étaient dans l'homme des âmes diverses ; parce que d'après ce sentiment l'âme sensitive ne serait pas incorruptible dans l'homme, comme elle ne l'est pas non plus dans les autres animaux. Ainsi dans la résurrection l'âme sensible ne serait pas la même, et par conséquent ce ne serait ni le même animal, ni le même homme. Mais si nous admettons que dans l'homme c'est substantiellement la même âme qui est raisonnable et sensible, nous n'éprouverons à cet égard aucune difficulté ; parce qu'on définit l'animal par la sensibilité qui est l'âme sensitive, comme par sa forme essentielle ; et par les sens qui sont les puissances sensitives on connaît sa définition, comme par la forme accidentelle qui contribue le plus à la connaissance de l'essence, selon l'expression d'Aristote (De an. liv. 1, text. 11). Après la mort l'âme sensible subsiste donc substantiellement aussi bien que l'âme raisonnable ; mais d'après certains auteurs les puissances sensitives ne subsistent plus. Toutefois ces puissances étant des propriétés accidentelles, elles ne peuvent par leur variation détruire l'identité de l'animal pris dans son ensemble, ni l'identité de ses parties, et ces puissances ne sont appelées les perfections ou les actes des organes, que comme principes d'action, telle que la chaleur dans le feu.

Objection N°4.

La matière de la statue est plus principale dans la statue que la matière de l'homme dans l'homme ; parce que les choses artificielles sont dans le genre de la substance en raison de la matière, tandis que les choses naturelles y sont d'après la forme, comme on le voit dans Aristote (Phys. liv. 2, text. 8 et suiv.), et dans Averroès (De an. chap. 2, comment. 8). Or, si on refait une statue avec le même airain, elle ne sera pas la même numériquement. L'homme sera donc encore beaucoup moins le même si on le reconstitue avec la même poussière.

Réponse à l'objection N°4 :

L’état peut être considéré de deux manières, ou selon qu’il est une substance ou selon qu’il est une chose artificielle. Et parce qu’on le met dans le genre de la substance en raison de sa matière, il ensuit que si on le considère selon qu’il est une substance, la statue qu’on refait de la même matière est numériquement la même. Mais on le met dans le genre des choses artificielles, selon qu’il est une forme accidentelle qui passe, une fois que la statue est détruite. Dans ce cas il ne revient pas le même numériquement, et la statue ne peut être numériquement la même. Mais la forme de l’homme où l’âme subsiste après la dissolution du corps. C’est pour cela qu’il n’y a pas de parité.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Job, 19, 27) : C’est moi qui dois le voir et non un autre, en parlant de la vision de Dieu après la résurrection. L’homme ressuscitera donc le même numériquement.

Saint Augustin dit (De Trin. liv. 8, chap. 5 in fin.) que ressusciter n’est rien autre chose que revivre. Or, si l’homme qui revient à la vie n’était pas numériquement le même que celui qui est mort on ne dirait pas qu’il revit. On ne ressusciterait donc pas ; ce qui est contraire à la foi.

Conclusion.

C’est une hérésie de dire que l’homme qui ressuscitera n’est pas le même que celui qui est mort ; car l’homme aurait été créé en vain, s’il ne pouvait parvenir à la fin pour laquelle il a été créé.

Il faut répondre que la nécessité d’admettre la résurrection résulte de ce que l’homme doit arriver à la fin dernière pour laquelle il a été créé ; ce qui ne peut avoir lieu en ce monde, ni dans la vie de l’âme séparée comme nous l’avons dit (quest. 75, art. 1 et 2) ; autrement l’homme aurait été créé en vain, s’il ne pouvait parvenir à la fin pour laquelle il a été créé. Et parce qu’il faut que ce soit la chose qui a été faite pour une fin qui y arrive, pour qu’elle ne semble pas avoir été faite en vain, il s’ensuit qu’il est nécessaire que ce soit le même homme numériquement qui ressuscite ; et c’est ce qui a lieu, quand la même âme numériquement qui est unie au même corps numériquement. Car autrement la résurrection proprement dit n’aurait pas lieu, si le même homme n’était pas reconstitué. C’est donc une hérésie et une chose qui déroge à la vérité de l’Écriture qui annonce la résurrection, que de supposer que ce n’est pas le même homme numériquement qui ressuscitera.

Article 3 : La résurrection doit-elle faire revenir les cendres du corps humain dans la partie qui les a produites ?

79

Objection N°1.

Il semble que la résurrection doive ramener les cendres du corps humain dans la partie du corps qui les a produites. Car d’après Aristote (De an. liv. 2, text. 9) l’âme entière est au corps tout entier ce qu’une partie de l’âme est à une partie du corps, comme la vue par rapport à la prunelle. Or, il faut qu’après la résurrection le corps soit repris par la même âme. Il faut donc aussi que les parties du corps soient également reprises pour les mêmes membres dans lesquels elles étaient animées ou perfectionnées par les mêmes puissances de l’âme.

Réponse à l’objection N°1 :

Cette objection s’appuie sur les parties organiques ou hétérogènes, et non sur les parties homogènes ou semblables.

Objection N°2.

La diversité de la matière produit la diversité numérique. Or, si les cendres ne reviennent pas dans les mêmes parties, chaque partie ne sera pas refaite avec la même matière dont elle était composée auparavant. Elles ne seront donc pas les mêmes numériquement. Mais si les parties sont diverses, le tout le sera aussi, parce que les parties sont au tout ce que la matière est à la forme, comme on le voit (Phys. liv. 2, text. 31). L'homme ne sera donc pas le même numériquement, ce qui est contraire à la vérité de la résurrection.

Réponse à l'objection N°2 :

La situation différente des parties de la matière ne produit pas une diversité numérique, quoique la diversité de la matière la produise.

Objection N°3.

La résurrection a lieu pour que l'homme reçoive la récompense de ses œuvres. Or, les différentes parties du corps servent à différentes œuvres méritoires ou déméritoires. Il faut donc que dans la résurrection toute partie revienne à son état pour être récompensée selon sa manière.

Réponse à l'objection N°3 :

L'opération, à proprement parler, n'appartient pas à la partie, mais au tout. Ce n'est donc pas à la partie, mais au tout que la récompense est due.

Mais au contraire. Les choses artificielles dépendent plus de leur matière que les choses naturelles. Or, dans les choses artificielles pour que le même objet d'art soit réparé avec la même matière, il n'est pas nécessaire que les parties soient ramenées à la même situation. Il n'est donc pas nécessaire non plus que cela ait lieu dans l'homme.

Une variation accidentelle ne produit pas une diversité numérique. Or, la situation des parties est un accident. Donc sa diversité dans l'homme ne produit pas une diversité numérique.

Conclusion.

Quoique la transposition de la matière d'une partie en une autre partie de la même espèce ne détruise pas l'identité du tout, cependant on croit avec vraisemblance que dans la résurrection du corps humain, les parties, principalement les parties essentielles et organiques, occuperont la même position que dans sa dissolution.

Il faut répondre que dans cette question il est différent d'examiner ce qui peut arriver sans préjudicier à l'identité du sujet et ce qui arrivera pour que les choses se passent convenablement. Sous le premier rapport il faut savoir que dans l'homme la diversité des parties peut se considérer de deux manières : il y a les différentes parties d'un tout homogène, comme les différentes parties d'un tout homogène, comme les différentes parties de la chair, ou les différentes parties des os ; et il y a les parties diverses qui appartiennent aux diverses espèces d'un tout hétérogène, comme les os et la chair. Si on dit donc qu'une partie de matière se trouvera se trouvera dans une autre partie de même espèce, cela ne produira de changement que dans la situation des parties. Mais le changement dans la situation des parties ne change pas l'espèce dans les touts homogènes. Par conséquent si la matière d'une matière se trouve ainsi dans une autre partie, l'identité du tout n'aura pas à en souffrir. C'est aussi ce qui a lieu dans l'exemple cité par le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 44), parce que la statue n'est pas reproduite la même numériquement selon la forme, mais selon la matière d'après laquelle elle est une substance. La statue est ainsi homogène, quoiqu'elle ne le soit pas selon la forme artificielle. Mais si l'on dit que la matière d'une partie remplace une autre partie d'une autre espèce, alors non seulement la situation des parties change nécessairement, mais encore leur

identité ; si toutefois la matière entière, ou quelque chose qui appartenait à la vérité de la nature humaine dans l'une était transférée dans l'autre. Il n'en serait pas de même si ce qui était superflu dans une partie était transféré dans une autre. Or, l'identité des parties étant détruite, l'identité du tout l'est aussi, si nous parlons des parties essentielles ; mais il n'en est pas de même si nous parlons des parties accidentelles, comme les cheveux, et les ongles dont saint Augustin paraît parler (De civ. Dei, liv. 19, chap. 19). Ainsi on voit évidemment comment la transposition d'une partie de la matière dans une autre partie détruit l'identité du tout, et comment elle ne la détruit pas. Mais s'il s'agit de la convenance, il est plus probable que la situation des parties sera la même dans la résurrection, surtout pour les parties essentielles et organiques, quoique peut-être il n'en soit pas de même pour les parties accidentelles, comme les ongles et les cheveux.

79

QUESTION 80 : DE L'INTÉGRITÉ DES CORPS RESSUSCITÉS

Question 80 : De l'intégrité des corps ressuscités.....288
Article 1 : Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils ?.....288
Article 2 : Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils dans le corps humain ?.....290
Article 3 : Les humeurs ressusciteront-elles dans le corps ?.....291
Article 4 : Tout ce qui a appartenu dans le corps à la vérité de la nature humaine ressuscitera-t-il avec lui ?.....293
Article 5 : Tout ce qui a existé matériellement dans les membres de l'homme ressuscitera-t-il tout entier ?.....298

Nous devons ensuite nous occuper de l'intégrité des corps ressuscités.

À cet égard, cinq questions se présentent :

1. Tous les membres du corps ressusciteront-ils avec lui ?
2. Les cheveux et les ongles ?
3. Les humeurs ?
4. Tout ce qu'il y a en lui appartenant à la vérité de la nature humaine ?[1]
5. Tout ce qui a existé en lui matériellement subsistera-t-il ?

Article 1 : Tous les membres du corps humain ressusciteront-ils ?

80

Objection N°1.

Il semble que tous les membres du corps humain ne ressusciteront pas. Car la fin n'existant plus, il est inutile de rétablir le moyen. Or, la fin d'un membre quelconque c'est son acte. Par conséquent puisqu'il ne se fait rien d'inutile dans les œuvres de Dieu, et que l'homme ne devra plus faire usage de certains membres après la résurrection, surtout des organes générateurs, parce qu'il est dit que les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris (Matth. 22, 30), il semble que tous les membres ne ressusciteront pas.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut considérer les membres par rapport à l'âme de deux manières, ou selon le rapport de la matière avec la forme ou selon le rapport de l'instrument avec l'agent. Car le rapport du corps entier avec l'âme entière est le même que le rapport des parties du corps avec les parties de l'âme, comme le dit Aristote (De an. liv. 2, text. 9). Si donc on considère les membres sous le premier rapport, leur fin n'est pas l'opération ; mais c'est plutôt l'être parfait de l'espèce qui sera aussi requis après la résurrection. Si on les considère sous le second, alors ils ont pour fin l'opération. Cependant il ne s'ensuit pas que quand l'opération manque l'instrument soit inutile, parce que l'instrument ne sert pas seulement à exécuter l'opération de l'agent, mais encore à montrer sa vertu. il faudra donc que la vertu des puissances de l'âme se montre dans les instruments du corps, quoique jamais elle n'en fasse usage, pour faire ressortir la sagesse de Dieu.

1 Ce qui appartient à la vérité de la nature d'une chose, c'est ce qui appartient à sa constitution. C'est la définition que saint Thomas donne lui-même de cette expression. †

Objection N°2.

Les intestins sont des membres. Or, ils ne ressusciteront pas. Car ils ne peuvent ressusciter pleins sains contenir des immondices, et ils ne peuvent ressusciter vides, parce qu'il n'y a rien de vide dans la nature. Donc tous les membres ne ressusciteront pas.

Réponse à l'objection N°2 :

Les intestins ressusciteront dans le corps, comme les autres membres, et ils seront remplis non de superfluités immondes, mais d'humeurs nobles.

Objection N°3.

Le corps ressuscitera pour être récompensé des œuvres que l'âme a faites par son intermédiaire. Or, le membre qu'on a coupé pour vol à un voleur qui fait ensuite pénitence et qui est sauvé, ne peut pas être récompensé dans la résurrection ni pour le bien, parce qu'il n'y a pas coopéré, ni pour le mal, parce que la peine du membre rejaillirait sur l'homme. Tous les membres ne ressusciteront donc pas avec l'homme.

Réponse à l'objection N°3 :

Les actes par lesquels nous méritons n'appartiennent pas, à proprement parler, à la main ou au pied, mais à l'homme entier ; comme l'opération de l'art n'est pas attribuée à l'instrument, mais à l'artisan. Ainsi quoique le membre qui a été mutilé avant la pénitence, n'ait pas coopéré avec l'homme dans cet état où il a mérité la gloire, cependant l'homme qui sert Dieu avec tout ce qu'il possède mérite d'être récompensé tout entier.

Mais au contraire. Les autres membres appartiennent plus à la vérité de la nature humaine que les cheveux et les ongles. Or, ces choses seront rendues à l'homme dans la résurrection, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 44) ; à plus forte raison les autres membres.

Les œuvres de Dieu sont parfaites (Deut. 32, 4). Or, la résurrection sera produite par l'opération de Dieu. Donc l'homme sera parfaitement rétabli dans tous ses membres.

Conclusion.

Puisqu'il faut que dans la résurrection le corps réponde à l'âme de tout point, il faut aussi que tous les membres du corps humain ressuscitent dans la résurrection.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (De an. liv. 2, art. 36 et 37), l'âme se rapporte au corps non seulement à titre de forme et de fin, mais encore à titre de cause efficiente. Car on compare l'âme au corps, comme l'art à l'objet qu'il produit, selon la pensée du Philosophe (liv. 7 mag. Moral. chap. 11, circ. princ.). Et comme tout ce qui se manifeste explicitement dans un objet d'art, est contenu tout entier implicitement et originellement dans l'art lui-même ; de même tout ce qui apparaît dans les parties du corps, est contenu tout entier originellement et implicitement d'une certaine manière dans l'âme. Par conséquent comme l'œuvre de l'art ne serait pas parfaite, s'il manquait à l'objet qu'elle produit une des choses que l'art renferme ; de même l'homme ne pourrait pas être parfait, si tout ce qui est contenu implicitement dans l'âme n'était pas développé extérieurement dans le corps ; et le corps ne répondrait pas à l'âme d'une manière absolument proportionnelle. Ainsi donc puisqu'il faut que dans la résurrection le corps de l'homme corresponde totalement à l'âme, parce qu'il ne ressuscitera que selon le rapport qu'il a avec l'âme raisonnable, il faut aussi que l'homme ressuscite parfait, puisqu'il n'est ressuscité que pour arriver à sa perfection dernière. Il faut donc que tous les membres qui existent maintenant dans le corps de l'homme soient reconstitués dans la résurrection.

Article 2 : Les cheveux et les ongles ressusciteront-ils dans le corps humain ?

80

Objection N°1.

Il semble que les cheveux et les ongles ne ressusciteront pas dans le corps humain. Car comme les cheveux et les ongles sont produits par le superflu de la nourriture, il en est de même de l'urine, de la sueur et des autres superfluités ou excréments. Or, ces choses ne ressusciteront pas avec le corps. Donc ni les cheveux, ni les ongles.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces superfluités sont repoussées par la nature, comme n'étant utiles à rien ; par conséquent elles n'appartiennent pas à la perfection du corps humain. Mais il en est autrement de ces superfluités que la nature conserve pour produire les cheveux et les ongles dont elle a besoin pour conserver les membres.

Objection N°2.

Parmi les autres superfluités qui résultent de la nourriture, le sperme qui est un superflu dont on a besoin s'approche le plus de la vérité de la nature humaine. Or, le sperme ne ressuscitera pas dans le corps de l'homme. Donc les cheveux et les ongles ressusciteront beaucoup moins.

Réponse à l'objection N°2 :

Le sperme n'est pas nécessaire pour la perfection de l'individu, comme les cheveux et les ongles, mais il l'est seulement pour la perfection de l'espèce.

Objection N°3.

Rien n'est vivifié par l'âme raisonnable qu'il ne le soit par l'âme sensible. Or, les cheveux et les ongles ne sont pas vivifiés par l'âme sensible, puisque nous ne sentons pas par eux, comme le remarque Aristote (De an. liv. 3, text. 66). Par conséquent, puisque le corps humain ne ressuscite que parce qu'il a été vivifié par l'âme raisonnable, il semble que les cheveux et les ongles ne ressusciteront pas.

Réponse à l'objection N°3 :

Les cheveux et les ongles se nourrissent et grandissent et il est ainsi évident qu'ils participent à une certaine opération ; ce qui ne pourrait être si ces parties n'étaient d'une certaine manière vivifiées par l'âme. Et parce que dans l'homme il n'y a qu'une âme, l'âme raisonnable, il est constant qu'elles sont vivifiées par cette âme, quoiqu'elles ne soient pas au point de participer à l'opération des sens, comme les os ne le sont pas non plus, et il est cependant certain qu'ils ressusciteront et qu'ils appartiennent à l'intégrité de l'individu.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Luc, 21, 18) : Il ne périra pas un cheveu de votre tête.

Les cheveux et les ongles ont été donnés à l'homme pour l'orner. Or, les corps des hommes, surtout des élus, doivent ressusciter avec tous leurs ornements. Ils doivent donc ressusciter avec leurs cheveux.

Conclusion.

Puisque l'homme doit ressusciter dans toute la perfection de sa nature, il faudra qu'il ressuscite avec ses cheveux et ses ongles, car quoiqu'ils n'appartiennent pas à la perfection première du corps humain, ils appartiennent cependant à la seconde, étant destinés à protéger les autres parties.

Il faut répondre que l'âme est au corps animé ce que l'art est à l'objet qu'il produit, et elle est à ses parties ce que l'art est à ses instruments. C'est pour cela que le corps animé est appelé organique. Or, l'art se sert de certains instruments pour exécuter l'œuvre qu'il se propose, et ces instruments appartiennent à l'intention première de l'art. Il en emploie aussi d'autres pour la conservation des instruments principaux, et ceux-là appartiennent à son intention secondaire. C'est ainsi que l'art militaire se sert de l'épée pour combattre et du fourreau pour conserver l'épée. De même parmi les parties du corps animé il y en a qui ont pour but d'exécuter les opérations de l'âme, comme le cœur, le foie, la main et le pied ; et il y en a qui ont pour but de conserver les autres parties, comme les feuilles servent à couvrir les fruits. Les cheveux et les ongles servent ainsi dans l'homme à protéger les autres parties ; par conséquent ils appartiennent à la perfection seconde du corps humain, quoiqu'ils n'appartiennent pas à sa perfection première. Et parce que l'homme ressuscitera dans toute la perfection de sa nature, il faut pour ce motif que les cheveux et les ongles ressuscitent en lui.

Article 3 : Les humeurs ressusciteront-elles dans le corps ?

80

Objection N°1.

Il semble que les humeurs ne ressusciteront pas dans le corps. Car il est dit (1 Cor. 15, 50) : La chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu. Or, le sang est principalement une humeur. Il ne ressuscitera donc pas dans les bienheureux qui posséderont le royaume de Dieu et beaucoup moins encore dans les autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans ce passage de l'Apôtre la chair et le sang ne se prennent pas pour la substance de la chair et du sang mais pour les œuvres de la chair et du sang qui sont les œuvres du péché ou les œuvres de la vie animale. — Ou bien d'après saint Augustin (Epist. 205 ad Consentium) la chair et le sang se prennent en cet endroit pour la corruption qui domine maintenant dans la chair et le sang ; et c'est pour cela que l'Apôtre ajoute : Que la corruption ne possédera point ce qui est incorruptible.

Objection N°2.

Les humeurs servent à réparer ce qui se perd. Or, après la résurrection il n'y aura plus de déperdition. Donc le corps ne ressuscitera pas avec les humeurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme les membres qui servent à la génération existeront après la résurrection pour l'intégrité de la nature humaine, mais non pour opérer les actes qu'ils accomplissent maintenant ; de même les humeurs existeront aussi dans le corps non pour faire équilibre à la déperdition mais pour rétablir la nature humaine dans son intégrité et pour montrer sa vertu.

Objection N°3.

Ce qui est en voie de génération dans le corps humain n'est pas encore vivifié par l'âme raisonnable. Or, les humeurs sont encore en voie de génération, parce qu'elles sont la chair et les os

en puissance. Elles ne sont donc pas encore vivifiées par l'âme raisonnable. Et comme le corps humain ne se rapporte à la résurrection que selon qu'il est vivifié par une âme raisonnable, les humeurs ne ressusciteront donc pas en lui.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme les éléments sont en voie de génération par rapport aux corps mixtes, parce qu'ils sont leur matière, sans être toujours en voie de transformation dans le corps mixte, de même les humeurs se rapportent aux membres. C'est pour cela que comme les éléments ont dans les parties de l'univers des formes déterminées, en raison desquelles elles appartiennent à la perfection de l'univers comme les corps mixtes ; de même les humeurs appartiennent aussi à la perfection du corps humain, comme les autres parties, quoiqu'elles ne parviennent pas comme elles à la perfection totale, de la même façon que les éléments n'ont pas non plus des formes parfaites, comme les corps mixtes. Et comme toutes les parties de l'univers ne reçoivent pas de Dieu une perfection égale, mais que chacune d'elles est perfectionnée selon sa manière d'être ; de même aussi les humeurs sont perfectionnées d'une certaine manière par l'âme raisonnable, quoiqu'elles ne le soient pas de la même manière que les parties les plus parfaites.

Mais c'est le contraire. Ce qui appartient à la constitution du corps humain ressuscitera avec lui. Or, telles sont les humeurs, comme on le voit par saint Augustin dit (alius auct. liv. De spiritu et an. chap. 20 ant. med.) : le corps consiste dans les membres fonctionnels, les membres fonctionnels des parties homogènes et les parties homogènes des humeurs. Donc les hommes ressusciteront dans le corps.

Notre résurrection sera conforme à la résurrection du Christ. Or, le sang est ressuscité dans le Christ ; autrement le vin ne serait pas maintenant changé en son sang au sacrement de l'autel. Le sang ressuscitera donc en nous et pour la même raison les autres humeurs.

Conclusion.

Puisque les humeurs dans le corps humain appartiennent à la perfection de la nature humaine, il est nécessaire qu'elles ressuscitent simultanément avec le corps.

Il faut répondre que tout ce qui appartient à l'intégrité de la nature humaine dans celui qui est ressuscité ressuscitera tout entier pour la raison que nous avons donnée (art. 1 et 2). Par conséquent il faut que l'humidité du corps qui appartient à l'intégrité de la nature humaine ressuscite. Or il y a dans l'homme trois sortes d'humidités. Il y en a une qui s'éloigne de la perfection de l'individu, soit parce qu'elle est en voie de corruption et qu'elle est repoussée par la nature, comme l'urine, la sueur, etc. soit parce qu'elle est destinée par la nature à la conservation de l'espèce dans un autre individu par l'acte de la génération comme le sperme, ou par l'acte de la nutrition, comme le lait. Aucune de ces humeurs ressuscitera, parce qu'elles n'appartiennent pas à la perfection de l'individu ressuscité. — La seconde est celle qui n'est pas encore arrivée à la perfection dernière que la nature opère dans l'individu, mais qui y est destinée par elle. Il y en a de deux sortes. Car il y en a une qui a une forme déterminée qui est contenue dans les parties du corps, comme le sang et les trois autres humeurs[1] que la nature dispose pour les membres qu'elles engendrent ou qu'elles animent. Ces humeurs ont des formes déterminées, comme les autres parties du corps, et c'est pour cela qu'elles ressusciteront avec elles. Mais il y a une humidité qui est en voie de passer d'une forme à une autre, c'est-à-dire de la forme d'humeur à la forme de membre. Cette humidité ne ressuscitera pas, parce qu'après la résurrection chacune des parties du corps sera établie dans sa forme, de manière que l'une ne passe dans l'autre. C'est pourquoi cette humidité qui est en voie de passer d'une forme dans une autre ne ressuscitera pas. Mais on peut la considérer dans un double état : selon qu'elle est au commencement de sa transformation, et alors on lui donne le nom de ros, c'est l'humidité qui se

1 Les trois humeurs, la bile noire, la bile jaune et le phlegme ; bilis atra et flava et phlegma. †

trouve dans les orifices des petites veines, ou selon que la transformation s'avance et qu'elle commence à s'altérer, et alors on lui donne le nom de cambium. Elle ne ressuscitera ni dans l'un ni dans l'autre état. — Le troisième genre d'humidité est celle qui est déjà parvenue à la perfection dernière que la nature se propose dans le corps de l'individu et qui est déjà formée et incorporée dans les membres, c'est ce qu'on appelle gluten. Et puisqu'elle est de la substance des membres, elle ressuscitera comme les membres aussi. [Q82-1] ;

Article 4 : Tout ce qui a appartenu dans le corps à la vérité de la nature humaine ressuscitera-t-il avec lui ?

80

Objection N°1.

Il semble que tout ce qui a appartenu dans le corps à la vérité de la nature humaine ne ressuscitera pas avec lui. Car l'aliment se change dans la vérité de la nature humaine. Or, quelquefois on mange du bœuf ou de la chair d'autres animaux. Si donc tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine ressuscite, la chair du bœuf ou des autres animaux ressuscitera aussi ; ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°1 :

La chose naturelle n'emprunte pas son être de sa matière, mais de sa forme. Par conséquent, quoique une partie de la matière qui a été autrefois sous la forme de la chair d'un bœuf ressuscite dans l'homme sous la forme de la chair humaine, il ne s'ensuit pas que ce sera la chair du bœuf qui ressuscitera, mais la chair de l'homme ; car autrement on pourrait conclure que le limon dont a été formé le corps d'Adam ressuscitera. Cependant la première opinion accorde ce raisonnement.

Objection N°2.

La côte d'Adam a appartenu en lui à la vérité de la nature humaine, comme nos côtes lui appartiennent en nous. Or, la côte d'Adam ne ressuscitera pas en lui, mais dans Eve ; autrement Eve ne ressusciterait pas puisqu'elle a été formée de cette côte. Tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine ne ressuscitera donc pas dans l'homme.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette côte n'a pas existé dans Adam pour sa perfection individuelle, mais elle était destinée à la multiplication de l'espèce. Elle ne ressuscitera donc pas dans Adam, mais dans Eve, comme le sperme ne ressuscitera pas dans celui qui engendre, mais dans celui qui est engendré.

Objection N°3.

Il peut se faire que la même chose ressuscite dans différentes individus. Cependant, il peut arriver que la même chose ait appartenu à la vérité de la nature humaine dans différents individus, par exemple, si quelqu'un mangeait de la chair humaine qui passât dans sa substance. Tout ce qui a appartenu à la nature humaine dans quelqu'un ne ressuscitera donc pas en lui.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après la première opinion il est facile de répondre à cela, parce que les viandes qu'on a mangées n'appartiennent jamais à la vérité de la nature humaine dans celui qui les mange ; mais elles ont appartenu à la vérité de la nature humaine dans celui dont les chairs sont mangées. Elles ressusciteront donc dans le premier et non dans le second. — Mais, d'après la seconde et la troisième opinion, chaque chose ressuscitera dans celui où elle s'est le plus approchée de la participation parfaite de la vertu de l'espèce. Et si elle s'en est approchée également dans l'un et

l'autre, elle ressuscitera dans celui où elle a existé tout d'abord, parce que c'est en lui qu'elle a été primitivement destinée à la résurrection par suite de son union avec l'âme raisonnable de cet homme. C'est pourquoi si dans les chairs mangées il y a eu quelque superfluité qui n'appartenait pas à la vérité de la nature humaine dans le premier, elle pourra ressusciter dans le second : autrement ce qui appartenait à la résurrection dans le premier ressuscitera dans celui-ci et non dans le second. On y suppléera en prenant quelque chose de ce qui s'est changé dans sa chair par suite des autres aliments, ou s'il n'avait jamais mangé autre chose que de la chair humaine, la puissance divine y suppléerait d'autre part autant que le demanderait la perfection de la quantité, comme elle supplée d'ailleurs dans ceux qui meurent avant la maturité de l'âge. Et il n'en résulte pas de préjudice pour l'identité numérique, pas plus qu'il n'en résulte de ce que les parties s'en vont et viennent matériellement.

Objection N°4.

Si on dit que tout ce qu'on a mangé dans la chair n'appartient pas à la vérité de la nature humaine et que par conséquent l'une de ces choses peut ressusciter dans le premier individu et l'autre dans le second, on fera cette instance. Ce qui vient des parents paraît principalement appartenir à la vérité de la nature humaine. Or, si quelqu'un ne mangeait que de la chair humaine et qu'il eût un enfant, il faudrait que l'enfant doit à son père vint de la chair des autres hommes que le père aurait mangés ; parce que le sperme vient du superflu de la nourriture, comme le prouve Aristote (De generat. anim. liv. 1, chap. 18 et 19). Donc ce qui appartiendrait à la vérité de la nature humaine dans cet enfant, aurait appartenu aussi à la vérité de la nature humaine dans les autres hommes dont le père aurait mangé les chairs.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette difficulté est facile à résoudre d'après la première opinion ; parce qu'elle suppose que le sperme ne vient pas du superflu de la nourriture ; par conséquent les chair mangées ne passent pas dans le sperme dont l'enfant est engendré. Mais d'après les deux autres opinions nous devons répondre qu'il est impossible que l'intégralité de la chair se transforme en sperme, parce que c'est après une longue séparation que la semence est distillée de la nourriture, puisque le sperme est l'ultime surplus de nourriture. Cette partie de la chair mangée qui est changée en sperme appartient plus à la vérité de la nature humaine de celui qui est engendré du sperme que de celui dont la chair a produit le sperme. Et donc, d'après la règle dite plus haut[1] tout ce qui a été changé en sperme ressuscitera de nouveau dans la personne engendrée par le sperme ; tandis que la matière restante ressuscitera en lui dans celui qui a produit le sperme.

Objection N°5.

Si l'on dit que ce qui appartenait à la vérité de la nature humaine dans la chair des hommes qui ont été mangés n'a pas passé dans le sperme, mais que c'était quelque chose qui n'appartenait pas là à la vérité de la nature humaine, on peut faire cette nouvelle instance. Supposons que quelqu'un soit entièrement nourri d'embryons dans lesquels il n'y a apparemment rien qui n'appartienne à la vérité de la nature humaine, puisque tout ce qui est en eux est tiré des parents ; alors, si l'excédent de nourriture est changée en sperme, qui appartient à la vérité de la nature humaine, les embryons[2] doivent appartenir à la vérité de la nature humaine dans l'enfant engendré par ce sperme ; et ainsi, puisque le même ne peut d'ailleurs pas ressusciter dans deux sujets, il sera impossible pour tout ce qui appartenait à la vérité de la nature humaine des deux de ressusciter de nouveau dans ces deux.

Réponse à l'objection N°5 :

1 Dans la réponse précédente et le corps de l'article. †

2 Et après que ceux-ci aient reçu une âme raisonnable, la résurrection s'applique à eux. †

L’embryon n’est pas concerné par la résurrection tant qu’il n’est animé par l’âme raisonnable, état dans lequel la substance de la nourriture a beaucoup ajouté à la substance séminale, puisque l’enfant est nourri dans le sein de sa mère. Conséquemment à l’opinion que l’homme a prise une telle nourriture, et que quelqu’un a été engendré de ce surplus, ce qui était dans la substance séminale ressuscitera en effet dans celui qui a été engendré par ce sperme ; à moins qu’il ne contienne quelque chose qui aurait appartenu à la substance séminale où le sperme était produit dans ceux dont la chair a été mangée, car ceci ressusciterait dans le premier mais pas dans le second ; ce qui reste de la chair mangée, n’étant pas changé en sperme, ressuscitera assurément de nouveau en premier, la puissance divine suppléant aux déficiences des deux. La première opinion n’est pas troublée par cette objection, puisqu’elle ne considère pas le sperme comme venant du surplus de nourriture ; mais il y a beaucoup d’autres raisons qui s’y opposent, comme on peut le voir dans le second livre (dist. 30, quest. 2, art. 1 et 1a pars, quest. 118, art. 2).

Mais au contraire. Tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine, a été vivifié par l’âme raisonnable. Comme le corps humain doit ressusciter parce qu’il a été vivifié par une âme raisonnable, il s’ensuit donc que tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine ressuscitera dans chacun de nous.

Si on retranchait du corps d’un homme quelque chose qui appartient en lui à la vérité de la nature humaine, ce corps ne serait pas parfait. Or, toute imperfection sera détruite dans l’homme à la résurrection, surtout chez les élus, auxquels il a été promis (Luc, 21, 18) qu’ils ne perdraient pas un seul cheveu de leur tête. Tout ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine ressuscitera donc dans l’homme.

Conclusion.

Tout ce qui se rapporte à la vérité d’une chose se rapportant à son être, il est convenable que tout ce qui appartient à la vérité de la nature humaine ressuscite avec lui.

Il faut répondre que chaque chose est à la vérité ce qu’elle est à l’être, comme le dit Aristote (met. liv. 2, text. 4), parce qu’une chose vraie est telle qu’elle paraît à celui qui la connaît en acte. C’est pour cela qu’Avicenne dit (Met. liv. 2, chap. 4) que la vérité de chaque chose est la propriété de l’être qui lui a été donné. Ainsi on dit qu’une chose appartient à la vérité de la nature humaine, parce qu’elle appartient proprement à l’être de cette nature, et c’est ce qui participe à la forme de la nature humaine ; comme on appelle or véritable ce qui a la forme véritable de l’or, d’où découle l’être propre de l’or. Par conséquent pour qu’on voie ce qui appartient à la vérité de la nature humaine, il faut savoir qu’il y a là-dessus trois sortes d’opinions[1]. — Car il y en a qui ont supposé qui rien de nouveau ne commence à appartenir à la vérité de la nature humaine, mais que tout ce qui appartient à sa vérité a existé dans son institution même, et qu’elle se multiplie d’elle-même afin qu’il soit possible pour le sperme duquel est engendré l’enfant d’être séparé du père, et que cette partie se sépare à nouveau de l’enfant afin qu’il atteigne la quantité parfaite par la croissance, et ainsi la race humaine entière s’est multipliée. Ainsi d’après cette opinion, tout ce que la nourriture engendre, quoique cela paraisse avoir l’apparence de la chair ou du sang, n’appartient cependant pas à la vérité de la nature humaine. — D’autres ont dit que quelque chose de nouveau est ajouté à la vérité de la nature humaine par la transformation naturelle de l’aliment dans le corps humain, si on considère la vérité de la nature humaine dans l’espèce dont la conservation est le but de l’acte de la puissance génératrice. Mais si on considère la vérité de la nature humaine dans l’individu, dont la conservation et le perfectionnement sont le but de l’acte de la puissance nutritive, l’aliment n’ajoute pas quelque chose qui appartienne primitivement à la vérité de la nature humaine de cet individu,

1 Ces opinions ont déjà été rapportées et discutées à la fin de la première partie de la Somme. Voyez cet article où Saint Thomas fait connaître son propre sentiment d’une manière plus positive. †

mais seulement quelque chose qui lui appartient secondairement. Car ils supposent que la vérité de la nature humaine consiste primitivement et principalement dans l'humide radical qui a été engendré par le sperme, et d'où résulte la constitution première du genre humain. Ce qui se change de l'aliment dans la chair véritable et dans le sang, n'appartient pas principalement à la vérité de la nature humaine de cet individu, mais secondairement. Toutefois il peut appartenir principalement à la vérité de la nature humaine d'un autre individu qui serait engendré par le premier. Car ils croient que le sperme est le superflu de la nourriture, ou qu'il existe avec le mélange de quelque chose qui appartient à la vérité de la nature humaine dans le générateur, selon l'opinion de quelques-uns, ou sans ce mélange, comme le disent d'autres ; et qu'ainsi ce qui est l'humide nutritif dans l'un, devient l'humide radical dans l'autre. — La troisième opinion veut que quelque chose de nouveau commence à appartenir principalement à la vérité de la nature humaine, même dans l'individu en particulier ; parce que dans le corps humain il n'y a pas une distinction telle qu'une partie matérielle particulière subsiste nécessairement pendant toute la vie ; toute partie prise en particulier se rapporte constamment à ce qui subsiste toujours quant à ce qui appartient à l'espèce en elle, mais elle peut s'en aller et revenir quant à ce qui appartient en elle à la matière. Ainsi l'humide nutritif n'est pas distingué de l'humide radical de la part du principe[1] ; mais il est plutôt distingué de la part du terme, de manière qu'on appelle radical celui qui arrive au terme de la génération par l'acte de la puissance génératrice ou nutritive, et qu'on appelle nutritif celui qui n'est pas encore parvenu à ce terme, mais qui est en voie de nourrir l'individu. Ces trois opinions ont été plus pleinement développées et approfondies (liv. 1, dist. 30, quest. 2). C'est pourquoi il ne faut ici les reproduire qu'autant qu'il est nécessaire à notre but. — Il faut donc savoir que d'après ces opinions il est nécessaire de répondre de différentes manières à cette question. En effet, la première opinion, au moyen de la voie de multiplication qu'elle suppose peut admettre la perfection de la vérité de la nature humaine, et quant au nombre des individus, et quant à la quantité que doit avoir chacun d'eux sans ce que la nourriture a produit. Ce qu'elle produit ne s'ajoute que pour empêcher la consomption qui pourrait être produite par l'action de la chaleur naturelle, comme on ajoute du plomb à l'argent, de peur qu'il ne se consume en se liquéfiant. Par conséquent puisque dans la résurrection il faut que la nature humaine soit rétablie dans sa perfection, et alors que la chaleur naturelle n'agit plus pour consumer l'humidité naturelle, il ne sera pas nécessaire que ce que la nourriture a produit ressuscite dans l'homme, mais il ne ressuscitera que ce qui a appartenu à la vérité de la nature humaine, et qui est parvenu à la perfection, quant au nombre et à la quantité, en se séparant et se multipliant. La seconde opinion suppose que ce qui est produit par la nourriture est nécessaire pour que l'individu atteigne le développement qu'il doit avoir ; et pour qu'il se multiplie par voie de génération il est nécessaire d'admettre que quelque chose de ce qui a été produit par la transformation des aliments ressuscitera ; mais il ne faut pas que tout ressuscite, il suffit qu'il ressuscite ce qui est nécessaire pour la réintégration parfaite de la nature humaine dans tous ses individus. Ainsi cette opinion prétend que tout ce qui a existé dans la substance du sperme, ressuscitera dans l'homme que ce sperme a engendré, parce que c'est ce qui appartient principalement à la vérité de la nature humaine en lui. Mais, par rapport à ce que la nourriture a ensuite produit en lui, il n'en ressuscitera qu'autant qu'il est nécessaire pour qu'il ait la quantité qu'il doit avoir. Tout n'en ressuscitera pas, parce que cela n'appartient à la vérité de la nature humaine qu'autant que la nature en a besoin pour parfaire cette quantité. Mais parce que cet humide nutritif s'en va et revient, on le produira dans l'ordre suivant ; c'est ce qui a primitivement appartenu à la substance du corps de l'homme ressuscitera tout entier, ce qui n'y est arrivé qu'en second, en troisième lieu et ainsi de suite ne ressuscitera que dans la proportion nécessaire pour rétablir sa quantité. Ce qui est évident pour une double raison.

1 De telle sorte qu'on appelle radical l'humide engendré par le sperme, et nutritif celui qui est engendré par l'aliment. †

1. Parce qui est survenu n’a existé que pour remplacer ce qui s’était primitivement dissipé, et par conséquent il n’appartient pas à la vérité de la nature humaine aussi principalement que ce qui a précédé.
2. Parce que l’adjonction d’un humide étranger au premier humide radical fait que le tout mixte ne participe pas aussi parfaitement à la vérité de l’espèce que le premier y participait. Aristote en donne poux exemple (De gener. liv. 1, text. 83) l’eau mélangée de vin qui affaiblit toujours la force du point au point qu’à la fin elle le rend aqueux.

Par conséquent comme la seconde eau, quoiqu’elle prenne l’espèce du vin, n’y participe cependant pas aussi parfaitement que la première qu’on y a mise ; de même ce qui se change du second aliment dans la chair n’appartient pas aussi parfaitement à l’espèce de la chair que ce qui s’y est transformé tout d’abord. C’est pourquoi elle n’appartient pas autant à la vérité de la nature humaine, ni à la résurrection. Il est donc évident que cette opinion suppose que tout ce qui appartient principalement à la vérité de la nature humaine ressuscite, mais qu’il n’en est pas de même de tout ce qui lui appartient secondairement — La troisième opinion diffère sous un rapport de la seconde, et sous un autre elle lui est conforme. Elle en diffère en ce qu’elle suppose tout ce qui est sous la forme de la chair et des os appartient au même titre à la vérité de la nature humaine. Car elle ne distingue pas quelque chose de matériel et de particulier qui subsiste dans l’homme pendant tout le temps de sa vie, et qui appartienne primitivement et par lui-même à la vérité de la nature humaine, et quelque chose de mobile qui appartienne à la vérité de la nature humaine uniquement à cause de la perfection de la quantité, et non à cause de l’être premier de l’espèce, comme le disait la seconde opinion. Mais elle suppose que toutes les parties qui n’existent pas contrairement à l’intention de la nature, appartiennent à la vérité de la nature humaine, quant à ce qu’elles ont de l’espèce, parce qu’elles sont ainsi permanentes, mais non quant à ce qu’elles ont de la matière, parce qu’elles changent ainsi indifféremment. Ainsi nous devons représenter qu’il en est des parties du même homme ce qu’il en est de la multitude entière d’une cité ; car chacun des individus étant séparé de la multitude par la mort, et d’autres venant prendre leur place, il en résulte que les parties de la multitude s’en vont et reviennent matériellement, tandis qu’elles restent formellement, parce que d’autres remplissent les charges et les places que laissent ceux qui s’en vont. D’où l’on dit que l’Etat reste le même numériquement. De même certaines parties disparaissent pendant que d’autres se remettent à la même place et dans la même situation, toutes les parties s’en vont et reviennent selon la matière, tandis qu’elles subsistent selon l’espèce ; et néanmoins l’homme reste le même numériquement. Mais la troisième opinion est d’accord avec la seconde, parce qu’elle suppose que les parties qui adviennent en second n’arrivent pas aussi parfaitement à la vérité de l’espèce que celles qui sont advenues en premier. C’est pourquoi celle qui doit ressusciter dans l’homme d’après la seconde opinion, doit aussi ressusciter d’après la troisième, mais ce n’est pas absolument sous le même rapport. Car elle suppose que tout ce que le sperme engendre, ressuscite, non parce qu’il appartient à la vérité de la nature humaine d’une autre manière que ce qui vient ensuite, mais parce qu’il participe plus parfaitement à la vérité de l’espèce. La seconde opinion établissait cet ordre dans les choses qui proviennent ensuite de la nourriture, et sous ce rapport elle s’accorde avec la troisième. [Q82-1] ;

Article 5 : Tout ce qui a existé matériellement dans les membres de l'homme ressuscitera-t-il tout entier ?

80

Objection N°1.

Il semble que tout ce qui a existe matériellement dans les membres de l'homme ressuscitera tout entier. Car les cheveux paraissent moins appartenir à la résurrection que les autres membres. Or, tout ce qui a existé dans les cheveux ressuscitera tout entier, et sinon dans les cheveux, du moins dans les autres parties du corps, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 22, chap. 19), d'après le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 44). Donc, à plus forte raison, tout ce qui a existé matériellement dans les autres membres ressuscitera tout entier.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme tout ce qui existe dans les autres parties du corps ressuscitera, si l'on considère la totalité de l'espèce, mais que tout ne ressuscitera pas si l'on considère la totalité de la matière ; ainsi il en est des cheveux. Or, dans les autres parties il résulte de la nourriture quelque chose qui produit une augmentation, et cela est regardé comme une autre partie par rapport à la totalité de l'espèce, parce que cette addition obtient une autre place et une autre situation dans le corps et qu'elle subsiste sous les autres parties de la dimension. Mais il en résulte aussi autre chose qui ne produit pas d'accroissement, mais qui ne fait que réparer par la nourriture la déperdition. Ceci n'est pas compté comme une nouvelle partie du tout considéré selon l'espèce ; puisqu'il n'occupe pas un autre lieu ou une autre situation dans le corps que celui qu'occupait la partie qui s'en est allée ; quoiqu'on puisse cependant la regarder comme une autre partie relativement à la totalité matérielle. Et il en est de même des cheveux. Quant à saint Augustin, il parle de la coupe des cheveux qui sont des parties qui produisent de l'accroissement ; et c'est pour cela qu'il faut que les parties ressuscitent, mais elles ne doivent pas ressusciter de manière que la longueur des cheveux soit excessive ; la divine providence répartira plutôt cette matière dans les autres parties du corps, comme elle le jugera nécessaire. Ou bien il parle dans le cas où la matière fera défaut dans les autres parties ; car alors ce qui leur manque pourra être réparé par ce qu'il y a d'excessif dans la chevelure.

Objection N°2.

Comme les parties de la chair selon l'espèce sont perfectionnées par l'âme raisonnable, de même les parties selon la matière. Or, le corps humain doit ressusciter en raison de ce qu'il a été perfectionné ou vivifié par une âme raisonnable. Il n'y a donc pas que les parties selon l'espèce, mais encore toutes les parties selon la matière ressusciteront.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après la troisième opinion les parties sont les mêmes selon l'espèce et selon la matière. Car Aristote ne fait pas usage de cette distinction (De gen. liv. 1, text. 35 à 37) pour distinguer les différentes parties, mais pour montrer que les mêmes parties peuvent être considérées et selon l'espèce quant à ce qui appartient à la forme et à l'espèce en elles-mêmes, et selon la matière quant à ce qui est soumis à la forme et à l'espèce. Or, il est certain que la matière de la chair ne se rapporte à l'âme raisonnable qu'en tant qu'elle est sous cette forme, et c'est pour cela qu'elle se rapporte à la résurrection en raison de cette forme. Mais la première et la seconde opinion, qui supposent que les parties qui existent selon l'espèce sont autres que celles qui existent selon la matière, disent que l'âme raisonnable, quoiqu'elle perfectionne ces deux parties, ne perfectionne cependant les parties

selon la matière que par l'intermédiaire des parties selon l'espèce ; et c'est pour ce motif qu'elles pas l'une et l'autre également à la résurrection.

Objection N°3.

La totalité appartient au corps de la même manière que sa division en parties. Or, le corps se divise en parties selon la matière dont la disposition est la quantité d'après laquelle il est divisé. La totalité du corps se considère donc d'après les parties de la matière, et par conséquent si toutes les parties de la matière, et par conséquent si toutes les parties de la matière ne ressuscitent pas, le corps entier ne ressuscitera pas non plus ; ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la matière des choses qui doivent être engendrées et se corrompre il faut concevoir des dimensions indéterminées avant la réception de la forme substantielle. C'est pourquoi la division qui selon ces dimensions appartient proprement à la matière. Mais la quantité complète et déterminée advient à la matière après la forme substantielle. Par conséquent la division qui est produite d'après des dimensions déterminées ; se rapporte à l'espèce ; surtout quand la situation déterminée des parties appartient à la nature de l'espèce, comme il arrive dans le corps humain.

Mais au contraire. Les parties ne demeurent pas dans le corps selon la matière, mais elles s'en vont et viennent, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (De gen. liv. 1, text. 35 à 37). Si donc toutes les parties du corps selon la matière, qui ne demeurent pas en lui, mais qui vont et viennent, ressuscitent, le corps ressuscité sera très dense ou d'une quantité excessive.

Tout ce qui appartient à la vérité de la nature humaine dans un homme peut être une partie de matière dans un autre qui s'est nourri de sa chair. Si donc toutes les parties selon la matière viennent à ressusciter dans quelqu'un, il s'ensuit qu'il ressuscitera dans l'un ce qui appartient à la vérité de la nature humaine dans un autre ; ce qui répugne.

Conclusion.

Puisque la matière qui a existé dans un homme depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin surpasserait la quantité due à son espèce, tout ce qui a existé dans l'homme matériellement ne ressuscitera pas tout entier avec lui, à moins qu'on ne désigne ainsi la totalité de son espèce.

Il faut répondre que ce qui existe dans l'homme matériellement ne doit ressusciter qu'autant qu'il appartient à la vérité de la nature humaine, parce que c'est sous ce point de vue qu'il se rapporte à l'âme raisonnable. Or, tout ce qui existe dans l'homme matériellement appartient à la vérité de la nature humaine par rapport à ce qu'il a de l'espèce ; mais tout ne lui appartient pas si on considère la totalité de la matière. Car la matière entière qui a existé dans l'homme depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin surpasserait la quantité due à l'espèce, comme le dit la troisième opinion qui me paraît plus probable que les autres. Et c'est pour cela que tout ce qui existe dans l'homme ressuscitera, si l'on entend par là la totalité de l'espèce qui se considère d'après la quantité, la figure, la situation et l'ordre des parties ; mais tout ne ressuscitera pas, si on entend la totalité de la matière. La seconde opinion et la première ne font pas usage de cette distinction ; mais elles distinguent entre les parties dont l'une et l'autre admettent l'espèce et la matière. Ces deux opinions s'accordent en ce que l'une et l'autre disent que ce qui a été engendré par le sperme ressuscitera tout entier, même dans la totalité de sa matière. Mais elles diffèrent en ce que la première opinion prétend que rien de ce qui est engendré par l'aliment ne ressuscitera, tandis que la seconde suppose qu'il ressuscitera quelque chose, mais non la totalité, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.).

80

QUESTION 81 : DE LA QUALITÉ DES CORPS RESSUSCITÉS

Question 81 : De la qualité des corps ressuscités.....300
Article 1 : Tous les hommes ressusciteront-ils dans le même âge ?.....300
Article 2 : Tous les hommes ressusciteront-ils avec la même taille ?.....301
Article 3 : Tous les hommes seront-ils du même sexe ?.....303
Article 4 : Tous les hommes ressusciteront-ils avec la vie animale ?.....304

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité des corps ressuscités.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Tous les hommes ressusciteront-ils dans l'âge de la jeunesse ?
2. Auront-ils la même taille ?
3. Seront-ils tous du même sexe ?
4. Auront-ils la vie animale ?[1]

Article 1 : Tous les hommes ressusciteront-ils dans le même âge ?

81

Objection N°1.

Il semble que tous ne ressusciteront pas dans le même âge, c'est-à-dire dans l'âge viril. Car Dieu n'enlèvera rien aux ressuscités, surtout aux bienheureux, de ce qui appartient à la perfection de l'homme. Or, l'âge appartient à sa perfection, puisque la vieillesse est un âge vénérable. Les vieillards ne ressusciteront donc pas dans l'âge de la jeunesse.

Réponse à l'objection N°1 :

On respecte l'âge de la vieillesse non à cause de l'état du corps qui est imparfait, mais à cause de la sagesse de l'âme, qu'on présume en elle par suite de l'expérience des années. Ainsi les élus auront les honneurs de la vieillesse à cause de la plénitude de la sagesse divine qui existera en eux, mais ils n'en auront pas les défauts.

Objection N°2.

L'âge se compte d'après la mesure du temps passé. Or, il est impossible que le temps qui a été passé ne le soit pas. Il est donc impossible que ceux qui ont été d'un âge plus avancé soient ramenés à l'âge viril.

Réponse à l'objection N°2 :

Nous ne parlons pas de l'âge quant au nombre des années, mais quant à l'état où se trouve le corps humain après cette période. Ainsi on dit qu'Adam fut créé dans l'âge viril à cause de la condition où se trouva son corps dès le premier jour de sa formation. C'est pourquoi ce raisonnement ne revient pas à notre sujet.

1 Il est de foi que les hommes ne ressusciteront pas avec la vie animale, d'après ces paroles de l'Écriture : Ni on épousera, ni on ne sera épousé (Matth. 22, 30) ; Le royaume de Dieu ne consiste pas dans le manger et dans le boire (Rom. 14, 17) ; Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel (1 Cor. 15, 44). †

Objection N°3.

Ce qui a le plus appartenu à la vérité de la nature humaine dans chaque individu ressuscitera surtout en lui. Or, une chose semble avoir appartenu d'autant plus à la vérité de la nature humaine qu'elle a plus primitivement existé dans l'homme ; parce qu'à la fin, à cause de l'affaiblissement de la vertu de l'espèce, le corps humain est comparé à un vin étendu d'eau, comme on le voit (De generat. liv. 1, text. 88). Donc si tous les hommes doivent ressusciter au même âge, il est plus convenable qu'ils ressuscitent dans l'âge de l'enfance que dans celui de la virilité.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que la vertu de l'espèce est plus parfaite dans l'enfant que dans le jeune homme, par rapport à la puissance de convertir les aliments en la substance du corps, comme elle est aussi plus parfaite dans le sperme que dans l'homme fait, mais elle est plus parfaite dans les jeunes gens par rapport au terme de leur perfection dernière. Par conséquent ce qui a le plus appartenu à la vérité de la nature humaine sera amené à cette perfection qu'elle a dans l'âge viril, mais non à celle qu'elle a dans l'enfance, où les humeurs ne sont pas encore parvenues à leur dernière sécrétion.

Mais le contraire est ce qui dit (Eph. 4, 13) : Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ. Or, le Christ est ressuscité dans l'âge viril, qui commence vers trente ans, comme le dit saint Augustin (De civ. liv. 22, chap. 15). Les autres ressusciteront donc aussi à cet âge.

L'homme ressuscitera dans la plus grande perfection de la nature. Or, la nature humaine est dans l'état le plus parfait à l'âge viril. Donc tous les hommes ressusciteront à cet âge.

Conclusion.

Puisque la nature humaine est imparfaite dans les enfants[1] et dans les vieillards, parce qu'ils s'en sont écartés, et puisqu'il faut que l'homme ressuscite sans les imperfections de la nature humaine ; il est convenable que tous les hommes ressuscitent dans l'âge viril qui se trouve entre le déclin et la croissance.

Il faut répondre que l'homme ressuscitera absolument sans les défauts de la nature humaine, parce que, comme Dieu a créé la nature humaine sans défaut, il la réparera de même. Or, la nature humaine est défectueuse de deux manières : ou parce qu'elle n'a pas encore obtenu sa perfection dernière, ou parce qu'elle s'en est écartée. Le premier défaut existe dans les enfants, le second dans les vieillards. C'est pourquoi dans les uns et les autres la résurrection ramènera la nature humaine à l'état de la perfection dernière qui existe dans l'âge viril auquel s'arrête le mouvement d'accroissement et où commence le mouvement de décroissance. [Q86-1] ;

Article 2 : Tous les hommes ressusciteront-ils avec la même taille ?

81

Objection N°1.

Il semble que tous ressusciteront avec la même taille. Car, comme l'homme est mesuré par la quantité de la dimension, de même il l'est par la quantité de la durée. Or, la quantité de la durée sera la même pour tous, puisqu'ils ressusciteront tous avec le même âge. La quantité de la dimension sera donc aussi la même, et par conséquent ils ressusciteront tous avec la même taille.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Parce qu'ils ne sont pas encore arrivés à la perfection dernière. †

Il est évident, d'après ce que nous avons vu (art. préc. Réponse N°2), qu'on ne dit pas que tous les hommes ressusciteront au même âge, comme si la même quantité de durée leur convenait à tous ; mais pour que tous fussent dans le même état de perfection, et cet état peut exister dans une grande comme dans une petite quantité.

Objection N°2.

Aristote dit (De an. liv. 2, text. 41) que pour toutes les choses qui existent dans la nature il y a un terme et une règle de grandeur et d'accroissement. Or, ce terme n'existe que d'après la vertu de la forme à laquelle doit convenir la quantité, comme tous les autres accidents. Par conséquent, puisque tous les hommes ont la même forme spécifique, il doit y avoir dans tous la même mesure de quantité selon la matière, à moins qu'il n'y ait erreur. Et comme l'erreur de la nature sera corrigée dans la résurrection, il s'ensuit que tout le monde ressuscitera avec la même taille.

Réponse à l'objection N°2 :

La quantité de l'individu ne répond pas seulement à la forme de l'espèce, mais encore à la nature ou à la matière de l'individu. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Objection N°3.

La quantité du corps ressuscité ne pourra pas être proportionnée à la vertu naturelle qui l'a d'abord formé. Car autrement ceux qui n'ont pas pu parvenir à une quantité plus grande par la vertu de la vertu, ne ressusciteraient jamais dans une quantité supérieure : ce qui est faux. Il faut donc que cette quantité soit proportionnée à la vertu qui répare le corps humain par la résurrection et à la matière avec laquelle il est rétabli. Or, la vertu qui répare tous les corps est numériquement la même, c'est la puissance divine ; et toutes les cendres au moyen desquelles on répare les corps humains sont également disposées à recevoir l'action de cette vertu. La résurrection de tous les hommes aura donc pour terme la même quantité, et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

La quantité du corps ressuscité n'est pas proportionnée à la vertu qui le répare, parce que cette vertu n'est pas de la nature du corps ; elle n'est pas non plus proportionnée aux cendres selon l'état où elles existent avant la résurrection, mais elle est proportionnée à la nature qu'avait primitivement l'individu. Cependant si la vertu formatrice n'a pu, à cause d'un défaut quelconque, parvenir à la quantité voulue qui convient à l'espèce, la vertu divine y suppléera dans la résurrection, comme on le voit pour les mains ; et il en est de même pour ceux qui ont été d'une taille démesurée au-delà des limites de la nature.

Mais au contraire. La quantité naturelle est une conséquence de la nature de chaque individu. Or, dans la résurrection la nature de l'individu ne changera pas, et par conséquent ni sa quantité naturelle. Comme la quantité naturelle de tous les hommes n'est pas la même, ils ne ressusciteront donc pas tous avec la même taille.

La résurrection rétablira la nature humaine pour être glorifiée ou punie. Or, tous ceux qui ressusciteront n'auront pas la même quantité de gloire ou de peine. Ils n'auront pas la même quantité du côté de la nature.

Conclusion.

Les hommes ressusciteront à la taille qu'ils avaient ou qu'ils auraient eue à l'âge viril qui est le terme de la croissance, s'il n'y avait eu aucune erreur de la nature, et s'il y en a eu la puissance divine la redressera.

Il faut répondre que dans la résurrection la nature humaine sera rétablie pour être la même, non seulement quant à l'espèce, mais encore numériquement. C'est pourquoi, dans la résurrection, il ne faut pas seulement considérer ce qui convient à la nature de l'espèce, mais ce qui convient à la nature de l'individu. Or, la nature de l'espèce a une quantité par rapport à laquelle elle ne doit être ni supérieure, ni inférieure, à moins d'une erreur. Mais cette quantité a des degrés de latitude, et on ne doit pas la considérer d'après une seule mesure déterminée. Chaque individu dans l'espèce humaine arrive dans les limites de cette latitude à un degré de quantité qui convient à sa nature. Il y arrive au terme de son accroissement, si dans l'opération de sa nature il n'y a pas eu d'erreur, à la suite de laquelle il y ait eu quelque chose d'ajouté ou de retranché à cette quantité. Cette mesure s'apprécie d'après la proportion de la chaleur qui étend et de l'humide qui est susceptible d'être étendu, ce qui n'a pas la même vertu dans tous les hommes. C'est pourquoi ils ne ressusciteront pas tous dans la même quantité ; mais chacun ressuscitera avec la taille qu'il aurait eue au terme de son accroissement, si la nature n'eût pas erré ou fait défaut. La puissance divine retranchera ou ajoutera ce qu'il y aura dans l'homme en plus ou en moins.

Article 3 : Tous les hommes seront-ils du même sexe ?

81

Objection N°1.

Il semble que tous les hommes seront du même sexe. Car il est dit (Eph. 4, 13) que nous nous retrouverons tous à l'état d'homme parfait, etc. Tous seront donc du sexe masculin.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand il est dit que nous retrouverons tous le Christ (?) à l'état d'homme parfait, ceci ne se rapporte pas au sexe masculin mais à la force de l'âme qui sera dans tout, à la fois les hommes et les femmes.

Objection N°2.

Dans le monde à venir, toute prééminence cessera, comme le dit la glose (1 Cor. chap. 15, interl. et ord. sup. illud : Cùm evacuaverit, etc.). Or en ce moment la femme est soumise à l'homme dans l'ordre naturel. Par conséquent les femmes ne ressusciteront pas en femmes mais en hommes.

Réponse à l'objection N°2 :

La femme est soumise à l'homme à cause de la fragilité de la nature, en ce qui concerne la vigueur de l'âme et la force du corps. Mais après la résurrection, la différence sur ces points ne viendra pas de la différence de sexe, mais de la différence des mérites. D'où on ne peut conclure.

Objection N°3.

Ce qui est occasionnel et en dehors de l'intention de nature ne ressuscitera pas, puisque toute erreur disparaîtra à la résurrection. Or, le sexe féminin est produit en dehors de l'intention de nature par un défaut du pouvoir formateur du sperme, qui est incapable d'amener la matière du fœtus à la forme de l'homme : d'où Aristote dit (De an. liv. 16 ; De gen. anim. liv. 2, chap. 3, ad fin.) que la femme est un homme mal engendré. Le sexe féminin ne ressuscitera donc pas.

Réponse à l'objection N°3 :

Bien qu'engendrer une femme soit en dehors de l'intention d'une nature particulière, c'est dans l'intention d'une nature universelle, qui a besoin de deux sexes pour la perfection de la nature

humaine. Il ne résultera pas lus de défaut lié au sexe, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article et réponse précédente).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 22, chap. 17 in princ.) : Ceux-ci sont plus sages, semble-t-il, qui ne doutent pas de la résurrection des deux sexes.

Conclusion.

A la résurrection, Dieu restaurera l'homme à ce qu'il était lors de sa création. Or, il a fait la femme depuis une côte de l'homme (Gen. chap. 2). Par conséquent il peut aussi restaurer la femme à la résurrection.

Il faut répondre qu'en considérant la nature de l'individu, une quantité différente est due à des hommes différents ; ainsi en considérant la nature, un sexe différent est dû pour des hommes différents. De plus, cette même diversité devient la perfection des espèces, ces divers degrés sont remplis par cette différence même de sexe et de quantité. Pour cette raison, comme les hommes ressusciteront de diverses statures, ils ressusciteront aussi de sexes différents. Et bien qu'il y aura une différence de sexe, il n'y aura pas de honte en voyant l'autre, puisqu'il n'y aura plus de désir sexuel pour les inviter à des actes honteux qui sont la cause de la honte.

Article 4 : Tous les hommes ressusciteront-ils avec la vie animale ?

81

Objection N°1.

Il semble que tous les hommes ressusciteront avec la vie animale, c'est-à-dire de manière à faire usage de l'acte de la puissance nutritive et génératrice. Car notre résurrection sera conforme à la résurrection du Christ. Or, il est dit que le Christ a mangé après sa résurrection, comme on le voit (Jean, chap. 21 et Luc, chap. 24). Donc les hommes mangeront après leur résurrection, et engendreront pour la même raison.

Réponse à l'objection N°1 :

La nourriture que le Christ a prisa n'a pas été nécessaire, comme si la nature humaine avait eu besoin d'aliments après la résurrection ; mais ce fut un acte de puissance pour montrer qu'il avait repris véritablement la nature humaine qu'il avait eue auparavant dans cet état, quand il avait mangé et bu avec ses disciples. Cette preuve ne sera pas nécessaire dans la résurrection générale, parce que ce sera un fait connu de toute le monde. C'est pourquoi on dit que le Christ a mangé par dispense, d'après cette manière de parler qui fait dire aux jurisconsultes que la dispense est une relaxation du droit commun (Specul. jur. liv. 1, tit. De dispensat.), parce que le Christ a dérogé à ce qui appartient en général aux corps ressuscités, c'est-à-dire à la faculté de ne pas manger, et cela pour le motif que nous avons donné. C'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Objection N°2.

La distinction des sexes a pour but la génération, et pareillement les instruments qui servent à la puissance nutritive ont pour but l'alimentation. Or, l'homme ressuscitera avec toutes ces choses. Donc il fera usage des actes de la puissance génératrice et nutritive.

Réponse à l'objection N°2 :

La différence des sexes et la variété des membres existeront pour rétablir la perfection de la nature humaine dans l'espèce et l'individu. Il ne suit donc pas de là qu'elles existent en vain, quoique les opérations animales n'aient plus lieu.

Objection N°3.

L'homme tout entier sera béatifié dans son âme et dans son corps. Or, la béatitude ou la félicité, d'après Aristote (Eth. liv. 1, chap. 7, à med.), consiste dans l'opération parfaite. Il faut donc que toutes les puissances de l'âme et tous les membres existent avec leurs actes dans les bienheureux après la résurrection ; et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces opérations n'appartiennent pas à l'homme, comme tel, selon la remarque d'Aristote (Eth. liv. 10, chap. 7 à med.). C'est pourquoi la béatitude du corps humain ne consiste pas en elles ; mais il sera glorifié par ce qui rejaillira sur lui de la faculté de la raison qui le rend homme, en tant qu'il lui sera soumis.

Objection N°4.

Dans les bienheureux il y aura une joie entière et parfaite après la résurrection. Or, cette joie renferme toutes les délectations, parce que la béatitude, d'après Boëce (De consol. liv. 3, pros. 1, à princ.), est un état parfait qui résulte de la réunion de tous les biens. Ce qui est parfait c'est ce qui ne manque de rien. Par conséquent puisque dans l'acte de la puissance génératrice et nutritive, il y a une grande délectation, il semble que ces actes qui appartiennent à la vie animale existeront dans les bienheureux et, à plus forte raison, dans les autres qui auront des corps moins spirituels.

Réponse à l'objection N°4 :

Les délectations corporelles, comme le dit Aristote (Eth. liv. 7, chap. 12 et liv. 10, chap. 5), sont médicinales parce qu'elles sont accordées à l'homme pour détruire ses goûts, ou bien elles sont causes de maladie suivant que l'homme en use déréglément comme si elles étaient des jouissances véritables ; comme celui qui a le goût dépravé aime des choses qui ne sont pas agréables à celles qui sont saines. C'est pour ce motif qu'il n'est pas nécessaire que ces délectations appartiennent à la perfection de la béatitude, comme le supposent les Juifs et les Sarrasins et comme l'ont prétendu des hérétiques appelés chiliastes[1]. D'après Aristote ils ne paraissent pas avoir une volonté saine, car suivant son sentiment il n'y a que les délectations spirituelles qui soient absolument des délectations et qu'on doive rechercher pour elles-mêmes. C'est pour cette raison qu'il n'y a qu'elles qui soient requises pour la béatitude.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth. 22, 30) : Les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris.

La génération a pour but de subvenir aux vides que la mort fait et de multiplier le genre humain, et on mange pour réparer ce qu'on perd et pour accroître le développement du corps. Or, dans l'état de la résurrection, le genre humain aura toute la multitude d'individus déterminée par Dieu, parce qu'il fera durer la génération jusqu'à ce moment. De même tout homme ressuscitera avec le développement qu'il doit avoir ; la mort n'existera plus, et la déperdition dans les parties du corps n'aura plus lieu. L'acte de la puissance génératrice et nutritive serait donc vain.

1 Ce sont les millénaires. †

Conclusion.

Puisque dans la résurrection on ne considère pas la perfection première qui s'acquiert par la vie animale mais la perfection seconde qui a pour but d'atteindre la fin dernière, c'est-à-dire la béatitude éternelle, il s'ensuit que la résurrection ne doit pas avoir lieu dans la vie animale.

Il faut répondre que la résurrection n'est pas nécessaire à l'homme à cause de sa perfection première, qui consiste dans l'intégrité des choses qui appartiennent à la nature ; parce que l'homme peut y parvenir dans l'état de la vie présente par l'action des causes naturelles. Mais la résurrection est nécessaire pour qu'il arrive à sa perfection dernière qui consiste à parvenir à sa fin. C'est pourquoi ces opérations naturelles qui ont pour but de produire ou de conserver la perfection première de la nature humaine, n'existeront pas dans la résurrection. Telles sont les actions de la vie animale dans l'homme, les actions de la nature dans les éléments et les mouvements du ciel. C'est pourquoi toutes ces choses cesseront à la résurrection. Et comme manger, boire, dormir et engendrer appartiennent à la vie animale, puisque ces choses ont pour but la perfection première de la nature, il s'ensuit qu'elles n'existeront plus dans la résurrection. [Q82-4] ; [Q82-4b] ;

81

QUESTION 82 : DE L'IMPASSIBILITÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX APRÈS LA RÉSURRECTION[1]

Question 82 : De l'impassibilité des corps des bienheureux après la résurrection.....307
Article 1 : Les corps des saints seront-ils impassibles après la résurrection ?.....307
Article 2 : L'impassibilité sera-t-elle égale dans tous les saints ?.....311
Article 3 : L'impassibilité exclut-elle des corps glorieux le sentiment en acte ?.....312
Article 4 : Tous les sens seront-ils en acte dans les bienheureux après la résurrection ?.....315

Nous devons nous occuper de l'état des bienheureux après la résurrection.

Nous traiterons :

1. De leur impassibilité ;
2. De leur subtilité ;
3. De leur agilité ;
4. De leur clarté.

Sur le premier point quatre questions se présentent :

1. Les saints ressusciteront-ils avec des corps impassibles ?
2. Auront-ils tous la même impassibilité ?[2]
3. Cette impassibilité empêche-t-elle les corps glorieux de sentir en acte ?[3]
4. Tous les sens existeront-ils en acte dans ces corps ?

Article 1 : Les corps des saints seront-ils impassibles après la résurrection ?

82

Objection N°1.

Il semble que les corps des saints ne seront pas impassibles après la résurrection. Car tout être mortel est passible. Or, après la résurrection, l'homme sera un animal raisonnable mortel. Car telle est la définition de l'homme qui ne pourra jamais être séparé de lui. Donc le corps est passible.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après saint Anselme (Cur Deus homo, liv. 2, chap. 11 à princ.) le mot mortel est mis dans la définition de l'homme par les philosophes qui n'ont pas cru que l'homme entier pût être un jour immortel ; parce qu'ils n'ont vu les hommes que dans cet état de mortalité. — Ou bien on peut dire d'après Aristote (Met. liv. 8, text. 5 et 7 et liv. 7, text. 41), que les différences essentielles nous étant inconnues, nous faisons usage

1 Sylvius observe que les auteurs du supplément auraient pu mettre avant cette question les deux articles dans lesquels saint Thomas établit (dist. 49, quest. 4, art. 4 et 5) que le corps glorieux aura certaines qualités ou dots (dotes), et que ces qualités sont au nombre de quatre : l'impassibilité, la subtilité, l'agilité et la clarté. †

2 Les qualités assignées aux corps glorieux sont des dispositions qui feront qu'ils seront parfaitement soumis à l'âme. Ainsi l'impassibilité a pour objet de le mettre à l'abri de toute espèce de mal. †

3 Le sentiment se prend ici pour la sensibilité physique, et pour la sensation. †

quelquefois des différences accidentelles pour signifier les différences essentielles qui en sont les causes. Ainsi on ne met pas le mot mortel dans la définition de l'homme, comme si la mortalité elle-même appartenait à l'essence de l'homme ; mais on l'y met parce que ce qui est la cause de la passibilité et de la mortalité dans l'état présent, c'est-à-dire la composition des contraires, est de l'essence de l'homme, mais alors elle n'en sera plus cause par suite de la victoire de l'âme sur le corps.

Objection N°2.

Tout ce qui est en puissance à l'égard de la forme d'un autre est passible vis-à-vis d'un autre, parce qu'il est susceptible d'en recevoir quelque chose, comme le dit Aristote (De gener. liv. 1, text. 54). Or, les corps des saints après la résurrection seront en puissance à l'égard d'une autre forme. Ils seront donc passibles. Voici la preuve de la mineure. Toutes les choses qui ont la même matière. qui leur est commune, l'une d'elles est en puissance à l'égard de la forme de l'autre ; car la matière selon qu'elle existe sous une forme ne perd pas sa puissance à l'égard d'une autre forme. Comme les corps des saints après la résurrection auront de commun avec les éléments la matière, parce qu'ils seront reformés avec la matière dont ils se composent maintenant, ils seront donc en puissance à l'égard d'une autre forme, et par conséquent ils seront passibles.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux sortes de puissance, l'une enchaînée et l'autre libre ; ce qui est vrai non seulement de la puissance active, mais encore de la puissance passive. Car la forme enchaîne la puissance de la matière, en la déterminant à une seule chose, et sous ce rapport elle la domine. Et parce que dans les choses corruptibles la forme ne domine pas parfaitement la matière, elle ne peut parfaitement l'enchaîner de manière qu'elle ne reçoive pas quelquefois en subissant une action quelconque une disposition contraire à elle. Mais dans les saints après la résurrection de l'âme dominera complètement le corps, et cette domination ne pourra lui être enlevée d'aucune façon, parce qu'elle sera elle-même soumise à Dieu d'une manière immuable ; ce qui n'a pas eu lieu dans l'état d'innocence. C'est pourquoi, quant à la substance de la puissance, ces corps seront en puissance à l'égard d'une autre forme, comme ils y sont maintenant, mais cette puissance sera enchaînée par la victoire de l'âme sur le corps, de telle sorte qu'elle ne puisse jamais passer à l'acte.

Objection N°3.

Les contraires sont naturellement portés à agir et à pâtir les uns à l'égard des autres, comme le dit Aristote (De gener. liv.1, text. 51 et suiv.).Or, après la résurrection les corps des saints seront composés d'éléments contraires, comme ils le sont maintenant. Ils seront donc passibles.

Réponse à l'objection N°3 :

Les qualités élémentaires sont les instruments de l'âme, comme on le voit (De an. liv. 2, text. 38 et suiv.), parce que la vertu de l'âme règle pour l'acte de la nutrition la chaleur du feu dans le corps de l'animal. Or, quand l'agent principal est parfait et qu'il n'y a pas de défaut dans l'instrument, celui-ci ne produit d'action que d'après la disposition de l'agent principal. C'est pourquoi après la résurrection il ne pourra y avoir dans les corps des saints ni action, ni action provenant des qualités élémentaires qui soit contraire à la disposition de l'âme qui a pour but de conserver le corps.

Objection N°4.

Dans le corps humain le sang et les autres humeurs ressusciteront, comme nous l'avons dit (quest. 80, art. 3 et 4). Or, la lutte des humeurs entre elles produit les maladies et les souffrances de ce genre dans le corps. Les corps des saints seront donc passibles après la résurrection.

Réponse à l'objection N°4 :

D'après saint Augustin (Epist. ad Consentium, 205) la puissance divine peut enlever à la nature visible et palpable des corps les qualités qu'elle veut, en laissant subsister les autres. Ainsi, comme il a enlevé au feu de la fournaise des Chaldéens la vertu de brûler sous un rapport, puisque les corps des enfants ont été conservés intacts, et comme il la lui a conservée sous un autre, puisque ce feu dévorait le bois ; de même il enlèvera aux humeurs leur passibilité et leur laissera leur nature. Nous avons dit de quelle manière cela sera fait (dans le corps de l'article.).

Objection N°5.

Un défaut en acte répugne plus à la perfection qu'un défaut en puissance. Or, la passibilité n'implique qu'un défaut en puissance. Par conséquent puisque dans les corps des bienheureux il y aura des défauts en acte , comme les cicatrices des plaies qui existeront dans les martyrs telles qu'elles ont existé dans le Christ ; il semble que leur perfection n'aurait pas à en souffrir, quand on supposerait que leurs corps sont passibles.

Réponse à l'objection N°5 :

Les cicatrices des plaies n'existeront pas dans les saints et elles n'ont pas existé dans le Christ, selon qu'elles impliquent un défaut, mais selon qu'elles sont des signes de la vertu et de la constance avec laquelle ils ont souffert pour la justice et la foi, de manière qu'il en résulte pour eux et pour les autres un accroissement de joie[1]. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 22, chap. 20) : Je ne sais comment l'amour que nous avons pour les martyrs nous porte à désirer voir dans ce royaume briller sur leurs corps les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour le nom du Christ, et peut-être les verrons-nous. Car ce ne sera pas pour eux une difformité, mais un honneur, et quoiqu'elles existent dans le corps, elles feront éclater une beauté qui n'est pas celle du corps, mais de la vertu. Toutefois, si on a enlevé des membres aux martyrs, ils ne seront pas sans ces membres à la résurrection, d'après cette parole (Luc, 21, 18) : Il ne périra pas un cheveu de votre tête.

Mais au contraire. Tout ce qui est passible est corruptible, parce que la passion devenue excessive altère la substance. Or, les corps des saints seront incorruptibles après la résurrection, selon ces paroles de l'Apôtre (1 Cor. 15, 42) : Ce qui est semé dans la corruption ressuscitera incorruptible. Ils seront donc impassibles.

Le plus fort ne pâtit pas de la part d'un plus faible. Or, aucun corps ne sera plus fort que le corps des saints dont il est dit (1 Cor. 15, 43) : Ce qu'on met en terre est sans force, il en ressuscitera plein de vigueur. Ils seront donc impassibles. [Q96-10] ;

Conclusion.

Puisque après la résurrection il est nécessaire que le corps des bienheureux et tout ce qui est en lui soit parfaitement soumis à l'âme et l'âme à Dieu, il ne peut se faire que leur corps soit passible contrairement à cette disposition d'après laquelle il est vivifié par l'âme.

Il faut répondre que le mot passion s'entend de deux manières :

1. En général on donne ainsi le nom de passion à toute réceptivité, soit que la chose reçue convienne au sujet qui la reçoit et le perfectionne, soit qu'elle lui soit contraire et qu'elle le corrompe. On ne dit pas que les corps glorieux sont impassibles parce qu'on écarte d'eux cette espèce de passivité ; puisqu'on ne doit rien leur enlever de ce qui appartient à la perfection.

1 Voyez ce qu'a dit à ce sujet saint Thomas (3a pars, quest. 54, art. 4, Réponse N°3). †

2. La passion proprement dite est définie par saint Jean Damascène (De orth. fid. liv. 2, chap. 22) un mouvement qui n'est pas conforme à la nature. Ainsi le mouvement déréglé du cœur est appelé sa passion, tandis que son mouvement régulier est son opération. La raison en est que tout ce qui pâtit est amené aux termes de celui qui agit, parce que l'agent s'assimile le patient ; et c'est ce qui fait que le patient, considéré comme tel, est entraîné hors de ses propres termes dans lesquels il existait. Ainsi, si l'on prend le mot passion dans son sens propre, les corps des saints ressuscités ne pourront pas souffrir, et c'est pour cela qu'on dit qu'ils seront impassibles.

La raison de cette impassibilité est assignée de différentes manières par les divers auteurs. Ainsi il y en a qui l'attribuent à la condition des éléments qui existeront alors dans le corps autrement qu'ils y sont maintenant. Car ils disent que les éléments y subsisteront selon la substance, mais que les qualités actives et passives en seront retranchées. Mais ce sentiment ne paraît pas fondé ; parce que les qualités actives et passives appartiennent à la perfection des éléments ; par conséquent si les éléments se trouvaient sans elles dans les corps ressuscités, ces corps seraient moins parfaits qu'ils ne le sont maintenant. En outre puisque ces qualités sont les accidents propres des éléments, produits par leur forme et leur matière, il semble tout à fait absurde que la cause subsiste et que l'effet soit détruit. — C'est pourquoi d'autres disent que les qualités subsisteront, mais qu'elles n'auront pas leurs actions propres, et que la puissance divine les leur enlèvera pour conserver le corps humain. Mais cette hypothèse ne paraît pas soutenable ; parce que pour le mélange on requiert l'activité et la passivité des qualités actives et passives, et selon que l'une ou l'autre prédomine il en résulte des corps mixtes d'une complexion diverse ; et c'est ce qu'il faut supposer dans le corps ressuscité, parce qu'il y aura dans ces corps des chairs, des os et d'autres parties qui ne doivent pas avoir la même complexion. De plus on ne pourrait d'après cette opinion considérer l'impassibilité comme une qualité qui existe en eux[1], parce qu'elle n'établirait dans la substance impassible aucune disposition, mais seulement une exemption de passivité qui viendrait d'une cause extérieure par exemple de la puissance divine qui pourrait d'ailleurs faire la même chose pour le corps de l'homme en cette vie. — C'est pour cela que d'autres disent que dans le corps lui-même il y aura quelque chose qui empêchera les corps glorieux de souffrir, ce sera la nature du cinquième corps[2] ou du corps céleste qu'ils font entrer dans la composition du corps humain pour établir entre les éléments une certaine harmonie par laquelle ils puissent être la matière que doit avoir l'âme raisonnable. Ils ajoutent qu'ici-bas, à cause de la domination de la nature des éléments, le corps humain souffre ou pâtit à la ressemblance des autres éléments, mais que dans la résurrection ce sera la nature du cinquième corps qui dominera, et c'est pour ce motif que le corps humain deviendra impassible à l'image du corps céleste. Mais cette opinion est insoutenable ; parce que le cinquième corps n'entre pas matériellement dans la composition du corps humain, comme nous l'avons montré (liv. 2, dist. 12, quest. 1, art. 1). En outre il est impossible de dire qu'une vertu naturelle, telle que la vertu du corps céleste, élève le corps humain à une propriété de la gloire, telle que l'impassibilité du corps glorieux, puisque l'Apôtre attribue le changement du corps humain à la vertu du Christ, d'après ces paroles : Tel qu'est l'homme céleste, tels seront aussi les hommes devenus célestes (1 Cor. 15, 48). Et ailleurs (Philipp. 3, 21) : Il transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux par cette vertu efficace au moyen de laquelle il peut s'assujettir toutes choses, etc. Enfin la nature céleste ne peut pas tellement dominer dans le corps humain que la nature élémentaire, dans laquelle la passibilité existe d'après ses principes essentiels ne subsiste plus. — Pour toutes ces raisons il faut dire que toute passion est produite par la victoire de l'agent sur le patient ; autrement

1 L'impassibilité doit être une qualité immanente dans les corps glorieux d'après saint Thomas, puisqu'il dit en général que le mot dos désigne une qualité immanente dans un corps glorieux ; dos nominat qualitatem immanentem corpori glorioso (3a pars, quest. 45, art. 2). †

2 C'est la cinquième essence (quinta essentia) des péripatéticiens dont ils supposaient que le corps céleste était formé, et qu'ils croyaient pour cela incorruptible. †

il ne l'entraînerait pas vers son but ou vers ses fins. Il ne peut se faire d'ailleurs qu'une chose domine sur le patient qu'autant que le domaine de la forme propre de ce dernier sur sa matière soit affaibli, si l'on parle de la passion qui est contre nature et qui est celle dont nous nous occupons maintenant. Car la matière n'est pas soumise à l'un des contraires sans que la domination de l'autre sur elle soit au moins affaiblie. Et comme le corps humain et tout ce qui existe en lui sera parfaitement soumis à l'âme raisonnable, de la même manière que l'âme sera parfaitement soumise à Dieu, il s'ensuit que dans le corps glorieux il ne pourra pas y avoir de changement contrairement à cette disposition d'après laquelle il est perfectionné par l'âme, et que par conséquent ces corps seront impassibles.

Article 2 : L'impassibilité sera-t-elle égale dans tous les saints ?

82

Objection N°1.

Il semble que l'impassibilité sera égale dans tous les saints. Car sur ces paroles de saint Paul (1 Cor. 15, 42 : Le corps est semé dans la corruption) la glose dit (interl.) qu'ils seront tous également dans l'impuissance de souffrir. Or, cette puissance résulte de l'impassibilité. Elle sera donc égale dans tous.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette glose parle de l'impassibilité considérée en elle-même et non dans sa cause.

Objection N°2.

Les négations ne sont susceptibles ni de plus, ni de moins. Or, l'impassibilité est une négation ou une privation de passibilité. Il ne peut donc se faire qu'elle soit plus grande dans l'un que dans l'autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique les négations et les privations considérées en elles-mêmes ne soient susceptibles ni de plus, ni de moins, cependant il n'en est pas de même si on les considère d'après leurs causes[1] ; comme on dit qu'un lieu est plus ténébreux quand il offre de plus grands et de plus nombreux obstacles à la lumière.

Objection N°3.

On appelle plus blanc ce qui est moins mélangé de noir. Or, il n'y aura point de passibilité mêlée aux corps des saints. Ils seront donc tous également impassibles.

Réponse à l'objection N°3 :

Le degré dans les choses résulte non seulement de ce qu'elles s'éloignent de leur contraire, mais encore de ce qu'elles s'approchent d'un terme. C'est ainsi qu'il y a des degrés dans la lumière. C'est pourquoi l'impassibilité est plus grande dans l'un que dans l'autre, quoiqu'il n'y ait de passibilité dans aucun.

Mais au contraire. La récompense doit proportionnellement répondre au mérite. Or, parmi les saints il y en a qui ont eu plus de mérites que d'autres. Par conséquent puisque l'impassibilité est une récompense, il semble qu'elle sera plus grande dans les uns que dans les autres.

1 Sur ce principe voyez quest : unic. de potest Dei, art. 3 ad 4 ; De verit. quest. 28, art. 2, in Sent. 2, dist. 25 art. 4 ad 5 ; 1a pars, quest. 2, art. 4, Réponse N°5 ; 1a 2æ, quest. 22, art. 2, Réponse N°1 et quest. 73, art. 2. †

L’impassibilité appartient à la même division que la clarté. Or, celle-ci ne sera pas égale en tous, comme on le voit (1 Cor. chap. 15). Donc l’impassibilité non plus.

Conclusion.

L’impassibilité sera plus grande dans l’un que dans l’autre si on ne la considère pas en elle-même, selon qu’elle est une négation ou une privation de passibilité, mais selon sa cause qui est l’empire de l’âme sur le corps.

Il faut répondre qu’on peut considérer l’impassibilité de deux manières, ou en elle-même ou dans sa cause. Si on la considère en elle-même, comme elle n’implique qu’une négation ou une privation, elle n’est susceptible ni de plus, ni de moins ; elle sera ainsi égale dans tous les bienheureux. Mais si on la considère dans sa cause, elle sera alors plus grande dans l’un que dans l’autre. Sa cause est en effet l’empire de l’âme sur le corps ; cet empire résulte de ce que l’âme elle-même jouit de Dieu d’une manière immuable ; par conséquent celui qui jouit de Dieu plus parfaitement a une cause plus grande d’impassibilité.

Article 3 : L’impassibilité exclut-elle des corps glorieux le sentiment en acte ?

82

Objection N°1.

Il semble que l’impassibilité exclue des corps glorieux le sentiment en acte. Car, comme le dit Aristote (De an. liv. 2, text. 118), sentir c’est pâtir d’une certaine manière. Or, les corps glorieux seront impassibles. Ils ne sentiront donc pas en acte.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme on le voit d’après ce que nous avons dit (dans le corps de l’article.), par cette passivité qui consiste dans l’acte de la sensation et qui n’est rien autre chose que la réceptivité dont nous avons parlé, le corps n’est pas entraîné hors de sa qualité naturelle, mais il est perfectionné spirituellement. L’impassibilité des corps glorieux n’exclut donc pas cette passivité.

Objection N°2.

La modification naturelle précède la modification animale, comme l’être naturel précède l’être intentionnel. Or, les corps glorieux en raison de leur impassibilité ne subiront pas de modification naturelle. Ils ne subiront donc pas non plus la modification animale qui est nécessaire pour sentir.

Réponse à l’objection N°2 :

Tout ce qui est passif reçoit l’action de l’argent selon son mode. Si donc une chose est naturellement faite pour être modifiée par un être actif d’une modification naturelle et spirituelle, la modification naturelle précède la modification spirituelle, comme l’être naturel l’être intentionnel. Mais si une chose est faite seulement pour être modifiée spirituellement, il n’est pas nécessaire qu’elle le soit naturellement, comme on le voit à l’égard de l’air qui n’est pas susceptible de recevoir la couleur selon l’être naturel, mais seulement selon l’être spirituel, et c’est pour cela qu’il n’est modifié que de cette manière ; tandis qu’au contraire les corps inanimés ne sont modifiés par les qualités sensibles que naturellement et ils ne le sont pas spirituellement. Or, dans les corps glorieux il ne pourra y avoir de modification naturelle, et c’est pour cela qu’il n’y aura qu’une modification spirituelle.

Objection N°3.

Toutes les fois que les sens sont mis en acte par une impression nouvelle il en résulte un jugement nouveau. Or, là il n'y aura pas de jugement nouveau, parce que nos pensées ne seront pas changeantes. On ne sentira donc pas non plus en acte.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'organe de la sensibilité recevra des espèces nouvelles ; de même le sens commun portera un jugement nouveau, mais l'intellect n'en fera pas de même. C'est d'ailleurs ce qui arrive dans celui qui voit une chose qu'il a connue auparavant. Quand saint Augustin dit (De Trin. liv. 15, chap. 16) que nos pensées ne seront plus inconstantes, il s'agit des pensées de l'intelligence, ce qui n'a pas rapport avec notre thèse.

Objection N°4.

Quand l'âme est appliquée vivement à l'acte d'une puissance, l'acte de l'autre puissance se relâche. Or, l'âme sera tout entière appliquée à l'acte de la puissance intellectuelle par laquelle elle contemplera Dieu. Elle ne pourra donc se livrer d'aucune manière à l'acte de la puissance sensitive.

Réponse à l'objection N°4 :

Quand de deux choses l'une est raison de l'autre ; l'âme en s'occupant de l'une n'est pas empêchée de s'occuper de l'autre ; comme le médecin, quand il voit l'urine, n'en peut pas moins considérer les règles de l'art sur les couleurs des urines, et même il les considère mieux. Et parce que les saints voient Dieu comme la raison de tout ce qu'ils font ou de tout ce qu'ils connaissent, il en résulte que la contemplation divine ne les empêche point de s'occuper des choses sensibles qu'ils doivent sentir, ou de toutes les autres choses qu'ils doivent contempler ou faire ; mais c'est plutôt le contraire. — Ou bien il faut dire qu'une puissance est gênée dans ses actes, quand une autre puissance agit vivement, parce qu'une seule puissance ne suffit pas par elle-même à une opération aussi intense à moins qu'on ne lui vienne en aide par ce que le principe de vie aurait dû communiquer aux autres puissances ou aux autres membres. Et parce que dans les saints toutes les puissances seront très parfaites, l'une pourra agir avec intensité, sans nuire pour cela à l'action de l'autre, comme cela s'est fait dans le Christ.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Apoc. 1, 7) : Tout œil le verra. On aura donc des sensations.

D'après Aristote (De an. liv. 1, text. 19), l'être animé se distingue de l'être inanimé par les sens et le mouvement. Or, le mouvement existera en acte, puisqu'ils courront comme des feux au travers des roseaux, selon l'expression du Sage (Sag. 3, 7). Les sens existeront donc aussi en acte.

Conclusion.

Puisque dans la résurrection la nature de l'espèce restera la même dans l'homme et dans toutes ses parties ; l'impassibilité n'exclura pas des corps glorieux l'usage des sens, mais les choses qui sont hors de l'âme n'agiront que spirituellement sur eux.

Il faut répondre que tous reconnaissent qu'il y aura du sentiment dans les corps glorieux ; autrement la vie corporelle des saints après la résurrection ressemblerait plus au sommeil qu'à l'état de veille, ce qui ne convient pas à leur perfection ; parce que dans le sommeil le corps sensible n'est pas dans l'acte dernier de la vie ; et c'est pour cela qu'on appelle le sommeil la moitié de la vie, comme on le voit (Eth. liv. 1, chap. 13 in med.). Mais sur le mode de sentir les opinions sont partagées. Car il y en a qui disent que les corps glorieux seront impassibles et que pour ce motif ils ne pourront recevoir d'impression étrangère et beaucoup moins que les corps célestes ; parce qu'alors la sensation ne sera pas produite par la réception d'une espèce venue des choses sensibles, mais

qu'elle aura lieu plutôt par un mouvement du dedans au-dehors. Mais cela n'est pas possible ; parce que dans la résurrection la nature de l'espèce restera la même dans l'homme et dans toutes ses parties. Or, la nature des sens est telle qu'elle est une puissance passive, comme le prouve Aristote (De an. liv. 2, text. 51 et 54). Par conséquent si dans la résurrection les saints sentaient en envoyant les espèces hors d'eux et non en les recevant, les sens ne seraient plus en eux une puissance passive, mais une puissance active ; et ils ne seraient plus de la même espèce que les sens qui existent maintenant, mais ce serait une puissance nouvelle qui leur aurait été donnée. Car comme la matière ne devient jamais la forme, de même la puissance active ne devient jamais passive. — C'est pourquoi d'autres disent que les sens seront mis en acte par ce qu'ils recevront, non des choses sensibles extérieures, mais au moyen de l'action des puissances supérieures ; de telle sorte que comme maintenant les puissances supérieures reçoivent des inférieures, de même dans le sens contraire les inférieures recevront alors des supérieures. Mais ce mode de réceptivité ne produit pas la sensation véritable. Car toute puissance passive est déterminée selon la nature de son espèce à une chose active spéciale ; parce que la puissance, comme telle, se rapporte à la chose qui en est l'objet. Par conséquent, puisque pour les sens extérieurs l'actif propre est la chose qui existe hors de l'âme et non son idée qui existe dans son imagination ou la raison, si l'organe de la sensibilité n'est pas mû par les choses extérieures, mais par l'imagination ou par les autres puissances supérieures, il n'y aura pas véritablement sensation. Ainsi pour les frénétiques et les autres insensés dans lesquels la prépondérance de l'imagination les espèces agissent sur les organes des sensations, nous ne dirons pas qu'ils s'entent véritablement, mais qu'ils croient sentir. — C'est pour ce motif qu'il faut dire avec d'autres que les corps glorieux sentiront par l'action qu'exerceront sur eux les choses qui sont hors de l'âme. Mais il faut savoir que les organes de la sensation sont modifiés de deux manières par les choses qui sont hors de l'âme.

1. Par une modification naturelle, quand l'organe reçoit la même qualité naturelle que celle de la chose qui est hors de l'âme et qui agit sur lui ; comme quand la main devient chaude par le contact d'une chose chaude, ou qu'elle devient odoriférante parce qu'elle a touché une chose qui était odoriférante elle-même.
2. Par une modification spirituelle quand la qualité sensible est reçue dans l'instrument selon l'être spirituel, c'est-à-dire quand c'est l'espèce ou l'intention de la qualité qui est reçue et non la qualité elle-même ; comme la prunelle reçoit l'espèce de la blancheur sans devenir blanche elle-même. La première sorte de réceptivité ne produit pas la sensation, absolument parlant ; parce que les sens doivent recevoir les espèces dans la matière indépendamment de la matière, c'est-à-dire indépendamment de l'être matériel qu'elles avaient hors de l'âme, selon la remarque d'Aristote (De an. liv. 2, text. 121). Cette sorte de réception change la nature[1] du sujet qui la reçoit, parce que la qualité est ainsi reçue selon son être matériel. Elle n'existera donc pas dans les corps glorieux, il n'y aura que la seconde qui produit par elle-même la sensation en acte et qui ne change pas la nature du sujet qui la reçoit.

1 Elle produit une modification dans les organes d'où résultent les sensations pénibles et en général une altération de l'organe lui-même ; ce qui est incompatible avec l'impassibilité. †

Article 4 : Tous les sens seront-ils en acte dans les bienheureux après la résurrection ?

82

Objection N°1.

Il semble que tous les sens ne seront pas alors en acte. Car le tact est le premier entre tous les autres sens, comme le dit Aristote (De an. liv. 2, text. 27 et liv. 3, text. 66). Or, les corps glorieux n'auront pas le sens du tact en acte ; parce que le sens du tact est mis en acte par la modification que reçoit le corps animal d'un corps extérieur qui prédomine par l'une des qualités actives ou passives que le tact doit discerner ; et cette modification ne pourra avoir lieu. Tous les sens ne seront donc pas en acte.

Réponse à l'objection N°1 :

Les qualités que le tact perçoit sont celles qui constituent le corps animal. Par conséquent le corps de l'animal dans l'état présent est fait pour être modifié par les qualités tangibles d'une modification naturelle et spirituelle provenant de l'objet du tact. C'est pourquoi on dit que le tact est le sens le plus matériel, parce qu'il y a une plus grande modification matérielle qui lui est adjointe. Toutefois la modification matérielle ne se rapporte que par accident à l'acte de la sensation qui est produite pour la modification spirituelle. C'est pourquoi dans les corps glorieux dont l'impassibilité exclut le changement naturel, il n'y aura qu'une modification spirituelle provenant des qualités tangibles ; comme cela existait dans le corps d'Adam que le feu n'aurait pu brûler et que le glaive n'aurait pu couper, quoiqu'il eût éprouvé la sensation de toutes ces choses.

Objection N°2.

Le sens du goût sert à l'acte de la puissance nutritive. Or, après la résurrection cet acte cet acte n'existera plus, comme nous l'avons dit (quest. 81, art. 4). Le goût existerait donc inutilement.

Réponse à l'objection N°2 :

Le goût, selon qu'il perçoit les aliments, n'existera plus en acte ; mais selon qu'il juge des saveurs, il pourra peut-être encore exister de la manière que nous avons dite (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Après la résurrection rien ne se corrompra, parce que la créature entière sera environnée d'une certaine puissance d'incorruptibilité. Or, le sens de l'odorat ne peut exercer son acte qu'autant qu'une certaine corruption est produite ; parce qu'on ne sent l'odeur qu'autant qu'il y a une certaine évaporation qui consiste dans une dissolution quelconque. Le sens de l'odorat n'existera donc pas son acte.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y en a qui ont supposé que l'odeur n'était rien autre chose qu'une évaporation de fumet. Mais cette hypothèse ne peut être véritable : ce qui est évident puisque les vautours accourent des lieux les plus éloignés à l'odeur qu'ils perçoivent des cadavres ; quoiqu'il ne soit pas possible qu'une évaporation quelconque provienne d'un cadavre à des lieux si éloignés, quand même il se résoudrait tout entier en vapeurs, et surtout si lorsqu'on observe que les choses sensibles agissent à une distance égale sur toutes les parties. L'odeur modifie donc quelquefois le milieu et l'instrument de la sensation d'une modification spirituelle, sans qu'aucune évaporation atteigne l'organe[1]. Mais si on requiert une certaine évaporation, c'est que l'odeur est empêchée dans les corps par une certaine

1 Il est inutile de faire ici remarquer que cette observation est en contradiction avec la physiologie actuelle ; car il est certain que l'odorat n'est excité qu'autant qu'il est frappé par les émanations ou les exhalaisons des corps. †

humidité ; et il faut une certaine dissolution pour qu'on la perçoive. Au contraire dans les corps glorieux l'odeur sera dans sa dernière perfection et elle ne sera gênée d'aucune manière par l'humide ; par conséquent elle produira une modification spirituelle, comme celle que produit l'odeur qui s'exhale des vapeurs. Le sens de l'odorat existera donc dans les saints parce qu'il ne sera empêché par aucune humidité, et il connaîtra non seulement les fortes odeurs, comme il arrive maintenant à cause de l'humidité excessive du cerveau, mais il connaîtra même leurs nuances les plus délicates.

Objection N°4.

L'ouïe sert à s'instruire, comme on le voit (De sensu et sensato, chap. 1). Or, après la résurrection il ne sera plus nécessaire aux bienheureux de s'instruire par le moyen des choses sensibles, parce qu'ils seront remplis de la sagesse divine par la vision de Dieu lui-même. L'ouïe n'existera donc plus.

Réponse à l'objection N°4 :

La louange vocale existera dans le ciel[1], et elle n'impressionnera l'organe de l'ouïe dans les bienheureux que d'une manière spirituelle ; cet organe n'existera pas pour qu'ils s'instruisent, mais pour la perfection des sens et leur délectation. Nous avons dit comment la voix pourra alors se former (Sent. liv. 2, dist. 2, quest. 2, art. 2 ad 5).

Objection N°5.

La vision résulte de ce que l'espèce de la chose qu'on voit est reçue dans la prunelle. Or, cela ne pourra plus avoir lieu après la résurrection dans les bienheureux. Donc la vue qui est cependant le sens le plus noble ne sera plus en acte. Voici la preuve de la mineure. Ce qui est lumineux en acte n'est pas susceptible de recevoir une espèce visible. Ainsi un miroir placé directement sous un rayon de soleil ne représente pas l'image du corps qu'on lui présente. Or, la prunelle sera douée de clarté, comme le corps tout entier. Elle ne recevra donc plus l'espèce des corps colorés.

Réponse à l'objection N°5 :

L'intensité de la lumière n'empêche pas la réception spirituelle de l'espèce de la couleur, pourvu qu'elle demeure dans la nature d'un corps diaphane : ce qui est évident par la propriété de l'air qui à quelque degré qu'il soit illuminé peut servir de milieu à la vue, et qui fait voir les choses d'autant plus clairement qu'il est illuminé davantage, à moins qu'il n'y ait défaut de la part de la faiblesse de l'organe. Si en opposant directement un miroir au rayon du soleil il ne rend pas l'image du corps qu'on lui présente, ce n'est pas parce qu'il est empêché de la recevoir, mais c'est parce que la réverbération n'a pas lieu. Car il faut pour que l'image se montre dans un miroir qu'il se fasse une réverbération sur un corps obscur, et c'est pour ce motif que dans les miroirs on ajoute du plomb au verre. Comme le rayon du soleil empêche cette obscurité, il en résulte qu'on ne peut pas voir d'image dans le miroir. Mais la clarté du corps glorieux n'enlève pas à la prunelle sa transparence, parce que la gloire ne détruit pas la nature. Par conséquent la vivacité de la clarté dans la prunelle rend la vue perçante plutôt qu'elle ne lui nuit.

Objection N°6.

D'après la perspective tout ce qu'on voit est vu sous un angle. Or, cela ne convient pas aux corps glorieux. Ils n'auront donc pas le sens de la vue en acte. Voici la preuve de la mineure. Toutes les fois qu'on voit une chose sous un angle, il faut que l'angle soit proportionné à la distance de la chose qu'on voit ; parce que ce qu'on voit à une plus grande distance paraît moindre et sous un angle plus petit ; par conséquent il pourrait se faire que l'angle fût tellement petit qu'on ne vît plus

1 Quoiqu'il y en ait qui soient d'un avis différent. †

rien de l'objet. Si donc un œil glorieux voit sous un angle, il faut qu'il voie à une distance déterminée, et par conséquent qu'il ne voie pas plus loin que nous ne voyons maintenant, ce qui paraît très absurde. Il semble donc que le sens de la vue n'existera pas en acte dans les corps glorieux.

Réponse à l'objection N°6 :

Plus les sens sont parfaits, et plus l'impression qui doit leur faire percevoir leur objet doit être faible. Or, plus l'angle sous lequel l'objet visible frappe la vue est petit, et moindre doit être la modification de l'organe. D'où il suit qu'une vue forte peut mieux voir un objet éloigné qu'une vue faible, parce que plus l'objet est éloigné et plus l'angle sous lequel on le voit est petit. Et parce que la vue du corps glorieux sera très parfaite, il pourra voir par suite de l'impression la plus légère ; par conséquent il pourra voir sous un angle beaucoup moindre qu'il ne le peut maintenant et par conséquent de beaucoup plus loin.

Mais c'est le contraire. La puissance qui est jointe à l'acte est plus parfaite que celle qui ne l'est pas. Or, la nature humaine aura dans les bienheureux la plus grande perfection. Ils auront donc tous les sens en acte.

Les puissances sensitives sont plus voisines de l'âme que du corps. Or, le corps sera récompensé ou puni à cause des mérites de l'âme ou de ses démérites. Donc tous les sens seront aussi récompensés dans les bienheureux et punis dans les méchants, selon la délectation et la douleur ou la tristesse qui consistent dans l'opération des sens.

Conclusion.

Puisque après la résurrection il ne doit y avoir de la part du moyen ou de l'objet aucun défaut quant à la sensation, sinon par rapport à l'objet du goût, tous les sens seront alors en acte, à l'exception seule du goût, à moins qu'on ne dise qu'il existe en acte par suite de l'action que doit exercer sur la langue une certaine humeur qui y est adjointe.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que toutes les puissances des sens existeront dans les corps glorieux, mais qu'il n'y aura que deux sens en acte, le tact et la vue ; ce ne sera pas la faute des sens, s'ils ne sont pas en acte mais la faute du milieu et de l'objet. Ces puissances n'existeront pas pour cela inutilement, parce qu'elles serviront à l'intégrité de la nature humaine et à la manifestation de la sagesse du Créateur. Mais cette opinion ne paraît pas exacte ; parce que le milieu pour ces deux sens est le même que pour les autres. Car pour la vue le milieu c'est l'air qui est aussi le milieu pour l'ouïe et l'odorat, comme on le voit (De an. liv. 2, text. 76 et 97). De même le goût a un milieu qui lui est uni comme le tact, puisque le goût est un certain tact, ainsi qu'on le voit (ibid. text. 28 et 94). Il y aura aussi l'odeur qui est l'objet de l'odorat, puisque l'Église chante que les corps des saints répandront l'odeur la plus suave. Il y aura aussi dans le ciel des louanges vocales ; d'où il est dit (glos. ord.) sur ces paroles du psalmiste (Ps. 149) : Exaltationes Dei in gutture eorum, que les cœurs et les langues ne cesseront de louer Dieu. Cette glose répète la même chose sur ces paroles (2 Esd. 12, 27) : En chantant des cantiques, et au son des cymbales, etc. — C'est pourquoi il faut dire avec d'autres auteurs que l'odorat et l'ouïe y existeront en acte, mais le goût ne peut être en acte qu'autant qu'il est modifié par une nourriture ou une boisson qu'on a prise, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 81, art. 4), à moins qu'on ne dise que le goût sera mis en acte par l'action qu'exercera sur la langue l'humidité qui lui est adjointe.

82

QUESTION 83 : DE LA SUBTILITÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX

Question 83 : De la subtilité des corps des bienheureux.....318
Article 1 : La subtilité est-elle une propriété du corps glorieux ?.....318
Article 2 : En raison de cette subtilité est-il convenable qu'un corps glorieux soit dans un même lieu avec un autre corps qui n'est pas glorieux ?.....320
Article 3 : Peut-il se faire par miracle que deux corps existent dans un même lieu ?.....324
Article 4 : Un corps glorieux peut-il exister avec un autre corps glorieux dans un même lieu ? 327
Article 5 : La subtilité exclut-elle des corps glorieux la nécessité d'exister dans un lieu égal à lui ?.....328
Article 6 : Les corps glorieux est-il impalpable en raison de sa subtilité ?.....330

Nous avons ensuite à nous occuper de la subtilité des corps des bienheureux.

À cet égard six questions se présentent :

1. La subtilité est-elle une propriété du corps glorieux ?[1]
2. La raison de cette subtilité peut-elle exister dans le même lieu avec un autre corps qui ne serait pas glorieux ?
3. Deux corps peuvent-ils exister simultanément dans le même lieu par miracle ?
4. Un corps glorieux peut-il exister dans un même lieu avec un autre corps glorieux ?
5. Le corps glorieux exige-t-il nécessairement un lieu qui lui soit égal ?
6. Le corps glorieux est-il palpable ?

Article 1 : La subtilité est-elle une propriété du corps glorieux ?

83

Objection N°1.

1. Il semble que la subtilité ne soit pas une propriété du corps glorieux. Car la propriété de la gloire surpasse la propriété de la nature, comme la clarté de la gloire surpasse la clarté du soleil qui est la plus grande dans la nature. Si donc la subtilité est une propriété du corps glorieux, il semble que le corps glorieux doive être plus subtil que tout ce qu'il y a de subtil dans la nature, et par conséquent il sera plus subtil que le vent et l'air ; ce qui est l'hérésie que saint Grégoire a condamnée à Constantinople, comme il le rapporte lui-même (Moral. liv. 14, chap. 29).

Objection N°2.

Comme le chaud et le froid sont des qualités des corps simples, c'est-à-dire des éléments, de même aussi la subtilité. Or, la chaleur et les autres qualités des éléments ne seront pas plus intenses dans les corps glorieux que maintenant ; et même elles seront plus tempérées. Ils n'auront donc pas non plus une subtilité plus grande que maintenant.

1 La subtilité est cette qualité du corps qui le rendra parfaitement soumis à l'âme, de telle sorte qu'elle exerce par lui toutes ses opérations sans être empêchée par le sommeil, la nourriture, la boisson ou d'autres causes semblables. †

Objection N°3.

La subtilité existe dans les corps à cause de leur peu de matière. Ainsi nous appelons plus subtils les corps qui ont moins de matière sous des dimensions égales ; par exemple le feu est plus subtil que l'air, l'air plus subtil que l'eau et l'eau plus subtile que la terre. Or, il y aura autant de matière dans les corps glorieux qu'il y en a maintenant, et leurs dimensions ne seront pas plus grandes. Ils ne seront donc pas plus subtils alors qu'ils le sont maintenant.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Cor. 15, 44) : On sème un corps animal il ressuscitera un corps spirituel, c'est-à-dire semblable à l'esprit. Or, la subtilité de l'esprit surpasse toute subtilité corporelle. Les corps glorieux seront donc très subtils.

Plus les corps sont nobles et plus ils sont subtils. Or, les corps glorieux sont les plus nobles. Donc ils sont les plus subtils.

Conclusion.

Puisqu'en raison de l'âme glorifiée on dit que le corps glorieux est spirituel, c'est avec raison que la subtilité est considérée comme une propriété du corps glorieux qui résulte de la puissance spirituelle.

Il faut répondre que le mot de subtilité vient de la puissance de pénétration. D'où il est dit (De gen. liv. 2, text. 10) que le subtil est ce qui peut remplir les parties et les parties des parties. Or, la pénétrabilité dans les corps résulte de deux choses :

1. Du peu de quantité ou de la ténuité qui existe principalement selon la profondeur et selon la largeur, mais non selon la longueur ; parce que la pénétration s'exerce dans le sens de la profondeur, et par conséquent la longueur ne lui nuit pas ;
2. Du peu de matière ; d'où l'on appelle rares les choses subtiles ; et parce que dans les corps rares la forme prédomine le plus sur la matière, il s'ensuit que le mot de subtilité a été transféré aux corps qui sont le plus parfaitement soumis à la forme et qui sont perfectionnés par elle de la manière la plus complète. C'est ainsi que nous disons que la subtilité existe dans le soleil et la lune et dans les autres corps de cette nature ; comme on peut appeler subtil l'or et tous les autres corps semblables, quand ils atteignent de la manière la plus parfaite leur être et la vertu de leur espèce. Et parce que les choses incorporelles n'ont ni quantité, ni matière, le mot de subtilité leur est appliqué par métaphore non seulement en raison de leur substance, mais encore en raison de leur vertu. Car, comme on appelle subtil ce qui a la vertu de pénétrer, parce qu'il parvient jusqu'aux entrailles de la chose ; de même on dit que l'entendement est subtil, parce qu'il arrive à voir les principes intrinsèques et les propriétés naturelles latentes des choses. Pareillement on dit que quelqu'un a la vue subtile, parce qu'il peut percevoir jusqu'au moindre objet ; et il en est de même des autres sens.

D'après cela divers auteurs ont attribué de différentes manières la subtilité aux corps glorieux. En effet, il y a des hérétiques, comme le rapporte saint Augustin (De civ. Dei, liv. 13, chap. 22), qui leur ont attribué la subtilité de la même manière qu'on dit que les substances spirituelles sont subtiles, et qui ont prétendu que dans la résurrection le corps se changera en esprit, et que c'est pour ce motif que l'Apôtre appelle spirituels les corps ressuscités (1 Cor. chap. 15). Mais cela ne peut se soutenir :

1. Parce que le corps ne peut se changer en esprit puisqu'ils n'ont pas la même matière ; ce que Boëce prouve aussi dans son livre des deux natures (aliquant. à med.) ;
2. Parce que si cela était possible, le corps étant changé en esprit, ce ne serait pas l'homme, qui est naturellement composé d'une âme et d'un corps, qui ressusciterait ;

3. Parce que si l'Apôtre avait eu cette pensée, comme il appelle spirituels les corps, pour la même raison il appellerait animaux les corps qui ont été changés en âme ; ce qui est évidemment faux.

D'où certains hérétiques ont dit que le corps subsistera dans la résurrection, mais qu'il sera subtil par manière de raréfaction, de telle sorte que les corps humains seront aériens dans la résurrection ou semblables au vent[1], comme le raconte saint Grégoire (Moral. liv. 14, chap. 29). Mais cela n'est pas non plus soutenable, parce qu'après sa résurrection le Seigneur a eu un corps palpable, comme on le voit (Luc, chap. 24), quoiqu'il dût être éminemment subtil. Et en outre le corps humain ressuscitera avec ses chairs et ses os, comme le corps du Christ, qui disait (Luc, 24, 39) : Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai, et nous pouvons répéter avec Job (19, 26) : Je verrai dans ma chair Dieu et mon Sauveur. Or, la nature de la chair et des os n'est pas compatible avec cette raréfaction.

C'est pourquoi il faut assigner aux corps glorieux une autre espèce de subtilité de telle sorte qu'on appelle subtils à cause de leur perfection absolue. Il y en a qui leur attribuent cette perfection en raison de la cinquième essence qui dominera alors en eux principalement ; ce qui est impossible :

1. Parce que rien de la cinquième essence ne peut entrer dans la composition d'un corps, comme nous l'avons prouvé (Sent. liv. 2, dist. 12, quest. 1, art. 1) ;
2. Parce qu'en supposant qu'elle entre dans la composition du corps humain, on ne pourrait concevoir qu'elle dominât alors plus que maintenant sur la nature élémentaire, à moins que les corps humains, sous le rapport de la quantité, ne tinssent davantage à la nature céleste, et dans ce cas ils n'auraient pas la même taille, à moins qu'on ne retranchât quelque chose de la matière élémentaire[2] ou que la nature élémentaire ne revêtît les propriétés de la nature céleste par suite de son empire sur le corps et qu'alors la vertu naturelle ne devînt la cause de la propriété glorieuse ; ce qui paraît absurde.

C'est pour ce motif que d'autres disent que cette perfection qui fait dire que les corps humains sont subtils proviendra de l'empire de l'âme glorifiée sur le corps dont elle est la forme ; c'est en raison de cet empire qu'on dit que le corps glorieux est spirituel, parce qu'il est absolument soumis à l'esprit. Or, la soumission première par laquelle le corps est soumis à l'âme a pour but de le faire participer à son être spécifique, comme la matière à la forme ; et il lui est ensuite soumis pour les autres opérations de l'âme, selon que l'âme est son principe moteur. C'est pourquoi la première raison de la spiritualité du corps vient de la subtilité et ensuite de l'agilité et des autres propriétés des corps glorieux. C'est pour cela qu'en parlant de la subtilité l'Apôtre a dit un mot de la subtilité, d'après l'explication des Pères. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Mor. liv. 14, chap. 29) que le corps glorieux est appelé subtil par l'effet de la puissance spirituelle. — Ainsi est évidente la solution des objections qui reposent sur la subtilité provenant de la raréfaction. [Q84-1] ;

Article 2 : En raison de cette subtilité est-il convenable qu'un corps glorieux soit dans un même lieu avec un autre corps qui n'est pas glorieux ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'en raison de cette subtilité il convienne à un corps d'exister simultanément dans le même lieu avec un autre corps qui ne serait pas glorieux. Car, comme le dit saint Paul (Phil. 3, 21) : Il transformera notre corps vil et abject afin de le rendre conforme à son corps glorieux. Or, le corps

1 Cette erreur fut celle du patriarche Eutychius que nous avons déjà rapportée d'après saint Grégoire. †

2 Ce qui répugne à l'intégrité des corps ressuscités. †

du Christ a pu exister simultanément avec un autre corps dans un même lieu, ce qui est évident, puisqu'après sa résurrection il est entré près de ses disciples, les portes étant fermées, comme il est dit (Jean, chap. 20). Les corps glorieux pourront donc aussi, en raison de leur subtilité, exister dans un même lieu avec d'autres corps qui ne seraient pas glorieux.

Réponse à l'objection N°1 :

Le corps du Christ n'a pas dû à sa subtilité de pouvoir exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu, mais cela s'est fait par la vertu de la divinité après sa résurrection, comme sa naissance. D'où saint Grégoire dit (hom. 26 in Evang. à princ.) : Le même corps est venu à ses disciples les portes fermées, qui aux yeux humains est venu du sein fermé de la vierge à sa naissance. Il n'est donc pas nécessaire que cette propriété convienne aux corps glorieux en raison de leur subtilité.

Objection N°2.

Les corps glorieux seront plus nobles que tous les autres. Or, maintenant il y en a qui, en raison de leur noblesse, peuvent exister simultanément avec d'autres corps, tels que les rayons solaires. Donc à plus forte raison, cette propriété conviendra aux corps glorieux.

Réponse à l'objection N°2 :

La lumière n'est pas un corps, comme nous l'avons dit (liv. 2, dist. 13, quest. 1, art. 3, et 1a pars, quest. 67, art. 2). L'objection part donc de principes faux.

Objection N°3.

Le corps céleste ne peut être divisé, du moins quant à la substance des sphères. D'où il est dit (Job, 37, 18) que les cieux ont été affermis comme avec l'airain le plus solide. Si donc un corps ne peut exister simultanément avec un autre corps dans un même lie en raison de sa subtilité, il ne pourra jamais s'élever jusqu'au ciel empyrée ; ce qui est erroné.

Réponse à l'objection N°3 :

Le corps glorieux passera à travers les sphères des cieux[1] sans qu'elles se rompent, non par la force de sa subtilité, mais par l'effet de la puissance divine qui viendra en aide aux élus pour toutes choses selon leur volonté.

Objection N°4.

Un corps qui ne peut exister simultanément avec un autre corps, peut être empêché dans son mouvement par l'obstacle qu'on lui présente ou bien être enfermé. Or, cela ne pourra arriver aux corps glorieux. Ils peuvent donc exister simultanément dans le même lieu avec d'autres corps.

Réponse à l'objection N°4 :

Par là même que Dieu assistera les bienheureux à volonté pour toutes les choses qu'ils voudront, il s'ensuit qu'ils ne pourront pas être enfermés ou incarcérés.

Objection N°5.

Ce que le point est au point, la ligne l'est à la ligne, la surface à la surface et le corps au corps. Or, deux points peuvent exister simultanément, comme on le voit quand deux lignes se touchent, et il en est de même de deux lignes dans le contact de deux surfaces et de deux surfaces dans le contact de deux corps ; parce que les choses contiguës sont celles dont les extrêmes existent simultanément, comme on le voit (Phys. liv. 6, in princ. lib.). Il n'est donc pas contraire à la nature d'un corps de pouvoir exister simultanément dans le même lieu dans un autre corps. Et comme le corps glorieux aura toute

1 On supposait les divers cieux enchaînés dans des sphères solides, d'après le système de Ptolémée. †

la noblesse compatible avec la nature du corps, il s'ensuit que le corps glorieux, en raison de sa subtilité, aura le pouvoir d'exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme le dit Aristote (Phys. liv. 4, text. 9 et 47) : Le lieu ne convient pas au point ; par conséquent si on dit qu'il est dans un lieu ce n'est que par accident ; parce que le corps dont il est le terme y est lui-même. Comme la totalité du lieu répond à la totalité du corps ; de même le terme du lieu répond aux termes du corps. Mais il arrive qu'un même terme existe dans deux lieux, comme il arrive que deux lignes se terminent à un même point. C'est pour cela que quoique deux corps ne puissent exister que dans deux lieux différents, cependant le même terme de deux lieux répond aux deux termes de deux corps ; et c'est ce qui fait dire que les extrémités de deux corps qui se touchent existent ensemble.

Mais c'est le contraire. Boëce dit (liv. De trin.) : La variété des accidents produit la différence numérique . En effet trois hommes ne diffèrent ni par le genre, ni par l'espèce, mais par leurs accidents. Car si nous séparons d'eux absolument tous les accidents, ils occupent néanmoins tous un lieu différent que nous ne pouvons d'aucune manière supposer unique. Par conséquent si l'on suppose que deux corps existent dans un même lieu, il n'y en aura qu'un seul numériquement.

Les corps glorieux auront plus de rapports de convenance avec le lieu que les esprits des anges. Or, les esprits des anges, comme quelques-uns le disent, ne pourraient être distingués numériquement, s'ils n'existaient dans des lieux différents. Et c'est pour cela qu'ils supposent qu'il est nécessaire qu'ils existent dans un lieu et qu'ils n'ont pu être créés avant le monde. Donc à plus forte raison doivent-ils dire que deux corps quels qu'ils soient ne peuvent exister simultanément dans un même lieu.

Conclusion.

Puisqu'il est de l'essence du corps composé de matière et de forme d'être sensible et de remplir un lieu, il ne peut convenir d'aucune manière au corps glorieux de pouvoir en raison de sa subtilité exister simultanément avec des corps non glorieux, si ce n'est en vertu de l'opération divine, pour la perfection de la gloire.

Il faut répondre qu'on ne peut pas dire que le corps glorieux en raison de sa subtilité ait le pouvoir d'exister avec un autre corps dans le même lieu, à moins que la subtilité ne lui enlève ce qui l'empêche maintenant d'exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu. Or, il y en a qui disent que ce qui l'en empêche dans cet état, c'est sa corpulence qui lui fait remplir le lieu, et que cette corpulence sera détruite en lieu par la subtilité. Mais cette opinion ne peut se soutenir pour deux motifs.

1. Parce que la corpulence que la subtilité enlève est un défaut ; car c'est un dérèglement de la matière qui n'est pas parfaitement contenue sous sa forme. En effet tout ce qui appartient à l'intégrité du corps ressuscitera en lui aussi bien du côté de la forme que du côté de la matière. Or, la propriété qu'a le corps de remplir un lieu, il la possède parce qu'elle appartient à l'intégrité de sa nature et non en raison d'une imperfection naturelle. Car puisque le plein est opposé au vide, une chose ne remplit pas un lieu du moment que quand on l'y place, le lieu n'en reste pas moins vide. Aristote définit d'ailleurs le vide (Phys. liv. 4, text. 57 et 58) un lieu qui n'est pas rempli par un corps sensible. Et on dit qu'un corps est sensible en raison de sa matière, et de sa forme, et des accidents naturels qui appartiennent tous à l'intégrité de sa nature. Il est aussi constant que le corps glorieux sera sensible au tact, comme on le voit par le corps du Seigneur (Luc, chap. 24). Car il ne manquera ni de la matière, ni de la forme, ni des accidents naturels comme le chaud et le froid, etc. D'où il est évident que

le corps glorieux, malgré sa subtilité, remplira le lieu. Car il semble insensé de dire que le lieu où sera un corps glorieux sera vide.

2. Leur raisonnement ne vaut rien ; parce que empêcher la coexistence d'un corps dans un même lieu, c'est plus que de remplir ce lieu. Car si nous supposons que les dimensions existent séparées sans la matière, elles ne remplissent pas le lieu. Ainsi il y en a qui en admettant le vide ont dit que c'était le lieu où ces dimensions existent sans un corps sensible. Cependant ces dimensions ne peuvent exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu, comme le prouve Aristote (Phys. liv. 4, text. 8 et 76, et Met. liv. 3, text. 27) où il trouve répugnant que le corps mathématique, qui n'est rien quatre chose que les dimensions séparées, existe simultanément avec un autre corps naturel sensible. Par conséquent, en supposant que la subtilité du corps glorieux lui enlève la propriété de remplir le lieu, il ne s'ensuivrait pas cependant qu'il pût exister pour cela avec un autre corps dans un même lieu ; parce qu'en enlevant ce qui est moins on n'enlève pas pour cela ce qui est plus.

Il faut donc dire que ce qui empêche notre corps maintenant d'exister simultanément avec un autre corps dans le même lieu ne pourra d'aucune manière être séparé de lui par la subtilité. Car rien ne peut empêcher un corps d'être placé simultanément dans le même lieu avec un autre, sinon ce qui requiert en lui une diversité de situation. Car il n'y a que ce qui est cause de la diversité qui empêche l'identité. Or, aucune qualité du corps ne requiert cette distinction de situation ; parce qu'on ne doit pas au corps une situation en raison de sa qualité. Par conséquent si l'on enlève au corps sensible la propriété d'être chaud et froid, grave ou léger, la nécessité de cette distinction subsiste néanmoins en lui, comme on le voit d'après Aristote (Phys. liv. 4) et comme cela est évident de soi-même. Pareillement la matière ne peut pas être cause de la nécessité de cette distinction ; parce que la situation n'arrive à la matière que par l'intermédiaire de la quantité commensurable. Sa forme n'a également une situation qu'autant qu'elle la tient de la matière. Il faut donc que la nécessité de la distinction des deux corpos dans la situation résulte de la quantité commensurable, à laquelle la situation convient par elle-même. Car elle entre dans sa définition, puisque la quantité commensurable est la quantité ayant une situation. D'où il soit qu'en écartant toutes les autres propriétés qui sont dans la chose, la nécessité de cette distinction se trouve dans la quantité commensurable seule. Car si on prend une ligne séparée, il faut, s'il y a deux lignes, ou deux parties de la même ligne, qu'elles soient distinctes dans la situation ; autrement une ligne ajoutée à une autre ligne ne la rendrait pas plus grande, ce qui est contraire aux conceptions communes de l'esprit[1]. Et il en est de même des surfaces et des corps mathématiques. Et parce que la situation est due à la matière, selon qu'elle est soumise à la dimension, cette nécessité découle de là sur la matière qui occupe une situation, et comme il n'est pas possible que deux lignes ou deux parties d'une ligne existent sans être distinctes selon la situation, de même il est impossible qu'il y ait deux matières ou deux parties de la matière sans qu'il y ait une distinction de situation. Et parce que la distinction de la matière est le principe de la distinction des individus, il en résulte ce que dit Boëce (liv. De Trin, circ. princ.), c'est que nous ne pouvons d'aucune manière nous figurer que deux corps soient dans un même lieu ; de telle sorte que la distinction des individus requiert au moins cette diversité d'accidents. Comme la subtilité n'enlève pas au corps glorieux ses dimensions, il s'ensuit qu'il ne lui enlève d'aucune manière cette nécessité de distinction de situation par rapport à un autre corps. C'est pourquoi le corps glorieux n'aura pas, en raison de sa subtilité, le pouvoir d'exister simultanément avec un autre corps, mais il le pourra par l'effet de l'opération divine[2]. Ainsi comme le corps de saint Pierre n'a pas dû à une de ses propriétés naturelles de guérir les malades par son

1 Par conceptions communes saint Thomas entend les vérités-principes qui sont admises de tout le monde et qui sont exprimées par les axiomes. †

2 Saint Thomas ne nie pas la possibilité de la chose, seulement il prétend qu'elle ne peut avoir lieu que par un miracle. Il soutient la même doctrine (quodlib. 1, art. 21 et 3a pars, quest. 54, art. 1 ad 1), et son sentiment est celui de Durand (Sent. 4, dist. 44, quest. 5), de Rich (in Sent. 4, dist. 49, quest. 5). †

ombre, mais que cela se faisait par la puissance divine pour l'édification de la foi ; de même la puissance divine fera que le corps glorieux puisse exister simultanément avec un autre corps pour la perfection de la gloire.

Article 3 : Peut-il se faire par miracle que deux corps existent dans un même lieu ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'il ne puisse se faire par miracle que deux corps existent dans le même lieu. Car il ne peut se faire par miracle que deux corps soient tout à la fois deux et un ; parce que ce serait faire que les contradictoires existent simultanément. Or, si on supposait que deux corps existent ensemble, il s'ensuivrait que ces deux corps n'en feraient qu'un. Il n'est donc pas possible que cela se fasse par miracle. Voici la preuve de la mineure. Soient deux corps dans un même lieu, dont l'un serait désigné par *A* et l'autre par *B*. Ou les dimensions de *A* seront les mêmes que les dimensions du lieu, ou elles seront différentes. Si elles sont différentes, elles seront donc des dimensions séparées, ce que l'on peut supposer, parce que les dimensions qui existent entre les limites d'un lieu ne sont pas dans un sujet autant qu'elles existent dans un corps qui y est placé. Si elles sont les mêmes, pour la même raison les dimensions de *B* seront les mêmes que les dimensions du lieu. Et comme toutes les choses qui sont les mêmes à l'égard d'une seule et même troisième sont les mêmes entre elles, il s'ensuivra que les dimensions de *A* et de *B* seront les mêmes. Et comme deux corps ne peuvent pas plus avoir les dimensions que la même blancheur, il en résultera que *A* et *B* qui faisaient deux corps n'en seront plus qu'un, et que par conséquent ils seront tout à la fois un et deux.

Réponse à l'objection N°1 :

Cet argument est sophistique parce qu'il part de la supposition d'une chose fausse, ou qu'il fait une pétition de principe. Car ce raisonnement suppose qu'entre les deux surfaces opposées d'un lieu il y a une dimension propre au lieu à laquelle devait être unie la dimension du corps qui vient occuper ce lieu. D'où il suivrait que les dimensions des deux corps placés dans un lieu ne feraient qu'une dimension, puisqu'ils ne feraient l'un et l'autre qu'une même chose avec la dimension du lieu. Mais cette supposition est fausse ; parce que d'après cela toutes les fois qu'un corps se trouverait dans un lieu nouveau, il faudrait qu'il se fit une modification dans les dimensions du lieu ou de l'objet localisé. Car il ne peut se faire que deux choses n'en fassent qu'une, à moins que l'une des deux ne se modifie. Mais si, comme cela est véritablement, le lieu ne doit pas avoir d'autres dimensions que celles de l'objet qui l'occupe, il est évident que cette raison ne prouve rien et qu'elle est une pétition de principe. Car on dit seulement par là que les dimensions de l'objet localisé sont les mêmes que celle du lieu, et que ces limites sont déterminées par leur propre mesure comme elles le seraient par leurs propres dimensions, si elles en avaient ; et par conséquent dire que les dimensions des deux corps sont les dimensions d'un même lieu c'est comme si l'on disait que deux corps existent dans un même lieu ; ce qui est la thèse principale.

Objection N°2.

On ne peut pas faire par miracle quelque chose qui soit contraire aux conceptions générales de l'esprit. Par exemple, on ne peut pas faire que la partie ne soit pas moindre que le tout, parce que les choses contraires aux conceptions communes impliquent directement une contradiction. On ne peut pas non plus faire quelque chose qui soit contraire aux conclusions géométriques qui sont

infailliblement déduites des principes, comme, par exemple, que les trois angles d'un triangle ne vaille pas deux angles droits. On ne peut pas non plus faire dans une ligne quelque chose qui soit contraire à la définition de la ligne ; parce que séparer la définition de l'objet défini, c'est établir deux choses contradictoires. Or, l'existence de deux corps dans un même lieu est contraire aux principes généraux de l'esprit, aux conclusions de la géométrie et à la définition de la ligne. On ne peut donc pas faire cela par miracle. Voici la preuve de la mineure. Une conclusion de géométrie, c'est que deux cercles ne se touchent que par un point. Or, si deux corps circulaires étaient dans le même lieu, deux cercles pris en eux se toucheraient dans toute leur étendue. Il est aussi contraire à la définition de la ligne que d'un point à un autre il y ait plus d'une ligne droite ; ce qui arriverait si deux corps existaient dans un même lieu, parce qu'entre deux points désignés sur les différentes surfaces du lieu il y aurait les deux lignes droites des deux corps qui s'y trouveraient placés.

Réponse à l'objection N°2 :

En supposant que deux corps existent simultanément dans un même lieu par miracle, il n'en résulte rien de contraire aux principes généraux[1] de l'esprit, ni à la définition de la ligne, ni à des conséquences géométriques ; parce que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la quantité commensurable diffère de tous les accidents en ce qu'elle a une raison spéciale d'individualisation et de distinction qui résulte de la situation des parties, indépendamment de la raison d'individualisation et de distinction qui est commune avec tous les autres accidents et qui résulte de la matière qui lui sert de sujet. Par conséquent on peut donc concevoir une ligne différente d'une autre, soit parce qu'elle existe dans un autre sujet[2] ; soit parce qu'elle est distante d'une autre par la situation, ce qui se rapporte à la ligne mathématique qui se conçoit indépendamment de la matière. Si donc on éloigne la matière, les lignes ne peuvent plus être distinctes que par la diversité de situation, et il en est de même pour les points, les surfaces ou toute autre dimension. C'est dans ce sens que la géométrie ne peut supposer qu'une ligne soit ajoutée à une autre, comme distincte d'elle, à moins qu'elle n'en soit distincte pour la situation. Mais si l'on suppose la distinction du sujet sans celle de la situation par un miracle divin, on conçoit que les lignes soient diverses, sans être distantes par la situation, à cause de la diversité du sujet. Il en est de même pour les points. Ainsi des lignes diverses prises dans deux corps qui occupent un même lieu vont de points différents à d'autres points qui sont aussi différents en entendant par là non le point marqué dans le lieu mais le point marqué dans le corps localisé lui-même, parce que la ligne n'est tirée que du point qui est son terme. De même deux cercles pris dans deux corps sphériques qui existent dans le même lieu sont deux, non à cause de la diversité de situation (autrement ils ne pourraient se toucher dans toutes leurs parties), mais ils sont deux en raison de la diversité du sujet, et c'est pour cela qu'en se touchant totalement ils restent encore deux ; comme un cercle pris dans un corps localisé sphérique touche totalement un autre cercle pris dans le corps qui le localise.

Objection N°3.

Il semble qu'on ne puisse faire par miracle qu'un corps enfermé dans un autre corps ne soit pas dans un lieu ; parce qu'alors il aurait un lieu commun et non un lieu propre. Or, ce serait la conséquence de l'existence de deux corps dans un même lieu. Cela ne peut donc faire que par miracle. Voici la preuve de la mineure. Qu'il y ait dans un même lieu deux corps dont l'un soit plus grand que l'autre sous toutes les dimensions, le corps moindre sera enfermé dans le plus grand, et le lieu du corps le plus grand sera son lieu commun ; mais il n'aura pas de lieu propre, parce qu'il n'y aura pas de surface corporelle particulière qui le renferme ; ce qui est l'essence du lieu. Il n'aura donc pas de lieu propre.

1 C'est-à-dire aux axiomes universellement reçus. †

2 Cette considération se rapporte à la ligne matérielle. †

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu pourrait faire qu'un corps ne fût pas dans un lieu, et cependant dans cette hypothèse que l'on fait il ne s'ensuit pas que l'autre corps ne serait pas dans un lieu, parce que le corps le plus grand est le lieu du corps moindre en raison de la surface qui est déterminée par le contact des limites du corps moindre.

Objection N°4.

Le lieu répond proportionnellement à l'objet qui l'occupe. Or, il ne peut jamais se faire par miracle que le même corps existe simultanément en des lieux divers, sinon par une conversion, comme il arrive au sacrement de l'autel. On ne peut donc faire par miracle d'aucune manière que deux corps existent à la fois dans un même lieu.

Réponse à l'objection N°4 :

Il ne peut pas se faire par miracle que le même corps existe tout à la fois localement dans deux lieux[1], quoiqu'il puisse se faire miraculeusement que deux corps existent dans un même lieu. Car il répugne à l'individu d'être tout à la fois en plusieurs lieux, en raison de ce qu'il est un être indivis en soi ; puisqu'il s'ensuivrait qu'il serait distinct pour la situation. Au contraire, il lui répugne d'être avec un autre corps dans un même lieu, en raison de ce qu'il est un être séparé d'un autre. Or, l'essence de l'unité se consomme dans l'indivisibilité, comme on le voit (Met. liv. 5, text. 11), tandis que la séparation des autres choses est une des conséquences qui résultent de l'essence de l'unité. Ainsi il implique contradiction que le même corps existe localement tout à la fois en divers lieux, comme il implique contradiction que l'homme ne soit pas un être raisonnable ; mais il n'y a pas de contradiction que deux corps existent dans un même lieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article). C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. La B. Vierge a mis au monde miraculeusement son Fils. Or, dans cet enfantement merveilleux il a fallu que deux corps existassent simultanément dans un même lieu : car quand le corps de son enfant est sorti, il n'a pas brisé le sceau de sa pureté virginale. Il peut donc se faire miraculeusement que deux corps existent à la fois dans le même lieu.

On peut démontrer la même chose, parce que le Seigneur est entré près de ses disciples les portes étant fermées (Jean, chap. 20).

Conclusion.

Puisque Dieu comme cause première peut conserver une chose sans faire usage des causes secondes, on doit avouer qu'il peut se faire miraculeusement que deux corps existent simultanément dans un même lieu.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), il est nécessaire que deux corps existent en deux lieux parce que la diversité de la matière exige une distinction dans la situation. C'est pourquoi nous voyons que quand deux corps n'en font plus qu'un, l'être distinct de l'un et de l'autre est détruit, et ils acquièrent ensemble un être qui n'est plus distinct, comme on le voit pour les mélanges. Il ne peut donc pas se faire que deux corps restent deux et qu'ils restent cependant ensemble, à moins que l'un et l'autre ne conservent l'être distinct qu'ils avaient auparavant, selon qu'ils étaient l'un et l'autre un être indivis en soi et séparé des autres. Mais cet être distinct dépend des principes essentiels de la chose comme de ses causes prochaines, et il dépend de Dieu comme de sa cause première. Et parce que la cause première peut conserver l'être à une chose sans l'action des causes secondes, comme one le voit par la première proposition des

1 Car le corps du Christ n'existe pas localement à l'autel. †

Causes, il s'ensuit que par la puissance divine et par elle seule il peut se faire que l'accident existe sans le sujet, ainsi qu'on le voit au sacrement de l'autel, et il peut se faire que l'être d'un corps demeure distinct d'un autre corps, quoique sa matière ne soit distincte pour la situation de la matière d'un autre corps ; et par conséquent il peut se faire miraculeusement que deux corps existent simultanément dans un même lieu.

Article 4 : Un corps glorieux peut-il exister avec un autre corps glorieux dans un même lieu ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'un corps glorieux puisse exister avec un autre corps glorieux dans un même lieu. Car, où il y a une subtilité plus grande, il y a moins de résistance. Si donc un corps glorieux est plus subtil qu'un corps qui ne l'est pas, il résistera moins au corps glorieux ; et par conséquent, si un corps glorieux peut exister dans le même lieu avec un corps qui ne l'est pas, à plus forte raison avec un autre qui l'est.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement suppose qu'un corps glorieux pourra exister simultanément avec un autre corps dans un même lieu en raison de sa subtilité, ce qui est faux.

Objection N°2.

Comme le corps qui est glorieux sera plus subtil qu'un corps qui ne l'est pas, de même parmi les corps glorifiés, les uns seront plus subtils que d'autres. Si donc un corps glorieux peut exister simultanément avec un corps qui ne l'est pas, un corps glorieux plus subtil pour exister avec un corps qui l'est moins.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut faire la même réponse que pour la première.

Objection N°3.

Le corps du ciel est subtil, et il sera alors glorifié. Or, le corps glorieux d'un saint pourra exister simultanément avec le corps du ciel, parce que les saints pourront descendre vers la terre et monter à leur gré. Donc deux corps glorieux pourront exister ensemble.

Réponse à l'objection N°3 :

Le corps du ciel et les autres corps seront appelés glorieux équivoquement, en tant qu'ils participeront d'une certaine manière à la gloire, mais non dans le sens que les qualités des corps humains glorifiés leur conviendront.

Mais c'est le contraire. Les corps glorieux sont spirituels, c'est-à-dire semblables aux esprits sous un rapport. Or, deux esprits ne peuvent exister simultanément dans un même lieu, comme nous l'avons dit[1]. Deux corps glorieux ne pourront donc exister simultanément dans un même lieu.

De deux corps qui existent ensemble, l'un est pénétré par l'autre. Or, être pénétré par un autre corps c'est une chose dégradante, qui ne pourra point du tout exister dans les corps glorieux. Deux corps glorieux ne pourront donc pas exister ensemble.

1 (liv. 1, dist. 37, quest. 3, art. 3 et 1a pars, quest. 52, art. 3) †

Conclusion.

Quoique la puissance divine puisse faire que deux corps glorieux puissent exister dans un même lieu[1], comme on observera parmi les bienheureux l'ordre qui doit exister, il n'est pas convenable que cela se fasse, et cela n'aura pas lieu.

Il faut répondre qu'un corps glorieux, en raison de ce que lui est propre, n'a pas le pouvoir d'exister avec un autre corps glorieux dans un même lieu, comme il n'a pas le pouvoir d'exister simultanément avec un corps non glorieux. Mais la puissance divine pourrait faire que deux corps glorieux existassent ensemble en deux corps non glorieux, ainsi qu'un corps glorieux et un corps non glorieux. Toutefois il n'est pas convenable qu'un corps existe simultanément avec un autre corps glorieux, soit parce qu'on observera parmi eux l'ordre nécessaire qui demande une distinction ; soit parce qu'un corps glorieux ne s'opposera pas à l'autre. Et par conséquent deux corps glorieux n'existeront jamais ensemble.

Article 5 : La subtilité exclut-elle des corps glorieux la nécessité d'exister dans un lieu égal à lui ?

83

Objection N°1.

Il semble que la subtilité exclue du corps glorieux la nécessité d'exister dans un lieu égal à lui. Car les corps glorieux seront conformes au corps du Christ, comme on le voit (Phil. chap. 3). Or, le corps du Christ n'est pas astreint par cette nécessité d'être dans un lieu égal à lui. Ainsi il est contenu tout entier sous les petites comme sous les grandes parties d'une hostie consacrée. Il en sera donc aussi de même dans les corps glorieux.

Réponse à l'objection N°1 :

Le corps du Christ n'existe pas localement au sacrement de l'autel, comme nous l'avons dit[2].

Objection N°2.

Aristote prouve (Phys. liv. 4, text. 53 et 76) que deux corps n'existent pas dans un même lieu, parce qu'il s'ensuivrait que le plus grand occuperait le moins de place, attendu que ses différentes parties pourraient être dans la même partie du lieu. Car c'est la même chose que deux corps ou un nombre quelconque de corps existent dans un même lieu. Or, le corps glorieux existera dans un même lieu simultanément avec un autre corps, comme on le dit communément. Il pourra donc exister dans tout lieu, quelque petit qu'il soit.

Réponse à l'objection N°2 :

La preuve d'Aristote repose sur ce qu'une partie rentrerait dans l'autre sous le même rapport. Mais les parties d'un corps glorieux ne peuvent ainsi rentrer les unes dans les autres, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article). C'est pourquoi ce raisonnement n'est pas concluant.

Objection N°3.

Comme on voit le corps en raison de sa couleur, de même on le mesure avec le lieu en raison de sa quantité. Or, le corps glorieux sera tellement soumis à l'esprit, qu'il pourra être vu et n'être pas vu à son gré surtout par l'œil de celui qui n'est pas glorifié, comme cela s'est fait pour le Christ. Par

1 Car cela ne pourrait point du tout se faire en raison de leur propriété. †

2 (4, dist. 10, quest. 1, art. 1 ad 5, et 3a pars, quest. 77, art. 5) †

conséquent son étendue sera de même soumise à la volonté de l'esprit qui fera qu'il pourra être dans un lieu petit ou grand et avoir une quantité faible ou considérable à sa fantaisie.

Réponse à l'objection N°3 :

Un corps est vu en raison de l'impression qu'il a faite sur la vue, mais qu'il agisse ou qu'il n'agisse par sur la vue, il ne change point en lui-même. C'est pourquoi il ne répugne pas qu'il puisse être vu ou n'être pas vu à volonté[1]. Mais son existence dans un lieu n'est pas une action qui procède de lui en raison de sa quantité, comme l'action d'être vu en procède en raison de sa couleur. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Phys. liv. 4, text. 30) que tout ce qui est dans un lieu, est dans un lieu égal à lui. Or, le corps glorieux sera dans un lieu. Il sera donc dans un lieu égal à lui.

Les dimensions du lieu et de l'objet qui l'occupe sont les mêmes, comme le prouve Aristote (Phys. liv. 4, text. 76 et 77). Par conséquent si un lieu était plus grand que l'objet qui l'occupe, la même chose serait plus grande et plus petite qu'elle-même ; ce qui répugne.

Conclusion.

Le corps glorieux n'est point du tout exempté par sa subtilité d'être dans un lieu égal à lui, parce qu'il ne pourra jamais ni être plus rare, ni être plus dense.

Il faut répondre que le corps n'est comparé au lieu que par l'intermédiaire de ses dimensions propres, d'après lesquelles le corps localisé est circonscrit par le contact du corps qui le localise. Ainsi un corps ne peut être dans un lieu moindre que sa quantité, sinon parce que la quantité propre du corps est devenue de quelque façon moindre qu'elle-même, ce qui ne peut se concevoir que de deux manières :

1. D'après la variation de la quantité par rapport à la même matière, de telle sorte que la matière qui existait d'abord sous une grande quantité, subsiste ensuite sous une quantité faible. C'est ce qu'ont supposé quelques auteurs dans les corps glorieux, en disant que la quantité leur obéit à volonté, de manière que quand ils le veulent ils ont une quantité grande ou petite. Mais cela est impossible, parce qu'aucun mouvement qui existe selon ce qu'il y a d'intrinsèque dans une chose, ne peut avoir lieu sans la passivité qui altère la substance. C'est pour cela que dans les corps incorruptibles, c'est-à-dire dans les corps célestes, il n'y a que le mouvement local qui ne se rapporte pas à quelque chose d'intrinsèque. D'où il est évident que le changement de quantité à l'égard de la matière répugnerait à l'impassibilité du corps glorieux et à son incorruptibilité. Il en résulterait en outre que le corps glorieux serait tantôt plus rare et tantôt plus dense ; car puisqu'on ne peut rien retrancher à sa matière, la même matière serait tantôt sous d'étroites dimensions et tantôt sous de plus grandes ; et par conséquent il serait plus rare et plus dense ; ce qui ne peut pas être.
2. On peut concevoir que la quantité du corps glorieux devienne moindre qu'elle-même par un changement de situation, de telle sorte, par exemple, que les parties du corps glorieux rentrent les unes dans les autres, et qu'ils se réduisent ainsi à la quantité la plus faible. C'est ce qu'ont supposé quelques auteurs en disant qu'en raison de sa subtilité, le corps glorieux aura le pouvoir d'exister simultanément dans un même lieu avec un autre corps non glorieux, et que de même une partie peut exister dans une autre, au point qu'un corps glorieux puisse entrer tout entier dans le moindre pore d'un autre corps. Et c'est ainsi qu'ils veulent que le corps du Christ soit sorti du sein virginal de sa mère, et qu'il soit entré près de ses disciples, les portes étant fermées. Mais cela ne peut pas être ; soit parce que le corps glorieux n'aura pas le pouvoir d'exister simultanément avec un autre corps, en raison de sa

1 Voyez ce que saint Thomas a déjà dit à ce sujet (3a pars, quest. 55, art. 4). †

subtilité ; soit parce que quand même il aurait la faculté d'exister simultanément avec un autre corps, ce ne serait pas avec un autre corps glorieux, selon l'opinion d'un grand nombre ; soit parce que cela répugnerait à la disposition droite du corps humain qui requiert une situation déterminée et une distance entre les parties. Cela ne se fera donc jamais par miracle. C'est pour cela qu'il faut dire qu'un corps glorieux existera toujours dans un lieu égal à lui.

Article 6 : Les corps glorieux est-il impalpable en raison de sa subtilité ?

83

Objection N°1.

Il semble qu'un corps glorieux soit impalpable en raison de sa subtilité. Car saint Grégoire dit (hom. 25 in Evang.) : que ce qui se palpe est nécessairement corruptible. Or, le corps glorieux sera incorruptible. Il sera donc impalpable.

Réponse à l'objection N°1 :

L'incorruptibilité du corps glorieux ne vient pas de la nature des choses qui le composent, d'après laquelle tout ce qui se palpe est nécessairement corruptible, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article). C'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Objection N°2.

Tout ce qui se palpe résiste à celui qui le palpe. Or, ce qui peut exister simultanément avec un autre ne lui résiste pas. Par conséquent puisqu'un corps glorieux peut exister simultanément avec un autre corps, il ne sera pas palpable.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoiqu'il puisse se faire d'une certaine manière qu'un corps glorieux existe dans un même lieu avec un autre corps ; néanmoins le corps glorieux a en son pouvoir de résister à celui qui le touche, quand il veut, et par conséquent il peut être palpé.

Objection N°3.

Tout corps palpable est tangible. Or, tout corps tangible a des qualités tangibles qui surpassent celles de du corps qui le touche. Par conséquent puisque les qualités tangibles ne sont pas excessives, mais qu'elles sont ramenées dans les corps glorieux à l'égalité la plus parfaite, il semble qu'ils ne soient pas palpables.

Réponse à l'objection N°3 :

Les qualités tangibles dans les corps glorieux ne sont pas réduites au milieu de la chose qui consiste dans une égale distance de ses extrêmes, mais à un milieu proportionnel selon que ce milieu est ce qui convient le mieux au tempérament de l'homme dans chacune de ses parties. C'est pourquoi le contact de ces corps sera très agréable ; parce qu'une puissance se délecte toujours dans ce qui lui convient et s'attriste de tout excès.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur est ressuscité avec un corps glorieux et cependant il a eu un corps palpable, comme on le voit (Luc, 24, 39) : Palpez et voyez qu'un esprit n'a ni chair ni os. Les corps glorieux seront donc aussi palpables.

Telle fut l'hérésie d'Eutychius, évêque de Constantinople, qui prétendait, comme le dit saint Grégoire (Mor. liv. 14, chap. 29), que notre corps sera impalpable dans la gloire de la résurrection.

Conclusion.

Puisque le Seigneur après sa résurrection dans un corps glorieux a eu un corps palpable, il s'ensuit que les corps glorieux seront palpables selon leur nature.

Il faut répondre que tout corps palpable est tangible, mais non réciproquement. Car tout le corps est tangible par là même qu'il a des qualités par lesquelles il peut naturellement agir sur le sens du tact ; ainsi l'air, le feu et les autres choses semblables sont des corps tangibles. Mais ce qui est palpable a en outre la propriété de résister à ce qui le touche. Ainsi l'air qui ne résiste jamais à ce qui le traverse, mais qui est très facile à diviser, est tangible, mais il n'est pas palpable. Par conséquent il est donc évident qu'on appelle palpable un corps glorieux pour deux motifs, en raison de ses qualités tangibles et en raison de ce qu'il résiste à ce qui le touche, de manière qu'on ne le traverse pas. Et parce que les qualités tangibles sont le chaud et le froid et les autres choses semblables qui ne se trouvent que dans des corps graves et légers qui ont de la contrariété entre eux et qui sont par là même corruptibles, il s'ensuit que les corps célestes qui sont incorruptibles par leur nature sont sensibles à la vue, mais qu'ils ne sont ni tangibles, ni palpables. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (loc. cit. in arg. 2) : que tout ce qui se palpe doit nécessairement se corrompre. Un corps glorieux a donc par sa nature les qualités qui sont de nature à agir sur le tact ; mais parce qu'il est absolument soumis à l'esprit, il est en son pouvoir d'agir au moyen de ces qualités ou de ne pas agir sur le tact. De même il lui convient selon sa nature de résister à tout autre corps qui passe, de telle sorte qu'il ne puisse pas exister simultanément avec lui dans un même lieu. Mais par miracle la puissance divine peut faire à sa volonté qu'il soit avec un autre corps dans un même lieu, et que par conséquent il n'offre pas de résistance à ce qui le traverse. Ainsi le corps glorieux est palpable d'après sa nature, mais il peut par une vertu surnaturelle se rendre impalpable à un corps non glorieux, quand il le veut. C'est pourquoi saint Grégoire dit (loc. cit.) que le Seigneur donna à palper sa chair, qu'il avait introduite, les portes fermées, pour montrer parfaitement que son corps avait la même nature, mais qu'il avait une autre gloire.

83

QUESTION 84 : DE L'AGILITÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX

Question 84 : De l'agilité des corps des bienheureux.....332
Article 1 : Les corps glorieux doivent-ils être agiles ?.....332
Article 2 : Les saints ne font-ils jamais usage de leur agilité pour se mouvoir ?.....334
Article 3 : Les saints se meuvent-ils instantanément ?.....336

Nous devons ensuite nous occuper de l'agilité des corps des bienheureux après la résurrection.

À ce sujet trois questions se présentent :

1. Les corps glorieux doivent-ils être agiles ? (L'agilité est cette disposition du corps qui le rend parfaitement soumis à l'âme par rapport à tous les mouvements qu'elle veut lui imprimer, de telle sorte qu'il va partout où elle veut sans lui faire le moindre obstacle.)
2. Pourront-ils se mouvoir ?
3. Le feront-ils simultanément ?

Article 1 : Les corps glorieux doivent-ils être agiles ?

84

Objection N°1.

Il semble que les corps glorieux ne doivent pas être agiles. Car ce qui est agile de soi n'a pas besoin de quelque chose qui le porte au mouvement. Or, après la résurrection les corps glorifiés seront portés sur les nues par les anges pour aller dans l'air au-devant du Christ, comme le dit la glose (interl. et ord. in 1 Thess., chap. 4). Les corps glorieux ne seront donc pas agiles.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que les anges porteront les corps glorieux dans les nues, non comme s'ils en avaient besoin, mais pour marquer le respect que les anges et toutes les créatures leur témoigneront.

Objection N°2.

On ne peut pas appeler agile un corps qui est mû avec travail et peine. Or, les corps glorieux seront mus de cette manière ; puisque leur moteur, c'est-à-dire l'âme, les meut dans un sens contraire à leur nature ; autrement ils seraient toujours mus dans le même sens. Ils ne seront donc pas agiles.

Réponse à l'objection N°2 :

Plus la vertu de l'âme qui meut le corps domine sur lui et moins il lui faut d'effort pour le mouvoir, même quand elle le meut contrairement à sa nature. Ainsi ceux qui ont une puissance motrice plus forte et qui ont à leur disposition un corps plus apte à obéir à l'esprit qui le meut, ont moins de peine à se mouvoir. Et parce qu'après la résurrection l'âme dominera parfaitement sur le corps, soit à cause de la perfection de sa propre puissance, soit à cause de l'aptitude du corps glorieux qui résultera de la gloire de l'âme qui rejaillira sur lui, les saints n'auront pas de peine à se mouvoir ; et par conséquent on pourra dire que leurs corps sont agiles.

Objection N°3.

Parmi toutes les opérations animales les sens sont la plus noble et ils sont avant le mouvement. Or, on n'assigne pas aux corps glorieux des propriétés qui les perfectionnent relativement à la sensation. On ne doit donc pas leur attribuer l'agilité qui les perfectionne à l'égard du mouvement.

Réponse à l'objection N°3 :

L'agilité rend le corps glorieux apte non seulement au mouvement local, mais encore à la sensibilité et à l'exécution de toutes les autres opérations de l'âme.

Objection N°4.

La nature donne aux différents animaux des instruments différemment disposés selon la diversité de leurs puissances : ainsi elle ne donne pas à un animal lent des instruments semblables à ceux qu'elle donne à un animal rapide. Or, Dieu agit avec plus d'ordre encore que la nature. Par conséquent puisque le corps glorieux a les membres disposés de la même manière que maintenant quant à la figure et à la quantité, il semble qu'il n'ait pas une autre agilité que celle qu'il a actuellement.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme la nature donne aux animaux plus actifs des instruments diversement disposés quant à la figure et à la quantité ; de même Dieu donnera aux corps des saints une autre disposition que celle qu'ils ont maintenant, non pour la figure et la quantité, mais par rapport à la propriété de la gloire qu'on appelle agilité.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 15, 13) : Ce qu'on met en terre est sans force et il en sortira plein de vigueur, c'est-à-dire, ajoute la glose, qu'il pourra se mouvoir et qu'il sera vivant. Or, la faculté de se mouvoir (mobilitas) ne peut exprimer que l'agilité à l'égard du mouvement. Les corps glorieux seront donc agiles.

La lenteur paraît surtout répugner à la spiritualité. Or, les corps glorieux seront éminemment spirituels, d'après saint Paul (1 Cor., chap. 15). Ils seront donc agiles.

Conclusion

Puisque le corps glorieux est absolument soumis à l'âme glorifiée, il sera agile comme elle pour être apte à lui obéir.

Il faut répondre que le corps glorieux sera absolument soumis à l'âme glorifiée, non seulement de telle sorte qu'il n'y ait rien en lui qui résiste à la volonté de l'esprit[1], mais encore de façon qu'il y ait en lui une perfection qui découle de l'âme glorifiée dans le corps et qui le rende apte à cette soumission. Cette perfection est appelée une des qualités (dos) du corps glorifié. Or, l'âme est unie au corps non seulement comme sa forme, mais encore comme son moteur, et il faut que le corps glorieux soit souverainement soumis à l'âme glorifiée de ces deux manières. Par conséquent comme par la subtilité il lui est totalement soumis selon qu'elle est la forme du corps qui lui donne son être spécifique ; de même par l'agilité il lui est soumis selon qu'elle est son moteur, de telle sorte qu'il soit apte à obéir à l'esprit pour tous les mouvements et toutes les actions de l'âme. — Il y en a qui attribuent la cause de cette agilité à la cinquième essence qui dominera alors dans les corps glorieux. Mais nous avons dit plusieurs fois (quest. 72, art.1, et quest. 83, art. 1, et Sent. 2, dist. 12, quest. 1, art. 1) que cela ne nous paraissait pas convenable. Il vaut donc mieux l'attribuer à l'âme dont la gloire rejaillit sur le corps. [Q85-1] ;

1 Parce que cela a existé aussi dans le corps d'Adam. †

Article 2 : Les saints ne font-ils jamais usage de leur agilité pour se mouvoir ?

84

Objection N°1.

Il semble que les saints ne feront jamais usage de leur agilité pour se mouvoir. Car d'après Aristote (Phys., liv. 3, text. 6 et 14) le mouvement est l'acte d'un être imparfait. Or, il n'y aura pas d'imperfection dans ces corps. Il n'y aura donc pas de mouvement.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mouvement local ne change rien de ce qui est intrinsèque à la chose, mais seulement ce qui existe en dehors d'elle, c'est-à-dire le lieu. Ainsi ce qui est mû d'un mouvement local est parfait quant à ce qui le constitue intrinsèquement, comme le dit Aristote (Phys., liv. 8, text. 59) quoiqu'il soit imparfait par rapport au lieu : parce que pendant qu'il est dans un lieu, il est en puissance à l'égard d'un autre ; car il ne peut pas être en acte dans plusieurs lieux à la fois, puisque c'est le propre de Dieu. Cette imperfection ne répugne pas à la perfection de la gloire, comme il ne lui répugne pas que la créature soit tirée du néant. C'est pourquoi ces défauts subsisteront dans les corps glorieux.

Objection N°2.

Tout mouvement est produit parce qu'on manque de quelque chose ; car tout ce qui se meut le fait en vue d'atteindre une fin. Or, les corps glorieux n'auront besoin de rien ; car, comme le dit saint Augustin (alius auctor, liv. De spir. et an., chap. 63, et in Manuali, chap. 33), il y aura là tout ce que vous voudrez et il n'y aura rien de ce que vous ne voudrez pas. Il ne sera donc jamais en mouvement.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit de deux manières que l'on a besoin de quelque chose ; on le dit absolument sous un rapport. On a besoin absolument de la chose sans laquelle on ne peut conserver son être ou sa perfection ; les corps glorieux n'auront pas besoin de se mouvoir sous ce rapport, parce que leur béatitude leur suffira pour toutes ces choses. On a besoin d'une chose sous un rapport quand on ne peut sans elle atteindre une certaine fin ou l'atteindre convenablement, ou de telle manière. Le mouvement existera dans les bienheureux en raison de ce besoin ; car ils ne pourront manifester en eux expérimentalement leur puissance motrice qu'en se mouvant ; et rien n'empêche que ce besoin n'existe dans les corps glorieux.

Objection N°3.

D'après Aristote (De cælo et mundo, liv. 2, text. 64 à 66) ce qui participe à la bonté divine sans mouvement y participe plus noblement que ce qui y participe avec mouvement. Or, un corps glorieux participe plus noblement à la bonté divine qu'un autre corps. Par conséquent, puisqu'il y a d'autres corps qui demeurent absolument sans mouvement, comme les corps célestes, il semble qu'à plus forte raison il en sera de même des corps humains.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison concluante si un corps glorieux ne pouvait sans se mouvoir participer à la bonté divine beaucoup plus parfaitement que les corps célestes ; ce qui est faux. Les corps glorieux ne seront donc pas mus pour qu'ils puissent participer parfaitement à la bonté divine[1], mais pour montrer la vertu de l'âme. Comme on ne pourrait démontrer la vertu des corps célestes par leur mouvement

1 Car ils doivent cet avantage à leur gloire. †

qu’autant qu’ils porteraient les corps inférieurs à s’engendrer et à se corrompre ; ce qui ne convient pas à cet état, il s’ensuit que cette raison n’est pas concluante.

Objection N°4.

Saint Augustin dit (quo loco non occurit) que l’âme affermie en Dieu affermira le corps par voie de conséquence. Or, l’âme sera tellement affermie en Dieu qu’elle ne sera mue par lui d’aucune manière. Il n’y aura donc pas de mouvement dans le corps provenant de l’âme.

Réponse à l’objection N°4 :

Le mouvement local ne diminue en rien la stabilité de l’âme qui est affermie en Dieu ; puisqu’il ne se rapporte pas à ce qu’il y a d’intrinsèque dans la chose, comme nous l’avons dit (Réponse N°1).

Objection N°5.

Plus le corps est noble et plus le lieu qui lui est dû doit être élevé. Ainsi le corps du Christ qui est le plus noble occupe le lieu le plus élevé, comme on le voit par ces paroles de l’Apôtre (Héb., 7, 26) : Excelsior cælis factus ; il est plus élevé que les cieux par le lieu et la dignité, ajoute la glose[1]. De même chaque corps glorieux aura pour la même raison le lieu qui lui convient selon la mesure de sa dignité. Or, la convenance du lieu est l’une des choses qui appartiennent à la gloire. Par conséquent puisqu’après la résurrection la gloire des saints ne variera jamais ni en plus, ni en moins, parce qu’ils seront absolument tous alors à leur terme, il semble que leurs corps ne s’éloigneront jamais du lieu qui leur aura été assigné, et qu’ainsi ils seront immobiles.

Réponse à l’objection N°5 :

Le lieu convenable assigné à chaque corps glorieux selon le degré de sa dignité appartient à la récompense accidentelle. Il n’est pas nécessaire toutefois que sa récompense soit moindre quand il est hors de son lieu ; parce que ce lieu n’appartient pas à la récompense selon ce qu’il contient en acte le corps qui y est placé[2], mais il lui appartient selon ce qu’il lui est dû en raison de ses mérites. La joie qu’il en a l’accompagne donc lorsqu’il est hors de ce lieu.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Is., 40, 31) : Ils courront sans se fatiguer, ils marcheront sans se lasser. Et ailleurs (Sag., 3, 7) : Ils seront comme des feux qui courent au travers des roseaux. Les corps glorieux auront donc un mouvement.

Conclusion

Comme le corps glorifié du Christ s’est mû dans son ascension, de même les corps glorieux seront mus par leur agilité, à leur gré.

Il faut répondre qu’il est nécessaire d’admettre que les corps glorieux se meuvent quelquefois, parce que le corps du Christ s’est mû dans son ascension et que les corps des saints qui ressusciteront de terre monteront de même vers le ciel empyrée ; mais après qu’ils seront montés au ciel il est vraisemblable qu’ils pourront encore se mouvoir à leur gré, pour faire ressortir la gloire de la sagesse divine en employant en acte ce qu’ils possèdent virtuellement, et pour réjouir leur vue par la beauté des créatures diverses dans lesquelles la sagesse de Dieu brillera avec éclat. Car les sens ne peuvent percevoir que les choses présentes, quoique les corps glorieux puissent percevoir les choses de plus loin que les autres. Toutefois le moment ne dérogera en rien à leur béatitude qui consiste dans la vision de Dieu qu’ils auront partout présent : comme saint Grégoire dit aussi des anges (hom. 34 in Evang.) qu’ils courent en Dieu partout où ils sont envoyés.

1 (interl. sup. illud Héb., chap. 1 : Ad dexteram majestatis) †

2 Puisqu’il n’influe en rien sur le corps glorieux et qu’il reçoit plutôt de lui sa splendeur. †

Article 3 : Les saints se meuvent-ils instantanément ?

84

Objection N°1.

Il semble que les saints se meuvent instantanément. Car saint Augustin dit (liv. ult. De civ. Dei, chap. ult.) que le corps sera partout où l'esprit le voudra. Or, le mouvement de la volonté d'après lequel l'esprit veut être quelque part est instantané. Le mouvement du corps le sera donc aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce qui manque de peu paraît ne manquer en rien[1], comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 56). C'est pourquoi nous disons que l'on fait immédiatement ce que l'on fait dans un temps court : et c'est dans ce sens que saint Augustin dit que le corps sera immédiatement partout où sera la volonté. — Ou bien il faut dire que la volonté ne sera jamais déréglée dans les bienheureux. Par conséquent ils ne voudront jamais que leur corps soit quelque part dans un instant où il ne peut pas y être ; et de la sorte à l'instant que la volonté indiquera le corps sera dans le lieu qu'elle aura déterminé.

Objection N°2.

Aristote prouve (Phys., liv. 4, text. 71) que le mouvement ne se fait pas dans le vide, parce qu'il faudrait que quelque chose fût mû instantanément. Car le vide ne résiste d'aucune manière au mobile, tandis que le plein résiste ; et il n'y aurait ainsi sous le rapport de la vitesse aucune proportion entre le mouvement qui se fait dans le vide et le mouvement qui se fait dans le plein ; puisque la proportion des mouvements quant à la rapidité existe selon la proportion de résistance qu'offre le milieu. Or, il faut que les vitesses de deux mouvements qui se font dans le temps soient proportionnelles, parce que tout temps est proportionnel au temps. Ainsi comme aucun espace plein ne peut résister à un corps glorieux qui peut exister avec un autre corps dans le même lieu, de quelque manière que cela se fasse, pas plus que le vide ne peut résister à un autre corps ; il s'ensuit que s'il se meut il le fera instantanément.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y en a qui ont contredit cette proposition qu'Aristote établit dans cet endroit, comme Averroès le rapporte lui-même, en disant qu'il n'est pas nécessaire que le rapport du mouvement entier avec le mouvement entier soit proportionné au rapport d'un milieu qui résiste avec un autre milieu résistant ; mais il faut que l'on établisse d'après la proportion des milieux qu'on traverse la proportion des ralentissements que subissent les mouvements par suite de la résistance du milieu. Car tout mouvement a un temps de vitesse et de lenteur déterminé d'après le triomphe du moteur sur le mobile, quand même le milieu n'offrirait pas de résistance. Car tout mouvement a un temps de vitesse et de lenteur déterminé d'après le triomphe du moteur sur le mobile, quand même le milieu n'offrirait pas de résistance. C'est ce qu'on voit évidemment dans les corps célestes où il ne se trouve rien qui s'oppose à leur mouvement et qui ne se meuvent cependant pas instantanément, mais dans un temps déterminé selon la proportion de la puissance du moteur sur le mobile. Par conséquent il est évident que quand même on supposerait qu'une chose se meut dans le vide, il ne faudrait pas qu'elle se mût instantanément, mais il faudrait que rien ne s'ajoutât au temps qui est dû au mouvement d'après la proportion susdite du moteur avec le mobile, parce que le mouvement n'est pas ralenti. — Mais cette réponse, comme l'observe Averroès (ibid.) provient de l'imagination fausse d'après laquelle on se figure que le ralentissement qui est produit par la résistance du milieu est une partie de mouvement ajoutée au mouvement naturel dont la quantité est selon la proportion

1 C'est l'axiome parum pro nihil reputatum. †

du moteur au mobile ; comme une ligne est ajoutée à une ligne. D'où il arrive dans les lignes que la proportion d'une ligne totale avec une ligne totale ne reste pas la même que la proportion que les lignes ajoutées avaient entre elles ; de manière que la proportion du mouvement total avec le mouvement total sensible n'est pas non plus la même que celle des retards qui proviennent de la résistance du milieu. Cette imagination est fausse à la vérité, parce que toute partie d'un mouvement a autant de vitesse que le mouvement total, tandis que toute partie de la ligne n'a pas autant de qualité commensurable que la ligne totale. D'où il résulte que la lenteur ou la vitesse ajoutée au mouvement réagit sur toutes ses parties, ce qui n'a pas lieu à l'égard des lignes ; et par conséquent la lenteur ajoutée au mouvement ne produit pas une autre partie du mouvement, comme il arrive que dans les lignes ce qu'on ajoute est une partie de la ligne entière. — C'est pourquoi pour comprendre la preuve d'Aristote, comme l'expose Averroès, il faut savoir que l'on doit prendre le tout pour une seule chose, c'est-à-dire la résistance du mobile à la puissance motrice, et la résistance du milieu par lequel le mouvement a lieu et celle de toute autre cause résistante, de telle sorte qu'on considère la quantité de retard du mouvement entier selon la proportion de la puissance motrice sur le mobile qui lui résiste de quelque manière, par soi ou par d'autres causes extrinsèques. Car il faut toujours que le mobile résiste d'une certaine manière au moteur ; puisque ce qui se meut et ce qui est mû, l'agent et le patient considérés comme tels sont contraires. Quelquefois il se trouve que le mobile résiste au moteur de lui-même ; soit parce qu'il a une puissance qui le porte vers un mouvement contraire, comme on le voit dans les mouvements violents ; soit du moins parce qu'il a un lieu contraire au lieu qui est dans l'intention du moteur. Telle est la résistance que les corps célestes opposent à leurs moteurs. D'autres fois le mobile ne résiste à la vertu du moteur qu'en raison d'une cause extrinsèque et non par lui-même comme on le voit évidemment dans le mouvement des corps graves et légers, parce que leur forme les porte à ce mouvement. Or, la forme est l'impression du générateur, ce qui est le moteur de la part des corps graves et légers. De la part de la matière il ne se trouve ni la résistance de la puissance qui passe vers un mouvement contraire, ni celle du lieu contraire ; parce que le lieu n'est dû à la matière qu'autant qu'elle est sous des dimensions et qu'elle est perfectionnée par la forme naturelle. Il ne peut donc y avoir résistance que de la part du milieu, et cette résistance est naturelle comme leur mouvement. D'autres fois il y a résistance des deux manières, comme on le voit dans les mouvements des animaux. Ainsi donc lorsque dans le mouvement il n'y a résistance que de la part du mobile, comme on le voit dans les corps célestes ; alors le temps du mouvement se mesure selon la proportion du moteur avec le mobile. Dans ce cas le raisonnement d'Aristote n'est pas concluant ; parce qu'en enlevant tout milieu leur mouvement demeure encore dans le temps. Mais dans ces mouvements où il n'y a résistance que de la part du milieu, la mesure du temps se prend uniquement de l'empêchement qui résulte du milieu. Par conséquent si le milieu était absolument enlevé, il ne resterait plus d'obstacle, et par suite le mouvement serait instantané ou il aurait lieu dans un temps égal dans un espace vide ou plein. Car en supposant qu'un corps se meuve en un temps dans un espace vide, ce temps se rapportera d'après une certaine proportion au temps dans lequel il se meut à travers un espace plein. Or, il est possible d'imaginer un autre corps dans la même proportion, plus subtil que le corps qui remplissait l'espace, et si ce corps vient à remplir un autre espace égal, il pourra se mouvoir dans cet espace plein dans un temps aussi court que le premier dans ce même espace vide ; parce qu'on retranche autant de la quantité du temps qu'on ajoute à la subtilité du milieu, et une chose offre d'autant moins de résistance qu'elle est plus subtile. Mais dans les autres mouvements dans lesquels il y a résistance de la part du mobile lui-même et du milieu, la quantité du temps doit s'apprécier d'après la proportion de la puissance motrice avec la résistance du mobile et du milieu tout à la fois. Par conséquent en supposant que le milieu soit totalement soustrait ou qu'il ne fasse plus obstacle, il ne s'ensuit pas que le mouvement soit instantané, mais que le temps du mouvement se mesure seulement d'après la résistance du mobile. Il ne répugnera pas non plus qu'en supposant un corps

très subtil il se meuve pendant le même temps à travers le vide et à travers le plein, parce que le milieu est d'autant moins pate à ralentir le mouvement que sa subtilité est plus grande ; On peut donc imaginer une subtilité telle qu'elle pourra moins ralentir le mouvement que ne le fait la résistance du mobile, et par conséquent la résistance du milieu n'ajoutera au mouvement aucun retard. Il est donc évident que quoique le milieu ne résiste pas aux corps glorieux, en raison de ce qu'ils peuvent être avec un autre corps dans un même lieu ; néanmoins leur mouvement ne sera pas instantané, parce que le corps mobile résistera à la puissance motrice, par là même qu'il a une situation déterminée, comme nous l'avons dit des corps célestes (hic sup.).

Objection N°3.

La puissance de l'âme glorifiée surpasse d'une manière qui est en quelque sorte hors de toute proportion la puissance de l'âme qui n'a pas cet avantage. Or, l'âme qui n'est pas glorifiée meut le corps dans le temps. L'âme glorifiée le meut donc instantanément.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la puissance de l'âme glorifiée surpasse d'une manière inappréciable la puissance de l'âme qui n'a pas cet avantage, cependant elle ne la surpasse pas infiniment ; parce que ces deux puissances sont l'une et l'autre finies. Il ne suit donc pas de là qu'elle meuve instantanément. Et quand même elle aurait une vertu absolument infinie, il n'en résulterait pas que le mouvement qu'elle communiquerait serait instantané, à moins que la résistance offerte par le mobile ne soit totalement surpassée. Or, quoique la résistance par laquelle le mobile résiste au moteur par l'opposition qu'il fait à son mouvement en raison de l'inclination qu'il a pour un mouvement contraire, puisse être totalement surpassée par un moteur d'une puissance infinie, cependant la résistance qu'il fait par suite de l'éloignement qu'il a pour le lieu que le moteur a en vue, ne peut être totalement surpassée, à moins qu'on ne lui enlève son état qui fait qu'il est dans telle ou telle situation. Car comme le blanc résiste au noir en raison de la blancheur, et d'autant plus que la blancheur est plus éloignée du noir ; de même le corps résiste à un lieu par là même qu'il a un lieu opposé, et sa résistance est d'autant plus grande que la distance est plus considérable. Or, on ne peut enlever à un corps d'être dans un lieu ou une situation qu'autant qu'on lui enlève sa corporéité par laquelle le lieu ou la situation lui sont dus. Ainsi tant qu'il demeure dans la nature du corps, il ne peut d'aucune manière être mû instantanément, quelque que soit sa puissance motrice. Et comme le corps glorieux ne perdra jamais sa corporéité, il s'ensuit qu'il ne pourra jamais être mû instantanément.

Objection N°4.

Tout ce qui se porte avec la même vitesse vers ce qui est près et vers ce qui est éloigné se meut instantanément. Or, le mouvement glorieux du corps est tel que quelle que soit la distance qu'il a à franchir, il arrive dans un temps imperceptible. D'où saint Augustin dit (Epist. 102) que le corps glorieux franchit tous les intervalles avec une égale rapidité, comme un rayon de soleil. Le corps glorieux se meut donc instantanément.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans ce passage de saint Augustin l'égalité de vitesse doit s'entendre dans le sens que l'excès de l'un sur l'autre est imperceptible, comme le temps du mouvement total l'est lui-même.

Objection N°5.

Tout ce qui se meut se meut dans le temps ou instantanément. Or, le corps glorieux après la résurrection ne pourra se mouvoir dans le temps, parce qu'alors il n'y aura plus de temps, comme le dit saint Jean (Apoc., chap. 1). Son mouvement sera donc instantané.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoique après la résurrection le temps qui est mesuré par le mouvement du ciel ne subsistera plus, cependant il y aura le temps qui résulte du nombre ou de l'ordre d'antériorité ou de postérité.

Mais au contraire. Dans le mouvement local, l'espace, le mouvement et le temps se divisent ensemble, comme le prouve démonstrativement Aristote (Phys., liv. 6, text. 37). Or, l'espace que traverse le corps glorieux dans son mouvement est divisible. Donc le mouvement divisible aussi bien que le temps. Et comme l'instant ne l'est pas il s'ensuit que ce mouvement n'est pas instantané.

Il ne peut pas se faire qu'une chose existe simultanément tout entière dans un lieu et qu'elle existe en partie dans un autre ; parce qu'il s'ensuivrait qu'une partie serait à la fois en deux lieux différents, ce qui ne peut pas être. Or, tout ce qui se meut est partie au terme à quo et partie au terme ad quem, comme nous l'avons prouvé (Phys., liv. 6, text. 32). Au contraire tout ce qui a été mû existe tout entier dans le terme qui est le but du mouvement ; mais il ne peut pas se faire qu'une chose soit mue et qu'elle ait été mue tout à la fois. Et comme tout ce qui se meut instantanément est mû et a été mû simultanément, il s'ensuit que le mouvement local d'un corps glorieux ne pourra être instantané.

Conclusion

Puisque les corps glorieux restent avec la nature du corps et qu'ils ont pour ce motif une situation déterminée, ils sont mus dans le temps, et la vertu de l'âme glorifiée peut seulement faire qu'ils soient mus dans un temps imperceptible à cause de sa brièveté.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a plusieurs opinions différentes. En effet, il y en a qui disent qu'un corps glorieux passe d'un lieu dans un autre sans passer par le milieu ; comme la volonté se transporte d'un lieu à l'autre sans passer par le milieu, et que le mouvement du corps glorieux peut être pour ce motif instantané, comme celui de la volonté. Mais cela ne peut se soutenir ; parce que le corps glorieux ne parviendra jamais à la dignité de la nature spirituelle, puisqu'il ne cessera jamais d'être un corps. En outre quand on dit que la volonté se meut d'un lieu à l'autre, elle ne passe pas essentiellement d'un lieu à un autre lieu, parce qu'elle n'est renfermée d'une manière essentielle dans aucun de ces lieux ; mais elle est dirigée vers un lieu après l'avoir été par l'intention vers un autre, et c'est ce qui fait se dire qu'elle se meut d'un lieu à l'autre. — C'est pourquoi d'autres disent que le corps glorieux tient la propriété de sa nature, parce qu'il est un corps, de passer par le milieu et par conséquent d'être mû dans le temps. Mais en vertu de la gloire, parce qu'il est élevé d'une manière infinie au-dessus de la nature, il a le privilège de ne pas pouvoir passer par un milieu, et par conséquent de se mouvoir instantanément. Mais cela ne peut pas être, parce que cela implique en soi contradiction, ce qui est ainsi manifeste. Soit un corps qui se meut de *A* en *B* et que le corps mû soit *Z* ; il est constant que *Z*, tant qu'il est tout entier en *A*, n'est pas mû, il ne l'est pas non plus quand il est tout entier en *B*, parce qu'alors il a été mû. Par conséquent s'il se meut jamais, il faut qu'il ne soit ni tout entier en *A*, ni tout entier en *B*. Donc quand il est mû, ou il n'est nulle part, ou il est en partie en A et partie en *B*, ou il est tout entier dans un autre lieu intermédiaire, par exemple en *C*, ou il est en partie en *A* et *C*, ou partie en *C* et *B*. On ne peut supposer qu'il ne soit nulle part, parce qu'alors ce serait une quantité incommensurable n'ayant pas de situation ; ce qui est impossible. On ne peut supposer non plus qu'il soit parti en *A* et partie en *B*, et qu'il ne soit pas dans un milieu de quelque manière parce que puisque *B* est un lieu distant de *A*, il s'ensuivrait que le milieu les séparant, la partie *Z* qui est en *B* ne serait pas continue à la partie qui

est en *A*. Il faut donc qu'il soit tout entier en *C* ou partie en *C* et partie dans un autre lieu que l'on suppose intermédiaire entre *C* et *A*, comme *D*, et ainsi des autres. Il faut donc que *Z* ne parvienne pas de *A* en *B* avant d'avoir été auparavant dans tous les milieux ; à moins qu'on ne dise qu'il est parvenu de *A* en *B* sans jamais se mouvoir : ce qui implique contradiction, parce que la succession elle-même des lieux est un mouvement local. Le même raisonnement s'applique à tout changement qui a deux termes contraires qui sont l'un et l'autre quelque chose de positif. Mais il en est autrement de ces changements qui n'ont qu'un terme positif et dont l'autre est une pure privation ; parce qu'entre l'affirmation et la négation ou la privation il n'y a pas une distance déterminée. Ainsi ce qui est dans la négation peut être plus rapproché ou plus éloigné de l'affirmation, ou réciproquement, en raison de ce qui est la cause de l'un des deux ou de ce qui y dispose. Ainsi quand ce qui est mû est tout entier sous une négation il se change en affirmation et réciproquement, d'où il résulte que dans ces choses l'être changé précède aussi l'avoir été changé, comme le prouve Aristote (Phys., liv. 6, text. 40 et suiv.). Il n'en est pas ainsi du mouvement de l'ange, parce que être dans un lieu se dit équivoquement du corps et de l'ange. Et par conséquent il est évident qu'il ne peut se faire d'aucune manière qu'un corps parvienne d'un lieu à un autre, sans passer par tous les milieux. — C'est pour cela que d'autres l'accordent, néanmoins ils prétendent que le corps glorieux se meut instantanément. Mais il suit de là qu'un corps glorieux est dans le même instant en deux lieux à la fois ou dans un plus grand nombre, c'est-à-dire qu'il est au dernier terme et dans tous les lieux intermédiaires ; ce qui ne peut pas être. Ils répondent à cela que quoique l'instant soit le même selon la réalité, cependant il diffère rationnellement ; comme le point que des lignes diverses ont pour terme. Mais cette réponse est insuffisante, parce que l'instant mesure ce qui existe dans l'instant, selon la réalité et non selon la pensée. Par conséquent la diversité rationnelle de l'instant ne fait pas qu'il puisse mesurer des choses qui n'existent pas simultanément dans le temps ; comme la diversité rationnelle du point ne peut pas faire que les choses qui sont éloignées par la situation soient renfermées sous le même point local. — C'est pour ce motif que d'autres disent avec plus de probabilité que le corps glorieux est mû dans le temps, mais dans un temps imperceptible à cause de sa brièveté ; et de telle sorte qu'un corps glorieux peut franchir en moins de temps qu'un autre le même espace ; parce que le temps, quelque petit qu'il soit, est divisible à l'infini[1].

84

1 L'opinion de saint Thomas sur ce point est celle de Durand (Sent. 4, dist. 44, quest. 7) et de Richard (dist. 49, quest. 7 et 8, art. 4). †

QUESTION 85 : DE LA CLARTÉ DES CORPS DES BIENHEUREUX

Question 85 : De la clarté des corps des bienheureux.....341
Article 1 : La clarté conviendra-t-elle aux corps glorieux ?.....341
Article 2 : La clarté du corps glorieux peut-elle être vue par celui qui n'est pas glorifié ?.....343
Article 3 : Le corps glorieux sera-t-il vu nécessairement par le corps non glorifié ?.....344

Nous devons ensuite nous occuper de la clarté des corps des bienheureux après la résurrection.

À cet égard trois questions se présentent :

1. La clarté existera-t-elle dans les corps glorieux ?[1]
2. Cette clarté pourra-t-elle être vue par l'œil qui n'est pas glorieux ?
3. Un corps glorieux sera-t-il vu nécessairement par un corps non glorieux ?

Article 1 : La clarté conviendra-t-elle aux corps glorieux ?

85

Objection N°1.

Il semble que la clarté ne conviendra pas aux corps glorieux. Car, comme le dit Avicenne (in 6 Natur. part. 3, chap. 2), tout corps lumineux est composé de parties transparentes. Or, les parties du corps glorieux ne seront pas transparentes, puisque la terre domine dans quelques-unes d'elles, comme les chairs et les os. Les corps glorieux ne seront donc pas lumineux.

Réponse à l'objection N°1 :

Avicenne parle du corps qui a clarté d'après la nature des choses qui le composent ; mais il n'en sera pas ainsi du corps glorieux qui recevra plutôt ce privilège du mérite de la vertu.

Objection N°2.

Tout corps lumineux cache ce qui vient après lui ; ainsi un flambeau mis après un autre est éclipsé ; et la flamme du feu empêche aussi de voir ce qui est derrière elle. Or, les corps glorieux ne cacheront pas ce qui est renfermé en eux ; parce que, comme le dit saint Grégoire (Mor. liv. 18, chap. 2) sur ces paroles de Job (28, 17) : On ne lui égalera ni l'or ni le verre ; là, c'est-à-dire dans la céleste patrie, l'épaisseur des membres ne dérobera pas l'âme de chacun aux regards des autres ; et l'harmonie elle-même du corps frappera tous les yeux. Les corps ne seront donc pas lumineux.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Grégoire compare les corps glorieux à l'or à cause de leur clarté et au verre à cause de leur transparence ; d'où il semble qu'on doive dire qu'ils seront tout à la fois transparents et clairs. Car quand une chose claire n'est pas transparente, cela provient de ce que la clarté du corps est produite

1 Cette qualité est considérée comme la plus noble des corps glorieux. Il y a des auteurs qui établissent un rapprochement entre ces qualités et les quatre vertus cardinales ; en disant que la prudence répond à la clarté à cause de la connaissance, la justice à l'impassibilité à cause de l'incorruptibilité, la force à l'agilité, que saint Paul exprime par le mot virtus ; Il ressuscitera dans la force (1 Cor. 15, 43), et la tempérance à la subtilité, parce qu'elle exténue le corps. †

par la densité des parties lucides et que la densité est contraire à la transparence. Mais alors la clarté viendra d'une autre cause, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article) ; et la densité des corps glorieux ne leur enlève pas leur transparence, pas plus que la densité du verre ne la lui enlève. Cependant il y en a qui disent qu'on les compare au verre, non parce qu'ils sont transparents, mais parce qu'ils lui ressemblent en ce que, comme on le voit dans le verre ce qui y est renfermé, de même la gloire de l'âme qui sera renfermée dans le corps glorieux éclatera à tous les regards. Mais le premier sentiment est le meilleur, parce que c'est celui qui sauve le mieux la dignité du corps glorieux et qui s'acquitte le plus parfaitement avec les paroles de saint Grégoire.

Objection N°3.

La lumière et la couleur requièrent dans le sujet une disposition contraire, parce que la lumière est l'extrémité du diaphane dans un corps indéterminé, tandis que la couleur est la limite du diaphane dans un corps déterminé, comme on le voit (De sensu et sensato, chap. 3). Or, les corps glorieux seront colorés ; parce que, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 22, chap. 19), la beauté du corps est l'accord des parties avec la suavité de la couleur. Comme les corps glorieux ne pourront manquer d'avoir la beauté, ils ne seront donc pas lumineux.

Réponse à l'objection N°3 :

La gloire du corps ne détruira pas la nature, mais elle la perfectionnera. Par conséquent la couleur que doit avoir le corps d'après la nature de ses parties subsistera en lui, au lieu que la clarté qui viendra de la gloire de l'âme y sera surajoutée. C'est ainsi que nous voyons les corps colorés de leur nature briller de l'éclat du soleil ou par l'effet d'une autre cause extrinsèque ou intrinsèque.

Objection N°4.

Si la clarté existe dans les corps glorieux, il faut qu'elle soit égale dans toutes les parties du corps, comme toutes les parties du corps auront la même impassibilité, la même subtilité et la même agilité. Or, cela n'est pas convenable ; parce qu'une partie a plus de disposition pour la clarté qu'une autre ; ainsi les yeux en ont plus que les mains, les esprits que les os, les humeurs que la chair ou les nerfs. Il semble donc que ces corps ne doivent pas être lumineux.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme la clarté de la gloire rejaillit de l'âme sur le corps selon le mode de ce dernier et qu'elle est dans le corps d'une autre manière que dans l'âme ; de même elle rejaillira sur chacune des parties du corps selon leur mode. Il ne répugne donc pas que les différentes parties du corps brillent de différentes manières en raison des dispositions diverses qu'elles ont d'après leur nature par rapport à la clarté. Il n'en est pas de même des autres qualités du corps, par rapport auxquelles les parties du corps ne se trouvent pas diversement disposées.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth. 13, 43) : Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. Et ailleurs (Sag. 3, 7) : Les justes brilleront et ils seront comme des étincelles qui courent à travers les roseaux.

Saint Paul dit (1 Cor. 15, 43) : Ce qui est vil et abject quand on le met en terre, ressuscitera dans la gloire ; ce qui appartient à la clarté, comme on le voit par ce qui précède, où il compare la gloire des corps ressuscités à la clarté des étoiles. Les corps des saints ressusciteront donc lumineux.

Conclusion.

D'après l'Écriture il est très certain que les corps des saints seront lumineux après la résurrection ; cette clarté rejaillira de la gloire de l'âme sur le corps.

Il faut répondre que l’on doit reconnaître que les corps des saints seront lumineux après la résurrection à cause du témoignage de l’Écriture qui le promet. Mais il y en a qui attribuent la cause de cette clarté à la cinquième essence qui dominera alors dans le corps humain. Mais parce que cela est absurde, comme nous l’avons dit souvent (quest. 84, art. 1), il s’ensuit qu’il est mieux de dire que cette clarté résultera de rejaillissement de la gloire de l’âme sur le corps. Car ce qui est reçu dans un sujet n’y est pas reçu selon le mode de celui qui le produit, mais selon le mode de celui qui le reçoit. C’est pourquoi la clarté qui est spirituelle dans l’âme est reçue dans le corps comme une chose corporelle. C’est pourquoi selon que l’âme aura une plus grande clarté en raison de la supériorité de ses mérites, de même il y aura aussi dans le corps une clarté différente, comme on le voit par ce que dit l’Apôtre (1 Cor. chap. 15). Ainsi on connaîtra la gloire de l’âme dans le corps glorieux, comme on connaît à travers le verre la couleur du corps qui est contenu dans un vase de cette nature, comme le dit saint Grégoire (loc. cit. Objection N°2), sur ces paroles de Job (28, 17) : On ne lui égalera ni l’or ni le verre. [Q92-2] ;

Article 2 : La clarté du corps glorieux peut-elle être vue par celui qui n’est pas glorifié ?

85

Objection N°1.

Il semble que la clarté du corps glorieux ne puisse être vue par l’œil de celui qui n’est pas glorifié. Car il faut qu’il y ait proportion entre l’objet visible et la vue. Or, l’œil qui n’est pas glorifié n’est pas proportionné à la vision de la clarté de la gloire, puisqu’elle est d’un autre genre que la clarté de la nature. La clarté du corps glorieux ne sera donc pas vue par l’œil qui n’est pas glorifié.

Réponse à l’objection N°1 :

La clarté de la gloire sera d’un autre genre que la clarté de la nature, quant à la cause, mais non quant à l’espèce. Par conséquent comme la clarté de la nature est proportionnée à la vue en raison de son espèce, de même aussi la clarté glorieuse.

Objection N°2.

La clarté du corps glorieux sera plus grande que ne l’est maintenant la clarté du soleil. Car la clarté du soleil sera alors plus grande qu’actuellement, d’après le prophète (Is. chap. 30), et la clarté du corps glorieux l’emportera beaucoup sur elle. C’est pour cela que le soleil et le monde entier recevront une plus grande clarté. Comme l’œil de celui qui n’est pas glorifié ne peut fixer le soleil dans sa marche à cause de son excessive clarté, il pourra donc encore moins voir la clarté d’un corps glorieux.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme le corps glorieux ne peut être passible du côté de la nature, mais seulement du côté de l’âme, de même il n’agit d’après la propriété de la gloire que par l’action de l’âme. Or, la vivacité de la clarté ne blesse pas la vue, selon qu’elle agit par l’action de l’âme, mais sous ce rapport elle la délecte plutôt. Au contraire elle la blesse, selon qu’elle agit par l’action de la nature, en échauffant et en dilatant l’organe de vue et en séparant les esprits. C’est pour cela que quoique la clarté du corps glorieux surpasse la clarté du soleil, cependant elle ne blesse pas la vue par sa nature, mais elle lui est agréable, et c’est pour cela qu’on la compare à la clarté du jaspe (Apoc. chap. 21).

Objection N°3.

On voit nécessairement l'objet visible qui se présente aux regards, à moins qu'il n'y ait dans l'œil une lésion. Or, ceux qui ne sont pas glorifiés ne voient pas nécessairement la clarté du corps glorieux qui se présente à leurs yeux ; ce qui est évident pour les disciples qui virent le corps du Seigneur après sa résurrection sans voir sa clarté. Donc cette clarté ne sera pas visible pour celui qui ne sera pas glorifié.

Réponse à l'objection N°3 :

La clarté du corps glorieux provient du mérite de la volonté. C'est pourquoi elle sera soumise à la volonté de manière qu'elle soit visible ou invisible à son gré. C'est ce qui fait qu'il sera au pouvoir du corps glorieux de montrer sa clarté ou de la cacher, et telle a été l'opinion de Prépositivus.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Philipp. 3, 21) : En le rendant semblable à son corps glorieux, la glose dit (interl.) : Il ressemblera à la clarté qu'il a eue dans la transfiguration. Or, les yeux des disciples qui n'étaient pas glorifiés ont vu cette clarté. La clarté du corps glorifié sera donc aussi visible à ceux qui ne seront pas glorieux.

Les impies en voyant la gloire des justes seront par là tourmentés dans le jugement, comme on le voit par ce qui est dit (Sag. chap. 5). Or, ils ne verraient pas pleinement leur gloire, s'ils ne voyaient la clarté de leurs corps. Donc, etc. [Q90-2] ;

Conclusion.

Puisque la lumière est apte d'après son essence à agir sur la vue et que la vue est substantiellement faite pour percevoir la lumière, on doit dire que la clarté d'un corps glorieux peut être vue naturellement par l'œil de celui qui n'est pas glorifié.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit que la clarté du corps glorieux ne pourra être vue de celui qui n'est pas glorifié, sinon par miracle. Mais il ne peut en être ainsi, à moins que cette clarté ne se dise d'une manière équivoque. Car la lumière d'après son essence est faite pour agir sur la vue et la vue d'après sa nature est faite pour percevoir la lumière, comme le vrai se rapporte à l'intellect et le bien à la volonté. Par conséquent s'il y avait une vue qui ne pût percevoir absolument une certaine lumière, cette vue ou cette lumière serait prise dans un sens équivoque : ce qui ne peut se dire dans le cas présent, parce qu'alors en disant que les corps glorieux seront lumineux, on ne nous ferait rien connaître, comme en disant qu'il y a le Chien[1] dans le ciel, on ne donne aucune idée à celui qui ne connaît que le chien qui est un animal. C'est pourquoi il faut dire que la clarté du corps glorieux peut naturellement être vue par celui qui n'est pas glorifié.

Article 3 : Le corps glorieux sera-t-il vu nécessairement par le corps non glorifié ?

85

Objection N°1.

Il semble que le corps glorieux sera vu nécessairement par celui qui n'est pas glorifié. Car les corps glorieux seront lumineux. Or, un corps lumineux se manifeste ainsi que les autres choses. On verra donc nécessairement les corps glorieux.

Réponse à l'objection N°1 :

1 C'est le nom donné à deux constellations : le petit chien et le grand chien. †

Cette clarté obéira au corps glorieux de telle sorte qu'il puisse la montrer ou la cacher.

Objection N°2.

Tout corps qui cache d'autres corps qui sont derrière lui est vu nécessairement par là même que les autres choses qui sont derrière lui sont cachées. Or, le corps glorieux dérobera à la vue des autres corps qui seront derrière lui, puisqu'il sera coloré. On le verra donc nécessairement.

Réponse à l'objection N°2 :

La couleur du corps n'empêche pas sa transparence sinon en tant qu'elle modifie la vue, parce que la vue ne peut être frappée simultanément par deux couleurs de manière qu'elle les voie l'une et l'autre parfaitement. Mais la couleur du corps glorieux sera au pouvoir de l'âme pour qu'elle agisse sur la vue ou qu'elle n'y agisse pas. C'est pourquoi il sera en son pouvoir que le corps cache ou ne cache pas ce qui est derrière lui.

Objection N°3.

Comme la quantité fait partie des choses qui sont dans le corps, de même aussi la qualité par laquelle on le voit. Or, la quantité ne sera pas soumise à la volonté de manière que le corps glorieux puisse être d'une quantité plus ou moins grande. La qualité qui le rend visible ne lui sera donc pas soumise non plus de manière qu'on ne puisse pas le voir.

Réponse à l'objection N°3 :

La quantité est inhérente au corps glorieux lui-même et elle ne pourrait être modifiée au gré de l'âme sans un changement intrinsèque du corps glorieux qui répugnerait à son impassibilité. C'est pourquoi il n'en est pas de même de la quantité et de la visibilité ; parce que la quantité qui le rend visible ne peut être enlevée au gré de l'âme, tandis que l'action de cette qualité peut être suspendue. Et alors le corps disparaîtra quand l'âme le commandera.

Mais c'est le contraire. Notre corps sera glorifié de manière à être conforme au corps du Christ après la résurrection. Or, on ne voyait pas nécessairement le corps du Christ après sa résurrection, et même il disparut aux yeux des disciples, à Emmaüs, comme on le voit (Luc, chap. 24). On ne verra donc pas nécessairement non plus le corps glorifié.

Le corps obéira alors parfaitement à l'âme. Il pourra donc être visible ou invisible, selon la volonté de l'âme.

Conclusion.

Puisque le corps glorieux doit parfaitement obéir à l'âme, il sera pour ce motif au pouvoir du corps glorifié d'être visible ou de ne l'être pas.

Il faut répondre qu'on voit une chose visible selon qu'elle agit sur la vue. Or, de ce qu'une chose agit ou n'agit pas sur ce qui lui est extrinsèque, il n'y a pas de changement en elle. Ainsi, sans qu'il y ait aucun changement dans l'une des propriétés qui appartiennent à la perfection du corps glorifié il peut se faire qu'il soit visible et qu'il ne le soit pas. Par conséquent il sera au pouvoir de l'âme glorifiée qu'on voie son corps ou qu'on ne le voie pas, comme toute autre action du corps sera aussi au pouvoir de l'âme ; autrement le corps glorieux ne serait pas un instrument qui obéirait parfaitement à l'agent principal.

85

QUESTION 86 : DE L'ÉTAT DES CORPS DES DAMNÉS APRÈS LA RÉSURRECTION

Question 86 : De l'état des corps des damnés après la résurrection.....346
Article 1 : Les corps des damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités ?.....346
Article 2 : Les corps des damnés seront-ils incorruptibles ?.....348
Article 3 : Les corps des damnés doivent-ils être impassibles ?.....350
[Q97-4] ;

Nous devons examiner maintenant l'état des corps des damnés après la résurrection.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Les corps des damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités ?
2. Leurs corps seront-ils corruptibles ?[1]
3. Seront-ils impassibles ?[2]

Article 1 : Les corps des damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités ?

86

Objection N°1.

Il semble que les corps des damnés ressusciteront avec leurs difformités. Car ce qui a été établi pour la peine du péché ne doit cesser qu'autant que le péché a été remis. Or, la privation des membres qui résulte de la mutilation a été établie pour punir du péché, et il en est de même de toutes les autres difformités corporelles. Les damnés qui n'ont pas obtenu la rémission de leurs fautes auront donc ces difformités.

Réponse à l'objection N°1 :

La peine dans tout tribunal s'infligeant selon la nature du tribunal lui-même, les peines que l'on inflige ici-bas pour une faute sont des peines temporelles et ne s'étendent pas au-delà du terme de la vie. C'est pour cela que quoique le péché n'ait pas été remis aux damnés, il n'est cependant pas nécessaire qu'ils supportent là les mêmes peines qu'en ce monde, mais la justice divine exige qu'ils soient tourmentés éternellement par des peines plus fortes.

Objection N°2.

Comme la résurrection des saints se fera pour leur bonheur éternel, de même celle des impies aura lieu pour leur malheur éternel. Or, les saints ressuscités ne seront privés de rien de ce qui peut appartenir à leur perfection. Les impies ne perdront donc rien de ce qui appartient à leur défaut ou à leur misère, et telles sont les difformités de la nature. Donc, etc.

1 Il est de foi que les corps des damnés seront incorruptibles après la résurrection, puisqu'il est dit qu'ils auront un supplice éternel (Matth. chap. 25) et qu'ils ne pourront plus mourir, En ces jours-là, les hommes chercheront la mort, et ils ne la trouveront pas ; ils désireront mourir, et la mort fuira loin d'eux (Apoc. 9, 6). †

2 Il est de foi que les corps des damnés seront passibles, mais les théologiens sont partagés quand il s'agit d'expliquer le mode et la nature de leurs souffrances. †

Réponse à l'objection N°2 :

On ne peut pas faire le même raisonnement sur les bons et sur les méchants, parce qu'une chose peut être purement bonne tandis qu'elle ne peut être purement mauvaise. Ainsi, la félicité dernière des saints demande qu'ils soient absolument exempts de tout mal, mais la misère dernière des méchants n'exclut pas tout bien, parce que le mal, s'il est entier, se corrompt lui-même, comme le dit Aristote (Eth. liv. 4, chap. 5). Il faut donc que la misère des damnés ait pour sujet le bien de la nature qui est en eux et qui est l'œuvre du Créateur parfait qui réparera la nature elle-même dans la perfection de son espèce.

Objection N°3.

Comme la difformité appartient aux défauts du corps passible, de même aussi la lenteur. Or, les corps des damnés ressuscités ne seront pas privés de leur lenteur, puisqu'ils ne seront pas agiles. Pour la même raison ils ne seront donc pas dépouillés de leur difformité.

Réponse à l'objection N°3 :

La lenteur est du nombre de ces défauts qui résultent naturellement des principes du corps humain, tandis qu'il n'en est pas de même de la difformité. C'est pourquoi il n'y a pas de parité entre ces deux choses.

Mais au contraire. Sur ces paroles (1 Cor. 15, 52) Les morts ressusciteront incorruptibles, la glose dit (interl.) : Les morts, c'est-à-dire les pécheurs, ou généralement tous les morts, ressusciteront incorruptibles, c'est-à-dire sans qu'ils soient privés d'aucun de leurs membres. Donc les méchants ressusciteront sans difformité.

Dans les damnés il n'y aura pas quelque chose qui empêche en eux le sentiment de la douleur. Or, la maladie empêche le sentiment de la douleur en ce qu'elle affaiblit les organes de la sensation ; et la privation d'un membre empêcherait de même que la douleur ne fût universelle dans le corps. Les damnés ressusciteront donc sans ces défauts.

Conclusion.

Puisque dans la résurrection c'est Dieu, l'auteur de la nature, qui doit réparer entièrement la nature humaine, il n'y aura dans les damnés aucun défaut qui résulte de la faiblesse de la nature, sinon ceux qui proviennent naturellement dans le corps humain des principes naturels.

Il faut répondre que dans le corps humain il peut y avoir deux sortes de difformités. L'une peut venir du défaut d'un membre, c'est ainsi que nous disons hideux ceux qui sont mutilés. Car il n'y a pas en eux la proportion qui doit exister entre les parties et le tout. À l'égard de cette difformité il est certain qu'elle n'existera pas dans les corps des damnés, parce que tous les corps des bons aussi bien que des méchants ressusciteront tout entiers. L'autre difformité résulte de ce que les parties n'ont pas la disposition, ou la quantité, ou la qualité, ou la situation qu'elles devraient avoir, ce qui trouble aussi la proportion qui devrait exister entre les parties et le tout. Pour ces difformités et les défauts semblables, comme les fièvres et les autres maladies de cette nature qui sont quelquefois des causes de difformité, saint Augustin laisse la question indécise et dans le doute (Ench. chap. 22), comme le rapporte le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 44). — Parmi les docteurs modernes il y a à ce sujet deux opinions. Il y en a qui disent que ces difformités et ces défauts subsisteront dans les corps des damnés, considérant leur damnation qui les dévoue à la souveraine misère dont on ne doit retrancher aucune incommodité. Mais ce sentiment ne paraît pas être raisonnable. Car dans la réparation du corps ressuscité on considère plus la perfection de la nature que l'état qui a existé auparavant. Ainsi ceux qui mourront en bas âge ressusciteront avec la taille de l'homme fait, comme nous l'avons dit (quest. 81, art. 1). Par conséquent ceux qui ont eu dans le corps des défauts

naturels ou des difformités qui en provenaient seront reconstitués dans la résurrection sans ces défauts ou ces difformités, à moins que ce qui est dû au péché n'y fasse obstacle. Ainsi, s'il arrive que quelqu'un ressuscite avec des défauts ou des difformités, ce sera à titre de peine. Or, le mode de la peine doit être selon l'étendue de la faute. Cependant il arrive qu'un pécheur damné pour des péchés moindres a des difformités ou des défauts que n'a pas eus celui qui doit être damné pour des péchés plus graves. Par conséquent, si celui qui a eu en ce monde des difformités ressuscite avec elles, tandis qu'un autre qui doit être puni plus grièvement ressuscitera sans elles, parce qu'il ne les a pas eues ici-bas, le mode de la peine ne répondra pas à l'étendue de la faute ; mais il semblerait plutôt qu'on est puni pour les peines qu'on a souffertes sur cette terre, ce qui est absurde. — C'est pourquoi d'autres disent avec plus de raison que l'auteur qui a créé la nature réparera la nature des corps dans son intégrité à la résurrection. Par conséquent tout ce qu'il y a eu dans le corps de défaut ou de difformité provenant de la corruption ou de la faiblesse, ou des principes naturels, sera totalement écarté dans la résurrection, comme la fièvre et les autres maladies. Mais les défauts qui résultent naturellement des principes naturels dans le corps humain, comme la pesanteur, la passibilité, etc. existeront dans les corps des damnés ; tandis que la gloire de la résurrection éloignera ces défauts des corps des élus[1]. [Q97-4] ;

Article 2 : Les corps des damnés seront-ils incorruptibles ?

86

Objection N°1.

Il semble que les corps des damnés seront corruptibles. Car tout ce qui est composé de choses contraires doit nécessairement se corrompre. Or, les corps des damnés seront composés des contraires qui les composent maintenant ; autrement ils ne seraient pas de la même espèce, et par conséquent ils ne seraient pas les mêmes numériquement. Ils seront donc corruptibles.

Réponse à l'objection N°1 :

Les contraires dont les corps sont composés, sont les principes seconds qui contribuent à la corruption. Car le premier agent c'est le mouvement céleste. Ainsi en supposant l'existence de ce mouvement, il est nécessaire que le corps composé de contraires se corrompe, à moins qu'il n'y ait une cause plus puissante qui l'en empêche. Mais le mouvement du ciel n'existant plus, les contraires dont le corps est composé ne suffisent plus à produire la corruption, même selon la nature, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.). Les philosophes n'ayant pas su que le mouvement céleste cesserait, ils regardaient pour ce motif comme une chose infaillible, qu'un corps composé d'éléments contraires se corrompit d'après la nature.

Objection N°2.

Si les corps des damnés ne sont pas corruptibles, ce sera l'effet de la nature, ou de la grâce, ou de la gloire. Ce ne sera pas l'effet de la nature puisqu'ils seront de même nature que maintenant ; ce ne sera pas non plus l'effet de la grâce ou de la gloire, puisqu'ils n'auront ni l'une ni l'autre. Ils seront donc corruptibles.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette incorruptibilité sera l'effet de la nature, non qu'il y ait un principe d'incorruptibilité dans les corps des damnés, mais par le défaut du principe moteur qui produit la corruption comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

1 Sylvius considère le sentiment de saint Thomas comme étant le plus probable, mais il n'y a rien de décidé à ce sujet ; les opinions sont libres. †

Objection N°3.

Il ne paraît pas convenable de soustraire à la plus grande des peines ceux qui sont dans une souveraine misère. Or, la mort est la plus grande des peines comme on le voit (Eth. liv. 3, chap. 6). On ne doit donc pas soustraire à la mort les damnés qui sont dans la plus grande misère. Donc leurs corps seront corruptibles.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la mort soit absolument la plus grande des peines, cependant rien n'empêche que sous un rapport elle ne soit un remède aux peines que l'on endure, et que sa privation les augmente. Car, comme le dit Aristote (Eth. liv. 9, chap. 9), vivre paraît être agréable à tout le monde, parce que tous désirent exister, mais il ne faut pas, comme il l'observe (ibid.), entendre par là une vie mauvaise, ni une vie corrompue ou pleine d'afflictions. Par conséquent, comme il est agréable de vivre absolument, mais qu'il ne l'est pas de vivre dans le chagrin et la douleur ; ainsi la mort qui est la privation de la vie est absolument pénible et elle est la plus grande des peines, selon qu'elle enlève le premier bien, c'est-à-dire l'être avec lequel on perd tous les autres ; mais selon qu'elle délivre d'une vie mauvaise et pleine de tristesse, elle est un remède aux peines dont elle est le terme ; et par conséquent sa privation contribue à augmenter les peines qu'elle rend éternelles. — Mais si on répond que la mort est une peine à cause de la douleur corporelle qu'éprouvent ceux qui meurent, il n'est pas douteux que les damnés en ressentent continuellement une beaucoup plus grande. D'où il est dit qu'ils sont dans une mort éternelle, selon l'expression de l'Écriture (Ps. 48, 15) : La mort les dévorera.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Apoc. 9, 6) : Dans ces jours, les hommes chercheront la mort et ils ne la trouveront pas, ils désireront mourir et la mort fuira loin d'eux.

Les damnés seront punis d'une peine éternelle dans leur âme et dans leur corps (Matth. 25, 46) : Ils iront au supplice éternel. Or, cela ne pourrait être si leurs corps étaient corruptibles. Donc ils seront incorruptibles.

Conclusion.

Puisque la corruption est un changement et qu'après la résurrection le principe du mouvement n'existera plus et sera empêché, il n'y aura rien qui puisse corrompre les corps des damnés.

Il faut répondre que puisque dans tout mouvement il faut qu'il y ait un principe du mouvement, le mouvement ou le changement est écarté du mobile de deux manières :

1. Parce que le principe du mouvement manque ;
2. Parce qu'il est empêché.

Or, la corruption est un changement. Il peut donc se faire de deux manières que le corps qui doit sa corruptibilité à la nature de ses principes devienne incorruptible.

1. Parce que le principe qui le portait à la corruption est totalement détruit. Les corps des damnés seront incorruptibles de cette manière. Car puisque le ciel est le premier corps altérant par son mouvement local et que tous les autres agents secondaires agissent par sa vertu et sont mus pour ainsi dire par lui, il faut que quand le mouvement du ciel cessera, il n'y ait plus d'agent qui puisse priver un corps par une altération quelconque de sa propriété naturelle. C'est pourquoi après la résurrection, lorsque le mouvement du ciel n'existera plus, il n'y aura plus de qualité capable d'altérer le corps humain dans ses qualités naturelles. Et comme la corruption est le terme de l'altération ainsi que la génération, il s'ensuit que le corps des damnés ne pourront se corrompre. Ce qui convient d'ailleurs à la justice de Dieu[1],

1 Il semble plus probable que le corps des damnés ne sera pas incorruptible par nature, mais qu'il le sera en vertu de la justice divine qui sera la cause extrinsèque qu'il ne pourra pas périr (CF. D. Thomas, Opusc. 9, art. 25, et Opusc. 10, art. 19). †

pour qu'en vivant perpétuellement ils soient perpétuellement punis, comme elle l'exige, ainsi que nous le dirons (art. suiv.), de même que sa corruptibilité sert maintenant à sa providence qui fait engendrer certaines choses de la corruption des autres.

2. L'incorruptibilité résulte de ce que le principe de la corruption est empêché. Le corps d'Adam fut incorruptible de cette manière, parce que les qualités contraires qui existaient dans le corps de l'homme étaient contenues par la grâce de l'innocence de manière qu'elles ne pussent travailler à la dissolution du corps ; et elles seront beaucoup plus contenues dans les corps glorieux qui seront absolument soumis à l'esprit. C'est ainsi que dans les corps des bienheureux, après la résurrection générale, ces deux modes d'incorruptibilité se trouveront réunis. [Q97-4] ;

Article 3 : Les corps des damnés doivent-ils être impassibles ?

86

Objection N°1.

Il semble que les corps des damnés doivent être impassibles. Car, d'après Aristote (Top. liv. 6, chap. 9), toute passion excessive fait perdre quelque chose à la substance. Or, si on enlève toujours quelque chose à un objet fini, il est nécessaire qu'il soit enfin détruit, comme il dit (Phys. liv. 1, text. 37). Par conséquent si les corps des damnés sont passibles et qu'ils souffrent toujours, ils s'altéreront et se corrompront un jour ; ce qui est faux, comme nous l'avons démontré (art. préc.). Ils seront donc impassibles.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote parle de cette passivité par laquelle le patient est modifié sous le rapport de sa disposition naturelle ; cette passivité n'existera pas dans les corps des damnés, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Tout agent s'assimile son patient. Si donc les corps des damnés souffrent du feu, le feu se les assimilera. Et comme le feu ne consume les corps qu'autant qu'il les résout en se les assimilant, il s'ensuit que si les corps des damnés sont passibles, ils seront un jour consumés par le feu. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

La ressemblance de l'agent existe dans le patient de deux manières :

1. De la même manière qu'elle est dans l'agent ; c'est ainsi qu'elle existe dans tous les agents univoques, comme le chaud produit le chaud et le feu engendre le feu.
2. D'une manière différente de la manière dont elle est l'agent.

C'est ainsi qu'elle est dans tous les agents équivoques, dans lesquels il arrive quelquefois que la forme qui est reçue matériellement dans le patient existe spirituellement dans l'agent, comme la forme qui est dans la maison que l'architecte construit existe matériellement en elle et spirituellement dans l'esprit de l'architecte. D'autres fois au contraire elle existe matériellement dans l'agent et elle est reçue spirituellement dans le patient, comme la blancheur existe matériellement dans la muraille d'où elle est reçue spirituellement dans la prunelle et dans le milieu qui la communique. Il en est de même dans le cas présent, parce que l'espèce qui existe matériellement dans le feu est reçue spirituellement dans les corps des damnés, et c'est ainsi que le feu s'assimilera les corps des damnés, sans cependant les consumer.

Objection N°3.

Les animaux qu'on dit vivre dans le feu sans se corrompre, comme la salamandre, ne souffrent pas du feu. Car l'animal ne souffre de la douleur du corps qu'autant que le corps est blessé de quelque manière. Si donc les corps des damnés peuvent rester dans le feu sans se corrompre, comme ces animaux selon la pensée de saint Augustin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 2 et 4), il semble qu'ils n'en éprouveront aucune affliction, ce qui ne serait pas, si leurs corps n'étaient pas impassibles. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après Aristote dans son livre sur les propriétés des éléments (aliq. à princ.) aucun animal ne peut vivre dans le feu. Galenus dit aussi dans son ouvrage sur les médicaments simples qu'il n'y a aucun corps qui ne soit enfin consumé par le feu ; quoiqu'il y ait des corps qui subsistent pendant un temps dans le feu sans être dégradés, comme on le voit pour l'ébène. Quant à ce que l'on dit de la salamandre il ne peut pas y avoir absolument de parité, parce qu'elle ne pourrait rester finalement dans le feu sans se corrompre, comme les corps des damnés dans l'enfer. Cependant de ce que les corps des damnés ne souffriront du feu de l'enfer aucune altération, il n'est cependant pas nécessaire pour cela que le feu ne les tourmente pas ; parce que l'objet sensible n'est pas seulement fait pour délecter ou pour affliger les sens, selon que d'après son action naturelle il fortifie ou corrompt les organes, mais encore en raison de son action spirituelle, parce que, quand l'objet sensible est convenablement proportionné à la faculté de sentir il fait plaisir ; tandis que c'est le contraire quand il pèche par excès ou par défaut. Ainsi les couleurs modérées et les voix harmonieuses sont agréables, tandis que celles qui sont discordantes blessent l'oreille.

Objection N°4.

Si les corps des damnés sont passibles, la douleur qui résulte de leur passivité doit surpasser, ce semble, toute la douleur présente des corps, comme la joie des saints surpassera toute la félicité actuelle. Or, il arrive quelquefois ici-bas que l'immensité de la douleur fera séparer l'âme du corps. Donc à plus forte raison si ces corps doivent être passibles, les âmes s'en sépareront-elles par suite de l'immensité de la douleur, et par conséquent les corps se corrompront, ce qui est faux. Ces corps seront donc impassibles.

Réponse à l'objection N°4 :

La douleur ne sépare pas l'âme du corps selon qu'elle subsiste seulement dans la puissance de l'âme à laquelle il appartient de souffrir mais selon que la passion de l'âme altère dans le corps ses dispositions naturelles, comme nous voyons la colère enflammer le corps et la crainte le refroidir. Mais après la résurrection le corps ne pourra pas être atteint dans ses dispositions naturelles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Par conséquent quelque grande que soit la douleur elle ne séparera pas l'âme du corps.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (1 Cor. 15, 52) : Et nous serons transformés, la glose dit (interl.) : Pour nous bons, il n'y a que nous qui seront changés par l'immutabilité et l'impassibilité de la gloire. Les corps des damnés ne seront donc pas impassibles.

Comme le corps coopère avec l'âme pour le mérite, de même elle coopère avec lui pour le péché. Or, après la résurrection, non seulement l'âme, mais encore le corps sera récompensé à cause de cette coopération. Donc pour la même raison les corps des damnés seront punis, ce qui n'aurait pas lieu s'ils étaient impassibles. Ils seront donc passibles.

Conclusion.

Quoique les corps des damnés ne soient jamais consumés par le feu à cause de la justice divine, ils seront cependant passibles sans que leur disposition naturelle change.

Il faut répondre que la cause principale pour laquelle les corps des damnés ne seront pas consumés par le feu, ce sera la justice divine qui a condamné leurs corps à une peine éternelle ; mais la disposition naturelle sert la justice divine de la part du corps qui souffre et de la part des agents. Car puisque pâtir c'est recevoir une chose, il y a deux modes de passivité selon qu'une chose peut être reçue dans une autre de deux manières. En effet une forme peut être reçue dans un sujet matériellement, selon son être naturel, comme la chaleur est reçue du feu matériellement dans l'air, et suivant ce mode de réceptivité il y a un mode de passivité qu'on appelle la passivité de la nature. Ou bien une chose est reçue dans une autre spirituellement à la manière d'une idée, comme l'image de la blancheur est reçue dans l'air et dans la prunelle. Cette réceptivité ressemble à celle par laquelle l'âme reçoit les images des choses. Ainsi d'après ce mode de réceptivité il y a un autre mode de passivité qu'on appelle la passivité de l'âme. Parce qu'après la résurrection, le mouvement du ciel ayant cessé, un corps ne pourra pas être altéré dans sa qualité naturelle, comme nous l'avons dit (art. préc.), il s'ensuit qu'aucun corps ne pourra souffrir du côté de la passivité de la nature. Ainsi, par rapport à cette espèce de passivité, les corps des damnés seront impassibles, comme le sont les corps incorruptibles. Mais après que le mouvement du ciel aura cessé, la passivité qui s'exerce d'une manière spirituelle subsistera encore. Car l'air sera aussi illuminé par le soleil et offrira à la vue la diversité des couleurs. Les corps des damnés seront donc passibles selon cette espèce de passivité. Et comme les sens sont perfectionnés par cette passivité, il s'ensuit que dans les corps des damnés il y aura le sentiment de la peine sans un changement de disposition naturelle. Quant aux corps glorieux, bien qu'ils reçoivent quelque chose et qu'ils soient passifs d'une certaine manière dans la sensation, ils ne seront cependant passibles, parce qu'ils ne recevront rien qui les afflige ou qui les blesse, comme les corps des damnés qui sont appelés passibles pour ce motif. [Q97-4] ;

86

QUESTION 87 : DE LA CONNAISSANCE QUE LES RESSUSCITÉS AURONT DE LEURS MÉRITES ET DE LEURS DÉMÉRITES AU JOUR DU JUGEMENT

Question 87 : De la connaissance que les ressuscités auront de leurs mérites et de leurs démérites au jour du jugement.....353
Article 1 : Après la résurrection tout le monde connaîtra-t-il les péchés qu'il a faits ?.....353
Article 2 : Pourra-t-on lire toutes les choses qui sont dans la conscience d'un autre ?.....356
Article 3 : Verra-t-on d'un seul coup d'œil tous ses mérites ou ses démérites propres et ceux des autres ?.....358

Après avoir parlé des choses qui accompagneront la résurrection, nous devons nous occuper de celles qui la suivront. La première chose que nous ayons à considérer, c'est la connaissance que les ressuscités auront de leurs mérites et de leurs démérites au jour du jugement.

Nous parlerons :

1. De la connaissance que les ressuscités auront de leurs mérites et de leurs démérites au jour du jugement ;
2. Du jugement général lui-même, du temps et du lieu où il se fera ;
3. De ceux qui jugeront et de ceux qui seront jugés ;
4. De la forme sous laquelle viendra le juge pour juger ;
5. De l'état du monde et des ressuscités après le jugement.

Sur la première de ces considérations trois questions se présentent :

1. Tout homme connaîtra-t-il dans le jugement tous ses péchés ?[1]
2. Tout le monde pourra-t-il lire toutes les choses qui sont dans la conscience d'un autre ?
3. Pourra-t-on voir d'un seul coup d'œil tous ses mérites et tous es démérites ?

Article 1 : Après la résurrection tout le monde connaîtra-t-il les péchés qu'il a faits ?

87

Objection N°1.

Il semble qu'après la résurrection tout homme ne connaîtra pas tous les péchés qu'il a faits. Car tout ce que nous connaissons, ou nous le percevons de nouveau par les sens, ou nous le tirons du trésor de notre mémoire. Or, après la résurrection tous les hommes ne pourront percevoir leurs péchés au moyen des sens, parce que leurs péchés sont des choses passées et que les sens ne perçoivent que les choses présentes. Il y a aussi beaucoup de fautes qui sont sorties de l'esprit du pécheur et qui ne

1 Sur la connaissance que l'on aura de ses fautes et de celle des autres, voyez le sentiment général de l'Église et des théologiens qui se trouve parfaitement exprimé dans la prose de l'office des morts : Dies iræ, etc. †

pourront plus être tirées du trésor de sa mémoire. Celui qui ressuscitera n'aura donc pas la connaissance de tous les péchés qu'il a faits.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoiqu'il y ait beaucoup de mérites et de démérites qui aient échappé à la mémoire, cependant il n'y en aura aucun qui ne subsiste d'une certaine manière dans son effet. Car les mérites qui n'ont pas été frappés de mort subsisteront dans la récompense qui leur sera accordée. Ceux qui l'ont été subsistent dans la dette de l'ingratitude qui s'augmente par là même que l'homme a péché après avoir reçu la grâce. Il en est de même aussi des démérites. Ceux qui n'ont pas été effacés par la pénitence demeureront dans l'obligation de la peine qui leur est due ; quant à ceux que la pénitence a effacés, ils subsistent dans le souvenir même de la pénitence que l'on connaîtra simultanément avec les autres mérites. Ainsi dans tout homme il y aura donc quelque chose qui pourra servir à lui rappeler ses œuvres. — Toutefois, comme le dit saint Augustin (loc. sup. cit.), ce sera la puissance divine qui agira principalement à cet égard.

Objection N°2.

Comme le dit le Maître des sentences (4, dist. 43), il y a les livres de la conscience dans lesquels on lit les mérites de chacun. Or, on ne peut lire une chose dans un livre dans un livre qu'autant que ce livre en contient la marque. Cependant les péchés ne laissent pas d'autres traces dans la conscience que la dette de la peine qu'ils méritent, ou que la tache qu'ils impriment, comme on le voit (Rom. chap. 2 in glos. Orig. sup. illud : Testimonium reddente, etc.). Par conséquent puisque dans un grand nombre la tache et la dette de beaucoup de fautes ont été effacées par la grâce, il semble que chacun ne puisse pas lire dans sa conscience tous les péchés qu'il a faits, et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des marques qui subsistent dans la conscience de chacun au sujet des œuvres qu'il a faites ; il n'est donc pas nécessaire que ces marques soient exclusivement l'expression de ce qu'ils doivent, comme on le voit (Réponse N°1).

Objection N°3.

La cause croissant, l'effet croit aussi. Or, la cause qui fait que nous nous affligions des péchés que nous nous rappelons, c'est la charité. La charité étant parfaite dans les saints ressuscités, ils gémiront infiniment sur leurs fautes, s'ils viennent à se les rappeler, ce qui ne peut pas être, parce qu'ils n'éprouveront ni douleur, ni gémissement (Apoc. chap. 21). Ils ne se rappelleront donc pas leurs propres péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la charité soit maintenant la cause de la douleur qu'on a du péché, cependant les saints seront dans le ciel tellement rempli de joie, que la douleur ne pourra exister en eux. C'est pourquoi ils ne pleureront pas leurs péchés, mais ils se réjouiront plutôt de la miséricorde divine qui leur a remis leurs péchés, comme les anges se réjouissent maintenant de la justice divine qui fait que ceux qu'ils gardent et dont le salut était l'objet de leur vive sollicitude, ayant été abandonnés par la grâce, tombent dans le péché.

Objection N°4.

Ce que les damnés ressuscités seront par rapport aux biens qu'ils ont faits autrefois, les bienheureux ressuscités le seront par rapport aux fautes qu'ils ont commises. Or, les damnés ressuscités n'auront pas, à ce qu'il semble, la connaissance des biens qu'ils ont faits autrefois, parce que leur peine sera

par là beaucoup soulagée. Les bienheureux n'auront donc pas non plus la connaissance des péchés qu'ils ont commis.

Réponse à l'objection N°4 :

Les méchants connaîtront toutes les bonnes œuvres qu'ils ont faites, et leur douleur n'en sera pas affaiblie, mais plutôt augmentée, parce qu'on a une très grande douleur d'avoir perdu de grands biens. C'est pour cela que Boëce dit (De consol. liv. 2, pros. 4) que le genre d'infortune le plus élevé c'est d'avoir été heureux.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 20, chap. 14) que la puissance divine sera là pour faire que tous les péchés se présentent à la mémoire.

Ce que sont les jugements des hommes par rapport au témoignage extérieur, le jugement de Dieu l'est par rapport au témoignage de la conscience, d'après ces paroles (1 Rois, 16, 7) : L'homme voit ce qui paraît au-dehors, tandis que Dieu voit le fond des cœurs. Or, un jugement humain ne pourrait être parfait sur une chose, s'il n'y avait des témoins qui rendissent témoignage sur toutes les choses dont on doit juger. Il faut donc, puisque le jugement divin est infiniment parfait, que la conscience soit saisie de tout ce qui doit être jugé, et comme on devra être jugé pour toutes les œuvres bonnes et mauvaises, d'après l'Apôtre qui dit (2 Cor. 5, 10) : Qu'il faut que nous soyons tous mis à découvert devant le tribunal du Christ, il est donc nécessaire que la conscience de chacun voie toutes les œuvres qu'il a faites bonnes ou mauvaises.

Conclusion.

Puisqu'au jour du jugement la conscience de chacun doit lui rendre témoignage de sa vie, et que tout homme doit être accusé ou défendu par ses pensées et que toutes ses actions devront être jugées, il faut que chacun ait connaissance de toutes ses œuvres.

Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (Rom. 2, 15), puisque dans ce jour où le Seigneur jugera, la conscience de chacun lui rendra témoignage, et qu'on sera accusé ou défendu par ses propres pensées ; et puisqu'il faut dans tout jugement un témoin, un accusateur et un défenseur qui aient connaissance des choses qui sont jugées, et puisque dans ce jugement général on jugera toutes les œuvres des hommes, il faut que chacun ait alors la connaissance de toutes ses œuvres. Ainsi la conscience de chacun sera comme un livre qui renfermera toutes ses actions ; et c'est d'après cela que le jugement sera rendu, comme dans la justice humaine on se sert de registres. C'est de ces livres qu'il est dit (Apoc. 20, 12) : Les livres furent ouverts, et puis on en ouvrit un autre qui était le livre de vie, et les morts furent jugés selon leurs œuvres d'après ce qui était écrit dans ces livres. Par ces livres qui furent ouverts, on doit entendre d'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 20, chap. 14) les saints du Nouveau et de l'Ancien Testament, dans lesquels Dieu montre ce qu'il avait ordonné de faire. C'est ce qui fait dire à Richard de Saint-Victor (in tract. De judic. potest.) : Leurs cœurs seront comme les décrets des canons. Mais par le livre de vie dont il parle ensuite on entend les consciences de chacun qui sont appelées un livre, au singulier, parce que la puissance divine seule fera que tout le monde se rappellera de ses actions, et cette puissance, selon qu'elle rappellera à l'homme ses actions, est appelée le livre de vie. Ou bien par les premiers livres on entend les consciences, et par le second la sentence du juge telle qu'elle a été arrêtée dans sa providence.

Article 2 : Pourra-t-on lire toutes les choses qui sont dans la conscience d'un autre ?

87

Objection N°1.

Il semble que tout le monde ne pourra pas lire toutes les choses qui sont dans la conscience d'un autre. Car la connaissance des ressuscités ne sera pas plus vive que ne l'est maintenant la connaissance des anges, puisqu'on leur promet d'être leurs égaux (Matth. chap. 22). Or, les anges ne peuvent pas voir réciproquement dans leur cœur ce qui dépend du libre arbitre ; d'où il résulte qu'ils ont besoin de parler pour se notifier ainsi leurs pensées. Ceux qui seront ressuscités ne pourront donc pas voir ce qui est renfermé dans la conscience des autres.

Réponse à l'objection N°1 :

Tous les mérites antérieurs ou tous les démérites produiront un certain degré de gloire ou de misère dans ceux qui seront ressuscités. C'est pourquoi on pourra voir d'après ce qui se passera à l'extérieur tout ce qui sera dans les consciences, surtout au moyen de la puissance divine qui agira pour que tout le monde voie la justice de la sentence.

Objection N°2.

Tout ce qu'on connaît, on le connaît en soi, ou dans sa cause ou dans son effet. Or, on ne peut pas connaître en soi les mérites ou les démérites qui sont enfermés dans la conscience d'un autre, parce qu'il n'y a que Dieu qui pénètre le cœur et qui voie ses secrets. On ne les connaît pas non plus dans leur cause, parce que tous ne verront pas Dieu, qui seul peut agir sur la volonté d'où procèdent les mérites ou les démérites. Enfin on ne les connaît pas non plus dans leur effet, parce qu'il y aura beaucoup de démérites dont il ne restera aucun effet, la pénitence les ayant totalement effacés. Donc tout le monde ne pourra pas connaître toutes les choses qui sont dans la conscience d'un autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Les mérites ou les démérites pourront être montrés aux autres dans leurs effets, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc. Réponse N°1), ou en eux-mêmes au moyen de la puissance divine, quoique la vertu d'une intelligence créée n'en soit pas capable.

Objection N°3.

Saint Chrysostome dit (hom. 31 sup. Epist. ad Hebræos, vers. fin.) d'après le Maître des sentences (Sent. 4, dist 17) : Maintenant si vous vous rappelez vos péchés et que vous les répétiez souvent en présence de Dieu, et que vous priiez pour eux, vous les effacerez très vite ; mais si vous les oubliez, alors vous vous en souviendrez bon gré, mal gré, malgré, quand ils seront publiés et manifestés en présence de tout le monde, de vos amis et de vos ennemis et des saints anges. D'où il résulte que cette manifestation est la peine de la négligence qui fait omettre à l'homme sa confession. Donc les péchés dont l'homme s'est confessé ne seront pas rendus publics pour les autres.

Réponse à l'objection N°3 :

La divulgation des péchés pour l'ignominie du pécheur est un effet de la négligence qu'on commet en omettant de se confesser ; mais la révélation des péchés des saints ne pourra tourner à leur honte ; comme ce n'est pas une cause de confusion pour Marie Magdeleine que ses fautes soient publiquement connues dans l'Église, parce que, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid. liv. 2, chap. 15), la honte est la crainte du déshonneur, qui ne pourra exister dans les bienheureux. Cette promulgation sera au contraire pour eux un grand sujet de gloire à cause de la pénitence qu'ils ont

faite, comme un confesseur approuve celui qui confesse avec courage de grands crimes. Cependant on dit que ces péchés sont effacés, parce que Dieu ne les voit pas pour les punir.

Objection N°4.

C'est une consolation pour quelqu'un de savoir qu'il a beaucoup de compagnons dans sa faute, et il en rougit moins. Si donc on connaissait le péché d'un autre, chaque pécheur rougirait moins de son iniquité, ce qui ne convient pas. On ne connaîtra donc pas les péchés de tout le monde.

Réponse à l'objection N°4 :

De ce que le pécheur verra les péchés des autres, sa confusion ne sera en rien diminuée, mais elle sera plutôt augmentée, parce que le blâme qu'essuieront les autres lui fera mieux sentir le sien. Car, si cette cause affaiblit la confusion, cela provient de ce que la honte se rapporte à l'opinion des hommes que la coutume rend moins sévères, tandis qu'alors la confusion se rapportera au jugement de Dieu qui est conforme à la vérité à l'égard de tout péché, qu'il ait été commis par un seul ou par plusieurs.

Mais au contraire. Sur ces paroles (1 Cor. 4, 5) : Qui mettra en lumière les choses cachées dans les ténèbres, la glose dit : (interl.) : Les actions et les pensées bonnes et mauvaises seront découvertes à tout le monde et seront connues.

Les péchés passés de tous les bons seront également effacés. Or, nous saurons les péchés de certains saints, comme sainte Magdeleine, saint Pierre et David. Pour la même raison, on connaîtra les péchés des autres élus et beaucoup plus ceux des damnés.

Conclusion.

Puisqu'il faut que la justice divine se manifeste à tout le monde dans le jugement dernier, il est nécessaire que tout le monde connaisse la récompense ou la condamnation des autres, et par conséquent les mérites ou les démérites de tout le monde, par lesquels on voit si la sentence est juste ou injuste.

Il faut répondre que dans le jugement dernier et général il est nécessaire que la justice divine, qui est maintenant cachée pour la plupart, se montre avec éclat aux yeux de tout le monde. Or, la sentence de celui qui condamne ou de celui qui récompense ne peut être juste qu'autant qu'on la prononce d'après les mérites ou les démérites. C'est pourquoi comme il faut que le juge et son assesseur connaissent l'état de la cause pour prononcer une juste sentence, de même il faut, pour que la sentence paraisse juste, qu'on fasse connaître ses motifs à tous ceux qui la voient rendre. Par conséquent, comme chacun connaîtra sa récompense et sa damnation, et qu'on la fera de même connaître à tous les autres, il faut que comme chacun se rappellera ses mérites et ses démérites, les mérites des autres se présentent de même à sa connaissance. Cette opinion est la plus probable et la plus commune, quoique le Maître des sentences dise le contraire (Sent. 4, dist. 43) en prétendant que les péchés qui ont été effacés par la pénitence ne seront pas manifestés aux autres dans le jugement[1]. Mais il suivrait de là qu'on ne connaîtrait pas parfaitement la pénitence qu'on a faite de ces péchés, ce qui serait très préjudiciable à la gloire des saints et à la gloire de Dieu qui les a délivrés avec tant de miséricorde.

1 Ce sentiment du maître des sentences est contredit par tous les théologiens et par l'Écriture : Qui mettra en lumière les choses cachées dans les ténèbres, et qui manifestera les desseins des cœurs (1 Cor. 4, 5). †

Article 3 : Verra-t-on d'un seul coup d'œil tous ses mérites ou ses démérites propres et ceux des autres ?

87

Objection N°1.

Il semble qu'on ne verra pas d'un seul coup d'œil tous ses propres mérites ou démérites et ceux des autres. Car les choses que l'on considère en particulier, on ne les voit pas d'un seul coup d'œil. Or, les damnés considéreront leurs péchés en particulier et les pleureront. D'où il est dit (Sag. 5, 8) : Que nous a servi l'orgueil ? Ils ne les verront donc pas tous d'un seul coup d'œil.

Objection N°2.

Aristote dit (Top. liv. 2, chap. 44) : qu'il n'arrive pas qu'on comprenne plusieurs choses à la fois. Or, on ne verra que par l'intelligence ses mérites et ses démérites propres ainsi que ceux des autres. On ne pourra donc pas les voir simultanément.

Objection N°3.

L'intelligence des damnés ne sera pas après la résurrection pus lucide que ne l'est maintenant celle des bienheureux et des anges, quant à la connaissance naturelle par laquelle ils connaissent les choses au moyen d'espèces innées. Or, avec cette sorte de connaissance les anges ne voient pas plusieurs choses simultanément. Les damnés ne pourront donc pas voir simultanément tout ce qu'ils ont fait.

Mais au contraire. Sur ces paroles de Job (8, 22) : Seront couverts de confusion, la glose dit (ordin. Greg.) : À la vue du juge, ils auront sous les yeux de leur esprit tous les maux qu'ils ont faits. Comme ils verront le juge subitement, ils verront donc de même les maux qu'ils ont commis et pour la même raison tous les autres.

Saint Augustin (De civ. Dei, liv. 20, chap. 14) trouve répugnant qu'on lise dans le jugement un livré matériel où les actions de chacun se trouvent écrites, parce que personne ne peut se figurer quelle serait la grandeur de ce livre et combien il faudrait de temps pour le lire. Or, on ne pourrait pas davantage apprécier le temps qu'il faudrait mettre pour considérer tous ses mérites et tous ses démérites et tous ceux des autres, si on les voyait successivement. Il faut donc établir que chacun les verra tous simultanément.

Conclusion.

Si on ne doit pas voir instantanément ses mérites ou ses démérites aussi bien que ceux des autres, cependant on les verra tous en particulier avec l'aide de la puissance divine dans un temps très court.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent qu'on verra tout à la fois et instantanément tous ses mérites et tous ses démérites ainsi que ceux des autres, ce qu'on peut croire facilement des bienheureux, parce qu'ils verront tout dans le Verbe ; et ainsi il ne répugne pas qu'ils voient simultanément plusieurs choses. Mais pour les damnés dont l'intellect n'est pas élevé de manière qu'ils puissent voir Dieu et en lui toutes les autres choses, c'est plus difficile. — C'est pourquoi d'autres disent que les méchants verront tout à la fois en général tous leurs péchés et ceux des autres, et que cela suffit pour l'accusation qui doit avoir lieu dans le jugement ou pour l'absolution, mais qu'ils ne les verront pas tous simultanément, en descendant à

chaque faute. Mais cela ne paraît pas d'accord avec les paroles de saint Augustin qui dit (De civ. Dei, liv. 20, loc. cit.) : Qu'ils énuméreront toutes leurs fautes dans leur pensée ; car on n'énumère pas ce qu'on connaît en général. — On peut donc prendre une opinion mitoyenne, c'est qu'ils verront chaque faute, non d'une manière instantanée, mais dans le temps le plus court avec l'aide de la puissance divine. C'est ce que dit saint Augustin quand il ajoute (ibid.) qu'ils les verront avec une grande rapidité. Cela n'est pas impossible parce que dans le temps le plus court il y a une infinité d'instants en puissance.

La réponse aux objections dans l'un et l'autre sens est par là évidente.

87

QUESTION 88 : DU JUGEMENT GÉNÉRAL, DU TEMPS ET DU LIEU OÙ IL SE FERA

Question 88 : Du jugement général, du temps et du lieu où il se fera.....360
Article 1 : Y aura-t-il un jugement général ?.....360
Article 2 : Ce jugement se fera-t-il vocalement ?.....362
Article 3 : Le temps du jugement dernier est-il connu ?.....363
Article 4 : Le jugement se fera-t-il dans la vallée de Josaphat ?.....365

Nous devons ensuite nous occuper du jugement général, du temps et du lieu où il se fera.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Le jugement général doit-il avoir lieu ?[1]
2. Sera-t-il prononcé par des paroles vocales ?
3. Se fera-t-il dans un temps inconnu ?
4. Aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat ?

Article 1 : Y aura-t-il un jugement général ?

88

Objection N°1.

Il semble qu'il ne doive pas y avoir un jugement général. Car, comme le dit le prophète (Nahum, 1, 9 d'après les Septante), Dieu ne jugera pas deux fois pour la même chose. Or, Dieu juge maintenant chacune des œuvres des hommes, puisqu'après la mort il accorde à chacun des peines ou des récompenses selon ses mérites, et puisqu'il y en aussi qu'il récompense ou qu'il punit en cette vie pour leurs bonnes ou leurs mauvaises œuvres. Il semble donc qu'il ne doive pas y avoir un autre jugement.

Réponse à l'objection N°1 :

Tout homme est un individu et une partie du genre humain. À ce double titre il doit subir deux sortes de jugements. Un jugement particulier qui aura lieu après la mort, quand il recevra ce qui est dû à ses œuvres, non d'une manière absolue, puisqu'il ne recevra pas quant au corps, mais seulement quant à l'âme. Le second jugement doit avoir lieu selon qu'il est une partie du genre humain ; comme on dit selon la justice humaine que quelqu'un est jugé, quand un jugement est porté sur la société dont il fait partie. Ainsi quand le jugement universel de tout le genre humain aura lieu par la séparation universelle des bons et des méchants, alors tout le monde sera aussi jugé par voie de conséquence. Dieu ne jugera cependant pas deux fois la même chose, parce qu'il n'infligera pas deux peines pour un seul et même péché, mais la peine qui n'avait pas été infligée complètement avant le jugement recevra son complément dans le jugement dernier ; et les impies seront après cela tourmentés tout à la fois dans leur corps et dans leur âme.

1 Il est de foi que le jugement général aura lieu. L'Écriture le dit dans une foule d'endroits : La reine du Midi se lèvera pour le jugement avec cette génération (Matth. 12, 42) ; Et réservés pour le feu, au jour du jugement et de la ruine des impies (2 Pierre, 3, 7), et l'Église exprime à ce sujet sa croyance dans tous les symboles, car elle dit que le Christ doit venir juger les vivants et les morts, judicare vivos et mortuos. †

Objection N°2.

Dans aucun jugement l'exécution de la sentence ne précède le jugement, mais la sentence du jugement de Dieu à l'égard des hommes a pour objet de les faire entrer dans le ciel ou de les en exclure, comme on le voit (Matth. chap. 25). Par conséquent puisque dès maintenant il y en a qui arrivent dans le royaume éternel et puisqu'il y en a qui en sont exclus à jamais, il semble qu'il ne doive pas y avoir un autre jugement.

Réponse à l'objection N°2 :

La sentence propre à ce jugement général c'est la séparation universelle des bons et des méchants, qui ne précédera pas le jugement. Mais maintenant encore par rapport à la sentence particulière de chacun l'effet du jugement ne l'a pas pleinement précédé, parce que les bons seront encore plus récompensés après le jugement, soit en raison de la gloire du corps qui leur sera ajoutée, soit en raison du nombre des saints qui se trouvera complet. Les méchants seront aussi plus tourmentés en raison de la peine du corps qu'ils auront de plus et du nombre des damnés qui sera alors rempli ; car ils souffriront d'autant plus qu'il y aura plus de victimes.

Objection N°3.

Il faut que des choses paraissent en jugement parce qu'on ne sait comment elles doivent être définies. Or, avant la fin du monde chaque damné a entendu sa damnation et chaque saint a reçu sa béatitude. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

Le jugement universel se rapporte plus directement à l'universalité des hommes qu'au jugement de chaque individu, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). Ainsi quoique tout homme ait avant le jugement une connaissance certaine de sa damnation ou de sa récompense ; cependant tout le monde ne connaîtra pas la damnation ou la récompense de tous les autres ; par conséquent ce jugement sera nécessaire.

Mais au contraire. Il est dit (Matth. 12, 41) : Les Ninivites s'élèveront au jour du jugement contre cette génération et la condamneront. Il y aura donc après la résurrection un jugement.

Il est dit (Jean, 5, 29) : Ceux qui auront fait de bonnes œuvres ressusciteront à la vie, tandis que ceux qui en auront fait de mauvaises ressusciteront pour le jugement. Il semble donc qu'après la résurrection il doive y avoir un jugement.

Conclusion.

Comme dans la production première des choses tout est parti de Dieu immédiatement, de même il doit y avoir un jugement universel qui réponde à cette production première des choses et qui donne au monde son dernier complément.

Il faut répondre que comme l'opération appartient au principe des choses qui leur a donné l'être, de même le jugement appartient au terme qui doit les conduire à leur fin. Or, on distingue deux sortes d'opération divine : l'une par laquelle Dieu a primitivement produit toutes choses, en établissant la nature et en distinguant les choses qui appartiennent à son complément. Il est dit que Dieu se reposa de cette œuvre (Gen. chap. 2). L'autre est celle par laquelle il opère pour le gouvernement des créatures dont il est dit (Jean, 5, 17) : Mon Père ne cesse point d'agir jusqu'à présent, j'agis aussi incessamment. De même on distingue aussi deux sortes de jugement, mais dans un ordre contraire. L'un qui répond à l'opération du gouvernement qui ne peut exister sans un jugement. C'est par ce jugement que chacun est jugé en particulier pour ses œuvres, non seulement selon ce qui lui convient, mais encore selon ce qui convient au gouvernement de l'univers. D'où il suit que la

récompense de l'un est différée dans l'intérêt des autres (Héb. chap. 11), et que les châtiments de l'un tournent à l'avantage de l'autre. Il est donc nécessaire qu'il y ait un autre jugement universel qui corresponde au contraire à la production première des êtres, de telle sorte que comme tous les êtres sont alors sortis de Dieu immédiatement, de même le monde reçoive alors son dernier complément, chacun recevant finalement ce qui lui est dû d'après lui-même. C'est pourquoi dans ce jugement on verra manifestement la justice divine par rapport à toutes les choses qui sont maintenant voilées, parce que quelquefois on dispose de l'un dans l'intérêt des autres d'une autre manière que paraissent l'exiger les œuvres extérieures. Il y aura aussi alors une séparation universelle des bons et des méchants, parce qu'il n'y aura plus lieu d'améliorer les méchants par les bons ou les bons par les méchants, et c'est en vue de cette amélioration qu'ils se trouvent parfois mélangés, pendant tout le temps que ce monde sera gouverné en cet état par la divine providence.

Article 2 : Ce jugement se fera-t-il vocalement ?

88

Objection N°1.

Il semble que ce jugement par rapport à la discussion et à la sentence se fera par une parole vocale. Car, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 20, chap. 1), on ne sait combien de jours doit durer ce jugement. Or, cela ne serait pas incertain, si ce qu'on doit faire dans ce jugement devait se passer seulement mentalement. Ce jugement se fera donc vocalement, et il ne se fera pas seulement d'une manière mentale.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin dit seulement qu'on ne sait combien de jours durera ce jugement, puisqu'on n'a pas déterminé s'il se fera mentalement ou vocalement. Car s'il se faisait vocalement, il faudrait pour cela un temps très long ; tandis que s'il se faisait mentalement, il pourrait se faire en un moment.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Mor. liv. 26, chap. 20) et on lit (Sent. 4, dist. 47) : Ils entendront du moins les paroles du juge, ceux qui ont reçu la foi de sa parole. Or, ce passage ne peut pas s'entendre du verbe intérieur, parce que de la sorte tous entendraient les paroles du juge, puisque tous les individus, les bons comme les méchants, connaîtront toutes les actions des autres. Il semble donc que ce jugement se fera vocalement.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique le jugement se fasse mentalement, on peut expliquer ce passage de saint Grégoire ; parce que, quoique tous connaissent leurs actions et les actions des autres, par l'effet de la puissance divine que l'Évangile appelle la parole ou le Verbe, cependant ceux qui ont eu la foi qu'ils ont conçue par l'effet des paroles divines seront jugés par ces paroles elles-mêmes. Car il est dit (Rom. 2, 12) : Ceux qui ont péché sous la loi seront jugés par la loi. Par conséquent on dira aux fidèles d'une manière spéciale quelque chose qu'on ne dira pas aux infidèles.

Objection N°3.

Le Christ jugera selon sa forme humaine pour qu'il puisse être vu de tous corporellement. Pour la même raison il semble donc qu'il fera usage de sa voix corporelle pour être entendu de tous.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ se montrera corporellement pour que tous le connaissent comme juge corporellement, ce qui pourra se faire subitement. Mais la parole qui se mesure par le temps demanderait un temps excessivement long si on jugeait vocalement.

Mais au contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 20, chap. 14) que par le livre de vie dont parle l'Apocalypse (chap. 20) on doit entendre la puissance divine qui fera que chacun se rappellera ses bonnes ou ses mauvaises œuvres et qu'on les verra d'un seul coup d'œil avec une promptitude merveilleuse, pour que la science accuse ou excuse la conscience, et que tous et chacun soient simultanément jugés. Or, si l'on discutait vocalement les mérites de chaque individu, tous et chacun ne pourraient pas être jugés à la fois. Il semble donc que cette discussion ne sera pas vocale.

La sentence doit répondre proportionnellement au témoignage. Or, le témoignage, l'accusation et l'excuse n'existeront que mentalement. D'où il est dit (Rom. 2, 15) : Leur conscience leur rendant témoignage par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent ou qui les défendent, au jour où Dieu jugera les secrets des hommes. Il semble donc que cette sentence et le jugement tout entier s'accompliront mentalement.

Conclusion.

Puisqu'il faudrait un temps presque infini pour le jugement universel si on le faisait vocalement, il est plus probable que le jugement dernier n'aura pas lieu vocalement, mais mentalement.

Il faut répondre qu'on ne peut pas définir certainement ce qu'il y a de vrai sur cette question ; cependant on pense avec plus de probabilité que ce jugement se fera tout entier mentalement et quant à la discussion, et quant à l'accusation des méchants et à la glorification des bons, et quant à la sentence que l'on portera sur les uns et sur les autres. Car si on racontait vocalement les actions de chacun, il faudrait pour cela un temps excessivement long. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ Dei, liv. 20, loc. cit.) que si on entend charnellement le livre d'après lequel tout le monde sera jugé, comme le dit saint Jean (Apoc. chap. 20), qui pourrait en concevoir la grandeur ou l'étendue ? Combien de temps faudrait-il pour lire ce livre dans lequel la vie entière de tous les hommes a été écrite ? Or, il ne faut pas moins de temps pour raconter oralement les faits de chacun que pour les lire, s'ils avaient écrit sur un livre matériel. D'où il est probable que ce qui est dit (Matth. chap. 25) ne devra pas se faire vocalement, mais mentalement.

Article 3 : Le temps du jugement dernier est-il connu ?

88

Objection N°1.

Il semble que l'époque du jugement dernier ne soit pas inconnue. Car comme les saints patriarches attendaient le premier avènement, de même nous attendons le second. Or, les saints patriarches ont su l'époque du premier avènement, comme on le voit par le nombre des semaines de Daniel (chap. 9). D'où on blâme les Juifs de ce qu'ils n'ont pas connu le temps de l'avènement du Christ, ainsi qu'il est dit (Luc, 12, 56) : Vous savez si bien juger de ce qui paraît au ciel et sur la terre ; comment donc ne reconnaissez-vous pas le temps où nous sommes ? Il semble donc que le temps du second avènement dans lequel Dieu viendra pour juger doive aussi être déterminé.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans le premier avènement le Christ est venu caché, d'après cette parole du prophète (Is. 44, 15) : Dieu sauveur d'Israël, vous êtes véritablement un Dieu caché. C'est pourquoi pour qu'il pût être connu par les fidèles, il a fallu déterminer l'époque avec précision, mais dans le second avènement il

viendra avec éclat, selon cette expression du Psalmiste (Ps. 49, 3) : Dieu viendra visiblement, etc. On ne pourra donc pas se tromper à l'égard de la connaissance de cet avènement, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°2.

Les signes nous conduisent à la connaissance des choses signifiées. Or, l'Écriture nous donne beaucoup de signes sur le jugement dernier, comme on le voit (Matth. chap. 24, Luc, chap. 21 et Marc, chap. 13). Nous pouvons donc arriver à la connaissance de cette époque.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin dans son épître à Hesychius sur le jour du jugement (chap. 199), les signes qui se trouvent dans les Évangiles n'appartiennent pas tous au second avènement qui aura lieu à la fin, mais il y en a qui appartiennent à la destruction de Jérusalem qui est passée ; il y en a d'autres, et c'est le plus grand nombre, qui se rapportent à l'avènement par lequel il vient chaque jour dans l'Église pour la visiter spirituellement, selon qu'il habite en nous par la foi et l'amour. Ainsi ce qui se rapporte au jugement dernier dans les Évangiles ou les Épîtres ne peut pas suffire pour déterminer d'une manière précise l'époque de ce jugement, parce que les périls doivent présager la venue prochaine du Christ, ont existé dès le temps de l'Église primitive d'une manière plus ou moins vive. C'est pour cela que les temps des apôtres ont été appelés les derniers jours, comme on le voit (Actes, chap. 2) où saint Pierre entend ces paroles d'Isaïe (Is. 2, 2) : Il arrivera, dans les derniers temps, etc. de cette époque, et cependant il s'est écoulé depuis ce moment beaucoup de temps et l'Église a essuyé des tribulations plus ou moins grandes. On ne peut donc pas déterminer combien de temps il nous reste encore, ni préciser le mois ou l'année, ni dire la centaine ou le mille dans lequel cet avènement arrivera comme l'observe saint Augustin (epist. cit.). Quoiqu'on croie qu'à la fin ces périls seront plus considérables, on ne peut cependant déterminer quelle sera l'étendue de ces périls qui précéderont immédiatement le jour du jugement, ou l'avènement de l'antéchrist, puisque dans les premiers temps de l'Église il y a eu aussi des persécutions si violentes et des erreurs si nombreuses que quelques-uns croyaient à l'avènement prochain et imminent de l'antéchrist, comme le rapportent Eusèbe (Hist. eccles. liv. 6, chap. 6) et saint Jérôme (De viris illustribus, chap. Judex, de septuaginta, etc.).

Objection N°3.

L'Apôtre dit (1 Cor. 10, 11) : Nous nous trouvons à la fin des temps, et saint Jean dit aussi (1 Jean, 2, 18) : Mes petits enfants, c'est ici la dernière heure, etc. Puisqu'il y a déjà un long temps écoulé depuis que ces paroles ont été prononcées, il semble du moins que nous puissions maintenant savoir que le jugement dernier est proche.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces paroles voici la dernière heure et les autres expressions semblables qu'on trouve dans l'Écriture, ne peuvent déterminer une époque précise. En effet on ne les emploie pas pour signifier un court instant, mais pour exprimer le dernier état du monde qui est comme son dernier âge, et on n'a pas défini combien de temps durerait cette période. Car, puisqu'il n'y a pas de terme fixe assigné à la vieillesse qui est le dernier âge de l'homme, et qu'il arrive quelquefois qu'elle dure autant que tous les âges précédents ou plus, comme le dit saint Augustin (Quæst. liv. 83, quest. 58 à med.), l'Apôtre exclut pour ce motif (2 Thess. chap. 2) le faux sens que quelques-uns avaient conclu de ses paroles, en croyant que le jour du Seigneur était proche.

Objection N°4.

Le temps du jugement ne doit être tenu secret que pour qu'on se prépare au jugement avec plus de sollicitude, par là même qu'on en ignore l'époque précise. Or, la même sollicitude subsisterait néanmoins si l'époque en était certaine ; parce que tout le monde ignore le temps de sa mort, et le dernier jour du monde saisira chacun dans l'état où l'aura trouvé sa dernière heure, comme le dit saint Augustin à Hésychius (Ep. 199). Il n'est donc pas nécessaire que le temps du jugement soit secret.

Réponse à l'objection N°4 :

En supposant l'incertitude de la mort, l'incertitude du jugement sert de deux manières à exciter la vigilance.

1. Parce qu'on ignore si on en est aussi éloigné que du terme ordinaire de la vie, et que l'incertitude qui résulte ainsi de ces deux causes fait redoubler de sollicitude.
2. Parce que l'homme ne s'inquiète pas seulement de lui-même, mais de sa famille, ou de sa cité, ou de sa patrie, ou de l'Église entière dont la durée n'est pas déterminée d'après la vie de l'homme, et qu'il faut néanmoins que toutes ces choses soient disposées de manière que le jour du Seigneur ne les trouve pas non préparées.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Marc. 13, 32) : Quant à ce jour ou à cette heure personne n'en a connaissance, ni les anges qui sont dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul. Or, on dit que le Fils l'ignore dans le sens qu'il nous le laisse ignorer.

Saint Paul dit (1 Thess. 5, 2) : Le jour du Seigneur doit venir comme un voleur qui viendra la nuit. Puisque l'arrivée d'un voleur dans la nuit est absolument incertaine, il semble donc que le jour du jugement dernier le soit absolument aussi.

Conclusion.

Puisque la fin du monde comme son commencement est soumise exclusivement à la puissance divine, il a été convenable que Dieu se réservât à lui seul cette connaissance.

Il faut répondre que Dieu est par sa science la cause des choses. Or, il communique aux créatures l'une et l'autre, puisqu'il donne aux choses la vertu d'en produire d'autres dont elles sont les causes et il donne à quelques êtres la connaissance de ce qui existe. Mais sous ces deux rapports il se réserve quelque chose. Car il y a des choses qu'il fait sans qu'aucune créature y coopère avec lui, et de même il y en a qu'il connaît et qu'aucune créature ne connaît. Or, il n'y en a pas qui doivent lui être plus propres que les choses qui sont soumises à sa seule puissance et dans lesquelles aucune créature ne coopère avec lui. Telle est la fin du monde dans laquelle le jour du jugement arrivera. Car ce n'est pas une cause créée qui mettra fin au monde, qui n'a commencé à exister que par l'action immédiate de Dieu. D'où il est convenable que la connaissance de la fin du monde ne soit réservée qu'à Dieu. Le Seigneur paraît lui-même en donner cette raison (Actes, 1, 7) : Ce n'est pas à vous, dit-il, à connaître les temps et les moments que le Père a réservés à son pouvoir, comme s'il disait que ces choses sont réservées exclusivement à sa puissance.

Article 4 : Le jugement se fera-t-il dans la vallée de Josaphat ?

88

Objection N°1.

Il semble que le jugement n'aura pas lieu dans la vallée de Josaphat ou dans un lieu environnant. Car il faut du moins que tous ceux qui devront être jugés soient jugés sur la terre et qu'il n'y ait que ceux qui jugeront qui soient élevés dans les nues. Or, la terre promise tout entière ne pourrait pas

contenir la multitude de ceux qui devront être jugés. Il ne peut donc pas se faire que le jugement doive avoir lieu dans cette vallée.

Réponse à l'objection N°1 :

Une grande multitude peut tenir dans un petit espace. Or, il suffit de supposer un espace quelconque dans ce lieu pour contenir la multitude de tous ceux qui doivent être jugés ; pourvu que de cet espace ils puissent voir le Christ, qui étant élevé dans l'air et tout resplendissant de la plus vive clarté pourra être vu de loin.

Objection N°2.

Il a été donné au Christ de juger l'humanité pour qu'il juge justement, parce qu'il a été injustement jugé dans le prétoire de Pilate et qu'il a subi la sentence de ce jugement inique sur le Golgotha. Ces lieux doivent donc être plutôt déterminés pour le jugement.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique le Christ ait mérité la puissance judiciaire par là même qu'il a été jugé injustement, il ne jugera cependant pas avec la forme humiliante sous laquelle il a été jugé injustement, mais il jugera sous la forme glorieuse qu'il avait en montant vers son Père. Par conséquent le lieu de son ascension convient mieux au jugement que le lieu de sa condamnation.

Objection N°3.

Les nuées se forment par la condensation des vapeurs. Or, il n'y aura alors ni vapeurs, ni condensation. Il ne pourra donc pas se faire que les justes soient portés dans l'air sur les nues au-devant du Christ. Il faudra donc que les bons et les méchants soient sur la terre, et par conséquent il faudra un lieu beaucoup plus vaste que cette vallée.

Réponse à l'objection N°3 :

Par nuées on entend dans cet endroit, d'après quelques-uns, une certaine condensation de la lumière qui resplendira des corps des saints, et non des évaporations qui s'élèvent de la terre et de l'eau. — Ou bien on peut dire que ces nuées seront produites par la puissance divine pour monter une certaine conformité entre l'avènement du jugement et l'ascension, et faire voir que c'est celui qui est monté dans une nuée qui vient pour juger. La nuée indique aussi la miséricorde du juge parce qu'elle a la vertu de rafraîchir.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Joël, 3, 2) : J'assemblerai tous les peuples et je les amènerai dans la vallée de Josaphat, et là j'entrerai en jugement avec eux. C'est donc dans ces lieux qu'il viendra pour juger.

Il est dit (Actes, 1, 11) : Comme vous l'avez vu monter au ciel, de même il viendra. Or, il est monté au ciel sur la montagne des Oliviers qui domine la vallée de Josaphat. Il viendra donc dans ces lieux pour juger.

Conclusion.

Comme le Christ est monté au ciel sur la montagne des Oliviers, il est probable que c'est dans ces lieux qu'il descendra, pour montrer que c'est le même qui est monté et qui est descendu.

Il faut répondre qu'on ne peut pas savoir avec beaucoup de certitude de quelle manière ce jugement se fera et comment les hommes seront réunis pour être jugés. Cependant on peut conclure de l'Écriture avec probabilité que le Christ descendra vers la montagne des Oliviers, comme c'est de là qu'il est monté, pour montrer que celui qui descend est le même que celui qui est monté.

88

QUESTION 89 : DE CEUX QUI JUGENT ET DE CEUX QUI SERONT JUGÉS DANS LE JUGEMENT GÉNÉRAL

Question 89 : De ceux qui jugent et de ceux qui seront jugés dans le jugement général.....367
Article 1 : Y a-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ ?.....367
Article 2 : La puissance judiciaire correspond-elle à la pauvreté volontaire ?.....369
Article 3 : Les anges doivent-ils juger ?.....371
Article 4 : Les démons exécuteront-ils la sentence du juge sur les damnés ?.....373
Article 5 : Tous les hommes comparaîtront-ils au jugement ?.....374
Article 6 : Les bons seront-ils jugés au jugement ?.....375
Article 7 : Les méchants seront-ils jugés ?.....377
Article 8 : Les anges seront-ils jugés au jugement dernier ?.....378

Nous devons ensuite nous occuper de ceux qui jugent et de ceux qui seront jugés dans le jugement général.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Y a-t-il des hommes qui doivent juger avec le Christ ?[1]
2. La puissance judiciaire répond-elle à la pauvreté volontaire ?
3. Les anges doivent-ils aussi juger ?
4. Les démons exécuteront-ils la sentence du juge contre les damnés ?
5. Tous les hommes comparaîtront-ils en jugement ?[2]
6. Y a-t-il des bons qui doivent-être jugés ?
7. Y a-t-il des méchants ?
8. Les anges doivent-ils être aussi jugés ?

Article 1 : Y a-t-il des hommes qui jugeront avec le Christ ?

89

Objection N°1.

Il semble qu'aucun homme ne jugera avec le Christ. Car il est dit (Jean, 5, 22) : Le Père a donné au Fils tout pouvoir de juger, afin que tous honorent le Fils, etc. Or, cet honneur n'est pas dû à d'autre qu'au Christ. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette objection repose sur le jugement d'autorité qui ne convient qu'au Christ.

1 Il est de foi qu'il y aura des saints qui jugeront avec le Christ. L'Écriture le dit dans une foule d'endroits, mais elle ne détermine rien au sujet du mode. †

2 Sylvius regarde comme certain le sentiment que saint Thomas soutient dans cet article et les deux suivants, ainsi que dans ses Commentaires in chap. 14 ad Rom. lect. 1, et in chap. 5, 2 Cor. Lect. 2). †

Objection N°2.

Celui qui juge a autorité sur ce qu'il juge. Or, les choses qui devront être l'objet du jugement dernier, comme les mérites et les démérites des hommes, ne sont soumises qu'à l'autorité divine. Donc il ne convient à aucun homme d'en juger.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut faire la même réponse que pour la première.

Objection N°3.

Ce jugement ne s'exercera pas vocalement, mais mentalement, selon l'opinion la plus probable. Or, il n'y a que la puissance divine qui puisse notifier aux cœurs de tous les hommes les mérites et les démérites, ce qui tiendra lieu d'accusation ou d'apologie, et ce qui déterminera la peine et la récompense qui seront comme l'énoncé de la sentence. Il n'y aura donc pas d'autres juges que le Christ qui est Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Il ne répugne pas qu'il y ait quelques saints qui révèlent aux autres certaines choses, soit en les illuminant, comme les anges supérieurs éclairent les anges inférieurs, soit en leur parlant, comme les anges inférieurs parlent aux anges qui sont au-dessus d'eux.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth. 19, 28) : Vous serez assis sur douze sièges, jugeant les douze tribus d'Israël. Donc, etc.

Le prophète dit (Is. 3, 14) : Le Seigneur est venu pour juger avec les vieillards de son peuple. Il semble donc qu'il y aura d'autres hommes qui jugeront avec le Christ.

Conclusion.

Les hommes parfaits jugeront avec le Christ selon qu'ils renferment en eux les décrets de la justice divine d'après lesquels les hommes seront jugés et selon qu'ils manifesteront aux autres la sentence du juge.

Il faut répondre que le mot juger s'entend de plusieurs manières.

1. On peut l'entendre causalement, de manière que le mot juger signifie la chose qui fera voir le jugement qui devra être porté sur celui qui doit être jugé. En ce sens on dit que quelqu'un juge par comparaison, selon que sa comparaison avec d'autres fait voir comment ceux-ci doivent être jugés, comme on le voit d'après ces paroles (Matth. 12, 41) : Les Ninivites se lèveront au jour du jugement contre cette génération et la condamneront. Il appartient également aux bons et aux méchants de juger de la sorte son jugement.
2. Le mot juger s'entend en quelque sorte d'une manière interprétative. Car nous supposons que quelqu'un fait une chose du moment qu'il y consent. C'est ainsi qu'on dira que ceux qui consentent au jugement du Christ en approuvant sa sentence jugent ; il appartient à tous les élus de juger la sorte. D'où il est dit (Sag. 3, 8) : Les justes jugeront les nations.
3. On dit qu'on juge pour ainsi dire à titre d'assesseurs et par imitation, parce qu'on a la ressemblance du juge selon qu'on est assis sur un lieu élevé comme lui. C'est ainsi qu'on dit que les assesseurs jugent. Il y en a qui disent que les hommes parfaits auxquels on a promis la puissance judiciaire jugeront de cette manière (Matth. chap. 19), c'est-à-dire qu'ils seront assesseurs, parce que dans le jugement on les verra au-dessus des autres allant au-devant du Christ dans l'air.

Mais cela ne paraît pas suffisant pour accomplir la promesse du Seigneur qui a dit : Vous serez assis jugeant (Math. 19, 28). Car il semble que le jugement doive s'ajouter à l'honneur d'être ainsi assis près du

juge. C'est pourquoi il y a une quatrième manière de juger qui conviendra aux hommes parfaits, selon qu'ils renferment en eux les décrets de la justice divine d'après lesquels les hommes seront jugés, comme si l'on disait que le livre qui renferme la loi juge. D'où il est dit (Apoc. 20, 4) : Le juge est assis et les livres sont ouverts. C'est de cette manière que Richard de Saint-Victor cette puissance de juger (in tract. De judiciar. potest.). Ainsi il dit : Ceux qui se livrent à la contemplation divine, ceux qui lisent chaque jour dans le livre de la sagesse et qui en transcrivent pour ainsi dire dans leurs cœurs tout ce que l'intelligence claire qu'ils ont de la vérité leur en a fait comprendre ; et plus loin : Les cœurs de ceux qui jugent ayant été instruits par Dieu de toute vérité sont-ils autre chose que ses décrets et ses lois ? Mais comme juger implique une action qui s'étend à un autre, il s'ensuit qu'à proprement parler, on appelle juge celui qui porte oralement une sentence sur un autre. C'est ce qui se fait de deux manières :

1. On le fait de son autorité propre. C'est ainsi qu'il agit celui qui a sur les autres une domination et une puissance à l'administration de laquelle sont soumis ceux qui sont jugés ; d'où il lui appartient de porter sur eux une sentence. Il n'y a que Dieu qui juge ainsi.
2. On juge en faisant parvenir à la connaissance des autres la sentence portée par celui qui a autorité, ce qui revient à énoncer cette sentence. C'est de cette manière que jugeront les hommes parfaits, parce qu'ils amèneront les autres à la connaissance de la justice divine, pour qu'ils sachent ce qui leur est dû justement d'après leurs mérites. D'où Richard de Saint-Victor dit (loc. cit.) : Pour les juges, ouvrir les livres de leurs décrets devant ceux qui doivent être jugés, c'est faire voir ce qu'il y a dans leur cœur à tous ceux qui sont au-dessous d'eux, et leur manifester ainsi ce qu'ils pensent sur ce qui regarde le jugement.

Article 2 : La puissance judiciaire correspond-elle à la pauvreté volontaire ?

89

Objection N°1.

Il semble que la puissance judiciaire ne corresponde pas à la pauvreté volontaire. Car cette puissance n'a été promise qu'aux douze apôtres (Matth. 19, 28) : Vous serez assis sur douze sièges, jugeant, etc. Par conséquent puisque tous ceux qui sont pauvres volontairement ne sont pas des apôtres, il semble que la puissance judiciaire ne leur appartienne pas à tous.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 20, chap. 5), parce qu'il est dit qu'ils seront assis sur douze sièges, nous ne devons pas penser qu'il n'y aura que douze hommes qui jugeront avec le Christ, autrement puisque nous voyons qu'on a élu apôtre Matthias à la place du traître Judas, saint Paul, qui a travaillé plus que les autres, n'aurait pas la gloire d'être assis pour juger. Ainsi le nombre douze, selon la pensée du même docteur, signifie toute la multitude de ceux qui jugeront, à cause des deux parties du nombre sept, c'est-à-dire trois et quatre, qui, multipliées par elles-mêmes, font le nombre douze. Le nombre douze est un nombre parfait, parce qu'il se compose du nombre six double, qui est un nombre parfait. — Ou bien, littéralement, il a été question des douze apôtres, dans la personne desquels la même chose est promise à tous ceux qui les suivront.

Objection N°2.

C'est une plus grande chose de faire à Dieu le sacrifice de son propre corps que de lui sacrifier ses biens extérieurs. Or, les martyrs et les vierges font à Dieu le sacrifice de leurs propres corps, tandis

que les pauvres volontaires ne lui sacrifient que leurs biens extérieurs. La sublimité de la puissance judiciaire répond donc plutôt aux martyrs et aux vierges qu'aux pauvres volontaires.

Réponse à l'objection N°2 :

La virginité et le martyre ne disposent pas à conserver dans son cœur les décrets de la justice divine aussi bien que la pauvreté ; tandis qu'au contraire les richesses extérieures étouffent la parole de Dieu par la sollicitude qu'elles causent, d'après l'Évangile (Luc, chap. 8). — Ou bien il faut dire que la pauvreté ne suffit pas seule pour mériter la puissance judiciaire, mais elle est la première partie de la perfection à laquelle la puissance judiciaire répond. Par conséquent, parmi les choses qui sont une conséquence de la pauvreté et qui appartiennent à la perfection, on peut cependant compter la virginité et le martyre, et toutes les œuvres de perfection. Cependant ces choses ne sont pas aussi principales que la pauvreté, parce que le principe d'une chose en est la partie la plus importante.

Objection N°3.

Saint Jean dit (Jean, 5, 45) : Moïse en qui vous espérez sera lui-même votre accusateur ; la glose ajoute (interl.) : parce que vous ne croyez pas à sa parole. Et ailleurs (12, 48) : La parole que j'ai dite le jugera au dernier jour. Ainsi de ce que l'on fait connaître la loi ou qu'on exhorte pour l'amélioration des mœurs, on a le droit de juger ceux qui méprisent ces paroles. Et comme cela est le propre des docteurs, il s'ensuit qu'il leur convient de juger plutôt qu'aux pauvres volontaires.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui a fait connaître la loi ou qui a exhorté au bien jugera causalement, pour ainsi dire, parce que les autres seront jugés d'après les paroles qu'il leur aura dites ou d'après ce qu'il leur aura enseigné. Et c'est pour ce motif que la puissance judiciaire ne répond pas proprement à la proprement à la prédication et à l'enseignement. — Ou bien il faut dire d'après quelques-uns qu'il y a trois choses qui sont requises pour la puissance judiciaire :

1. Le renoncement aux affaires temporelles, de peur que l'esprit ne soit empêché de recevoir la sagesse ;
2. Une habitude qui contienne la justice divine selon qu'elle a été connue et observée ;
3. Qu'on ait enseignée cette justice aux autres, de telle sorte que l'enseignement sera la perfection qui complétera le mérite de la puissance judiciaire.

Objection N°4.

Parce que le Christ a été jugé injustement comme homme, il a mérité d'être le juge de toute la nature humaine : Son Père lui a donné la puissance de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme (Jean, 5, 27). Or, ceux qui souffrent persécution à cause de la justice sont jugés injustement. Donc la puissance judiciaire leur convient plutôt qu'aux pauvres.

Réponse à l'objection N°4 :

Le Christ s'est humilié en ce qu'il a été injustement jugé. Car il a été immolé parce qu'il l'a voulu (Is. 53, 7), et son humilité a mérité son exaltation judiciaire, parce que tout lui est soumis, comme le dit saint Paul (Phil. chap. 2). C'est pourquoi la puissance judiciaire est due plutôt à ceux qui s'humilient volontairement, en renonçant aux biens temporels, qui sont une source d'honneurs pour les hommes du monde, qu'à ceux qui sont humiliés par les autres.

Objection N°5.

Le supérieur n'est pas jugé par l'inférieur. Or, beaucoup de ceux qui font un bon usage des richesses auront plus de mérite que beaucoup de pauvres volontaires. Les pauvres volontaires ne jugeront donc pas quand les premiers seront jugés.

Réponse à l'objection N°5 :

L'inférieur ne peut pas juger son supérieur de son autorité propre, mais il le peut par l'autorité d'un supérieur, comme on le voit pour les juges délégués. C'est pour cela qu'il ne répugne pas que les pauvres qui aient pour récompense accidentelle l'honneur de juger les autres, même ceux qui ont plus de mérite qu'eux par rapport à la récompense essentielle.

Mais au contraire. Il est dit (Job. 36. 6) : Il ne sauve pas les impies et il donne aux pauvres la puissance de juger. Il appartient donc aux pauvres de juger.

Sur ces paroles (Matth. 19. 29) : Quiconque aura quitté, etc. la glose dit (ord.) : Ceux qui ont tout abandonné et suivi Dieu, ceux-là jugeront ; et ceux qui ont fait bon usage de leurs possessions légitimes seront jugés. Donc, etc.

Conclusion.

La puissance judiciaire n'est pas donnée à tous les pauvres, mais à celui qui aura tout abandonné et qui aura suivi le Christ conformément à la perfection.

Il faut répondre que la puissance judiciaire est due spécialement à la pauvreté pour trois motifs :

1. En raison de la convenance. Car la pauvreté volontaire est le propre de ceux qui ne s'attachent qu'au Christ, après avoir méprisé tout ce qui appartient au monde. C'est pourquoi il n'y a rien en eux qui détourne leur jugement de la justice. Ils sont donc capables de juger, selon qu'ils ont aimé par-dessus tout la vérité de la justice.
2. À titre de mérites, parce que l'élévation selon les mérites répond à l'humilité. Et comme parmi toutes les choses qui font mépriser l'homme en ce monde la principale est la pauvreté, il s'ensuit que l'on promet aux pauvres l'excellence de la puissance judiciaire, afin que celui qui s'humilie à cause du Christ soit ainsi exalté.
3. Parce que la pauvreté dispose à ce mode de juger. Car on dira de l'un des saints qu'il juge, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), parce qu'il aura le cœur pénétré de toute la vérité divine qu'il pourra manifester aux autres. Or, dans les progrès de la perfection, la première chose qu'on doit abandonner, ce sont les richesses extérieures, parce que ce sont les choses qu'on a acquises en dernier lieu, et que ce qui est le dernier dans la génération est le premier dans la destruction.

C'est pour cela que parmi les béatitudes au moyen desquelles on avance dans la perfection, on met la pauvreté au premier rang, et la puissance judiciaire répond ainsi à la pauvreté, selon qu'elle est la disposition première à l'égard de cette perfection. D'où il suit que cette puissance n'est pas promise à tous les pauvres, mais aux pauvres volontaires, mais à ceux qui, ayant tout abandonné, suivent le Christ conformément à la perfection.

Article 3 : Les anges doivent-ils juger ?

89

Objection N°1.

Il semble que les anges doivent juger (Matth. 25. 31) : Quand le Fils de l'homme sera venu dans sa gloire et tous ses anges avec lui. Or, il s'agit là de son avènement pour le jugement. Il semble donc que les anges jugeront aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme on le voit d'après la glose (ord.) ils viendront avec le Christ non pour être les juges, mais pour être les témoins des actes humains, les anges sous la garde desquels les hommes se sont bien ou mal conduits.

Objection N°2.

Les ordres des anges tirent leur nom des charges qu'ils exercent. Or, parmi les ordres des anges il y a l'ordre des Trônes, qui paraît appartenir à la puissance judiciaire ; car le trône est le siège du juge, celui du roi et la chaire du docteur. Donc il y a des anges qui jugeront.

Réponse à l'objection N°2 :

Le nom de Trône est attribué aux anges en raison du jugement que Dieu exerce toujours en gouvernant tous les êtres de la manière la plus juste. Ce sont les anges qui exécutent d'une certaine manière et qui promulguent ce jugement. Mais le jugement qui sera porté sur les hommes par le Christ comme homme, demande aussi des hommes pour assesseurs.

Objection N°3.

Il a été promis aux saints d'égaler les anges après cette vie (Matth. chap. 22). Si donc les hommes ont le pouvoir de juger, à plus forte raison les anges.

Réponse à l'objection N°3 :

On promet aux hommes d'être les égaux des anges quant à la récompense essentielle. Cependant rien n'empêche qu'on donne aux hommes une récompense accidentelle qu'on n'accorde pas aux anges ; comme on le voit pour l'auréole des vierges et des martyrs. On peut en dire autant de la puissance judiciaire.

Mais au contraire. Il est dit (Jean, 5, 27) que Dieu a donné au Christ la puissance de juger, parce qu'il est Fils de l'homme. Or, les anges ne participent pas à la nature humaine. Ils ne participent donc pas non plus à la puissance judiciaire.

Il n'appartient pas au même de juger et d'être le ministre du juge. Or, dans ce jugement les anges seront les ministres du juge, selon ces paroles (Matth. 13, 41) : Le Fils de l'homme enverra ses anges qui ramasseront et enlèveront de son royaume tout ce qu'il y aura de scandaleux. Les anges ne jugeront donc pas.

Conclusion.

Puisque les anges ne participent pas, il ne leur convient pas de juger, mais cela convient au Christ, qui est véritablement homme.

Il faut répondre que les assesseurs d'un juge doivent lui ressembler. Or, on attribue au Fils de l'homme la puissance judiciaire, parce qu'il se montrera à tout le monde, aux bons aussi bien qu'aux méchants, selon sa nature humaine, quoique la Trinité tout entière juge par autorité. C'est pourquoi il faut aussi que les assesseurs du juge aient la nature humaine dans laquelle ils puissent être vus par tous les bons et tous les méchants. Et ainsi il ne convient pas aux anges de juger, quoiqu'on puisse dire d'une certaine manière qu'ils jugent, dans le sens qu'ils approuvent la sentence[1].

1 Saint Bonaventure est du même sentiment (Sent. 4, dist. 47), mais ces deux docteurs n'examinent pas si les bons anges jugeront les mauvais, ce qui paraît probable à plusieurs théologiens. †

Article 4 : Les démons exécuteront-ils la sentence du juge sur les damnés ?

89

Objection N°1.

Il semble qu'après le jour du jugement les démons n'exécuteront pas la sentence du juge sur les damnés. Car, d'après saint Paul (1 Cor. 15, 24), toute principauté, toute puissance et toute vertu sera détruite. Toute prééminence cessera donc ; et comme l'exécution de la sentence du juge marque une prééminence, il s'ensuit que les démons n'exécuteront pas la sentence du juge après le jour du jugement.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette prééminence que l'on dit que le Christ anéantira dans l'autre vie, doit s'entendre dans le sens de cette prééminence qui existe selon l'état de ce monde, d'après lequel les hommes commandent aux hommes, les anges aux hommes, les anges aux anges, les anges aux démons, les démons aux démons et les démons aux hommes, et tout cela pour mener à la fin pour en éloigner. Mais dans ce moment, lorsque tous les êtres seront parvenus à cette fin, il n'y aura plus de hiérarchie pour éloigner de la fin ou pour y conduire, mais elle aura pour but de conserver les bons ou les méchants dans leur état.

Objection N°2.

Les démons ont plus péché que les hommes. Il n'est donc pas juste que les hommes soient tourmentés par eux.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique le mérite des démons ne demande pas qu'ils soient mis à la tête des hommes, parce qu'ils se sont soumis les hommes injustement, cependant l'ordre de leur nature par rapport à la nature humaine l'exige. Car les biens naturels subsistent en eux tout entier, comme le dit saint Denis (De div. nom. chap. 4).

Objection N°3.

Comme les démons suggèrent aux hommes de mauvaises pensées, de même les bons anges en suggèrent de bonnes. Or, ce ne sera pas l'office des bons anges de récompenser les bons, mais ce sera l'œuvre immédiate de Dieu. Ce ne sera donc pas l'office des démons de punir les méchants.

Réponse à l'objection N°3 :

Les bons anges ne sont pas la cause de la récompense principale des élus, parce qu'ils reçoivent tous de Dieu immédiatement cette récompense. Mais les anges pour les hommes la cause de certaines récompenses accidentelles, en tant que les anges supérieurs éclairent les anges inférieurs et les hommes sur certains secrets de la Divinité, qui n'appartiennent pas à la substance de la béatitude. De même les damnés recevront aussi de Dieu immédiatement leur peine principale, c'est-à-dire l'exclusion perpétuelle de la vision de Dieu ; mais il ne répugne pas que les autres peines sensibles soient infligées aux hommes par les démons. — Il y a toutefois cette différence, c'est que le mérite exalte au lieu que le péché abaisse. Par conséquent, puisque la nature de l'ange est plus élevée que la nature humaine, il y en a qui en raison de l'excellence de leurs mérites seront tellement élevés que cette élévation surpassera celle de la nature et de la récompense de certains anges. D'où il résulte qu'il y aura des anges éclairés par certains hommes, tandis qu'il n'y aura pas

de pécheurs qui en raison du degré de leur malice, parviendront à cette supériorité qui est due à la nature des démons.

Mais c'est le contraire. Les pécheurs se sont soumis aux démons en péchant. Il est donc juste qu'ils lui soient soumis pour la peine et qu'ils soient en quelque sorte punis par lui.

Conclusion.

Comme les bienheureux s'éclairent mutuellement à la façon des anges qui transmettent les matières divines, de même il est probable que les démons tourmenteront les damnés.

Il faut répondre qu'à cet égard le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 47) exprime deux opinions qui semblent l'une et l'autre convenir à la justice de Dieu. Car de ce que l'homme pèche il est soumis avec justice au démon, quoique le démon soit injustement à sa tête. Par conséquent, l'opinion qui suppose que les démons ne seront pas à la tête des hommes pour les punir après le jour du jugement, se rapporte à l'ordre de la justice divine relativement aux démons qui punissent. Mais l'opinion contraire se rapporte à l'ordre de la justice divine de la part des hommes qui sont punis. Nous ne pouvons savoir avec certitude laquelle des deux est la plus véritable. Cependant ce qui me paraît le plus vrai, c'est que comme l'ordre subsistera dans les élus, de manière qu'ils seront illuminés et perfectionnés les uns par les autres, parce que tous les ordres de la hiérarchie céleste seront perpétuels ; de même l'ordre sera conservé dans les châtiments de telle sorte que les hommes soient punis par les démons et que le plan divin d'après lequel les anges tiennent le milieu entre la nature humaine et la nature divine ne soit pas totalement détruit et anéanti. C'est pourquoi comme les lumières divines arrivent aux hommes par le moyen des bons anges, de même les démons seront aussi les exécuteurs de la justice divine sur les méchants. Mais cela ne diminuera en rien la peine des démons parce qu'ils seront tourmentés par cela même qu'ils tourmenteront les autres. Car la société des malheureux n'adoucira pas là la misère, mais elle l'augmentera.

Article 5 : Tous les hommes comparaîtront-ils au jugement ?

89

Objection N°1.

Il semble que tous les hommes ne comparaîtront pas au jugement. Car il est dit (Matth. 19, 28) : Vous serez assis sur douze sièges, jugeant les douze tribus d'Israël. Or, tous les hommes n'appartiennent pas à ces douze tribus. Il semble donc qu'ils ne comparaîtront pas tous au jugement.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 20, chap. 5) il ne faut pas croire parce qu'il a été dit jugeant les douze tribus d'Israël, que la tribu de Lévi qui est la treizième ne devra pas être jugée, ou qu'ils ne jugeront que ce peuple et non les autres nations. C'est pourquoi les douze tribus signifient toutes les autres nations que le Christ a appelées à l'héritage des douze tribus.

Objection N°2.

C'est ce que semblent aussi indiquer ces paroles (Ps. 1, 6) : Les impies ne ressusciteront pas au jugement. Or, il y a beaucoup d'hommes qui sont impies. Il semble donc qu'ils ne comparaîtront tous.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces paroles : les impies ne ressusciteront pas au jugement, si elles se rapportent à tous les pécheurs doivent signifier qu'ils ne ressusciteront pas pour juger. Mais si par les impies on entend les infidèles, alors on doit comprendre qu'ils ne ressusciteront pas pour être jugés, parce qu'ils l'ont été déjà (Jean, chap. 3). Mais tout le monde ressuscitera pour comparaître au jugement afin d'y voir la gloire du juge.

Objection N°3.

On cite quelqu'un en jugement pour discuter ses mérites. Or, il y en a qui n'ont aucun mérite, comme les enfants morts avant l'âge de raison. Il ne sera donc pas nécessaire qu'ils comparaissent au jugement.

Réponse à l'objection N°3 :

Les enfants morts avant l'âge de raison comparaîtront aussi au jugement, non pour être jugés, mais pour voir la gloire du juge.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Actes, 10, 42) que Le Christ a été établi par Dieu juge des vivants et des morts. Or, sous ces deux catégories on comprend tous les hommes de quelque manière que les vivants se distinguent des morts. Tous les hommes comparaîtront donc au jugement.

Il est dit (Apoc. 1, 17) : Voilà qu'il est venu sur les nuées et tout œil le verra. Or, cela n'existerait pas si tous ne comparaissent pas au jugement. Donc, etc.

Conclusion.

Comme le Christ a souffert pour tous[1], de même il convient que tous les hommes comparaissent au jugement dernier pour voir son exaltation dans la nature humaine.

Il faut répondre que la puissance judiciaire a été accordée au Christ comme homme en récompense de l'humilité qu'il a montrée dans sa passion. Or, là il a répandu son sang d'une manière suffisante pour tout le monde, quoiqu'il n'ait pas produit son effet sur tous à cause des obstacles qu'il a rencontrés dans quelques-uns. C'est pour cela qu'il est convenable que tous les hommes soient réunis au jugement pour voir son exaltation dans la nature humaine, d'après laquelle Dieu l'a établi juge des vivants et des morts.

Article 6 : Les bons seront-ils jugés au jugement ?

89

Objection N°1.

Il semble qu'aucun des bons ne sera jugé au jugement. Car il est dit (Jean, 3, 18) : Celui qui croit en lui n'est pas jugé. Or, tous les bons ont cru en lui. Ils ne seront donc pas jugés.

Réponse à l'objection N°1 :

La punition étant un effet de la justice et la récompense un effet de la miséricorde, on attribue plutôt pour ce motif par antonomase la punition au jugement, qui est un acte de la justice, de telle sorte qu'on prend quelquefois le jugement pour la condamnation elle-même, et c'est ainsi qu'on entend le passage cité, comme on le voit par la glose (or. sup. illud : Ut judicem mundum).

1 Quoique tous ne sentent pas l'effet de sa passion. †

Objection N°2.

Ils ne sont pas heureux ceux dont la béatitude est incertaine. D'où saint Augustin prouve (Sup. Gen. ad litt. liv. 11, chap. 17) que les démons n'ont jamais été heureux. Or, les saints sont heureux maintenant. Ils sont donc sûrs de leur béatitude, et comme ce qui est certain n'est pas cité en jugement, il s'ensuit qu'ils ne seront pas jugés.

Réponse à l'objection N°2 :

La discussion des mérites dans les élus n'aura pas pour effet de détruire la certitude de la béatitude dans les cœurs de ceux qui doivent être jugés, mais de montrer à tous d'une manière manifeste que le bien l'a emporté en ex sur le mal et de faire voir ainsi la justice de Dieu.

Objection N°3.

La crainte répugne à la béatitude. Or, le jugement dernier qu'on dit très redoutable ne pourra pas avoir lieu sans inspirer de l'effroi à ceux qui devront être jugés. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Mor. liv. 34, chap. 7) sur ces paroles de Job (41, 16) : Lorsqu'il s'avance, les anges craignent, etc. Considérons jusqu'à quel point la conscience des méchants sera bouleversée, lorsque la vie des justes elle-même sera troublée. Les bienheureux ne seront donc pas jugés.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Grégoire parle des justes qui existent encore dans leur chair mortelle. C'est pourquoi il avait dit auparavant : Ceux qui se trouveront encore dans leurs corps mortels, quoiqu'ils soient forts et parfaits, cependant par là même qu'ils seront de chair, ils ne pourront être manqués d'être glacés d'effroi dans ce moment de crainte et d'agitation. D'où il est évident que cette terreur doit se rapporter au temps qui précédera immédiatement le jugement, le temps le plus effroyable pour les méchants, mais non pour les bons qui n'auront rien de mauvais à redouter.

Mais au contraire. Il semble que tous les bons seront jugés. Car il est dit (2 Cor. 5, 10) : Il faut que nous paraissions tous devant le tribunal du Christ pour que chacun reçoive ce qui est dû aux bonnes ou aux mauvaises actions qu'il aura faites dans son corps. Or, c'est là être jugé. Donc tous les bons seront aussi jugés.

L'universel embrasse tout. Or, ce jugement est appelé universel. Donc tous les hommes seront jugés.

Conclusion.

Tous les bienheureux seront jugés quant à la rétribution des récompenses, mais par rapport à la discussion des mérites, ceux qui n'ont été mêlés au mal d'aucune manière ne seront pas jugés, tandis que ceux qui ont été embarrassés dans les affaires du siècle, mais qui ont expié leurs fautes par des aumônes, seront jugés et sauvés.

Il faut répondre que deux choses appartiennent au jugement, la discussion des mérites et la rétribution des récompenses. Quant à la rétribution des récompenses tous les bons seront aussi jugés en ce que chacun recevra de la sentence divine une récompense qui réponde à son mérite. Mais les méchants ne se discutent qu'autant qu'il y a un certain mélange de bien et de mal. Ainsi pour ceux qui édifient sur le fondement de la foi l'or, l'argent et les pierres précieuses (1 Cor. chap. 3) et qui se livrant tout entiers au service de Dieu, ne se mêlent d'aucune manière au mal, la discussion des mérites n'a pas lieu à leur égard. Tels sont ceux qui ayant absolument renoncé au monde, ne pensent avec sollicitude qu'aux choses de Dieu. C'est pourquoi ils seront sauvés sans être jugés. Mais pour ceux qui bâtissent sur le fondement de la foi du bois, du foin, de la paille, c'est-à-dire pour ceux qui aiment encore les choses du siècle et qui sont attachés aux affaires de la terre, mais de telle sorte

qu'ils ne préfèrent rien au Christ et qu'ils s'efforcent de racheter leurs péchés par des aumônes, il y a en eux un certain mélange de bien et de mal ; et c'est pour cela que la discussion du mérite a lieu à leur égard. Ils seront donc jugés sous ce rapport et ils seront néanmoins sauvés.

Quant aux raisons données dans le sens contraire elles reposent sur le jugement considéré par rapport à la rétribution des récompenses.

Article 7 : Les méchants seront-ils jugés ?

89

Objection N°1.

Il semble qu'aucun des méchants ne sera jugé. Car, comme la damnation des infidèles est certaine, de même celle de ceux qui meurent dans le péché mortel. Or, à cause de la certitude de la damnation des premiers il est dit (Jean, 3, 18) : Celui qui ne croit pas est déjà jugé. Donc pour la même raison les autres pécheurs ne seront pas jugés non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique ceux qui meurent dans le péché mortel soient certainement damnés, cependant comme ils ont des bonnes œuvres annexées à leurs fautes, il faut pour la manifestation de la justice divine que la discussion de leurs mérites ait lieu, et qu'on démontre ainsi qu'ils sont exclus avec justice de cette cité des saints à laquelle ils paraissent extérieurement appartenir numériquement.

Objection N°2.

La voix du juge est très terrible pour ceux qui sont condamnés par un jugement. Or, comme le dit le maître des Sentences (Sent. 4, dist. 47), d'après les paroles de saint Grégoire (Mor. liv. 26, chap. 20, int. princ. et med.), la parole ne sera pas adressée aux infidèles. Si donc elle l'était aux fidèles qui doivent être damnés, les infidèles retireraient un avantage de leur infidélité ; ce qui est absurde.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette parole considérée en elle-même ne sera pas pénible pour les fidèles qui devront être condamnés, puisqu'elle manifestera en eux des choses qui lui plaisent et qui ne peuvent se rencontrer dans les infidèles ; parce que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu (Héb. 11, 6). Mais la sentence de condamnation qui sera portée contre tout le monde sera terrible pour tous.

Mais au contraire. Il semble que tous les méchants doivent être jugés. Car on infligera à tous les méchants une peine proportionnée à leur faute. Or, cela ne peut avoir lieu si le jugement n'a été prononcé. Donc tous les méchants seront jugés.

Conclusion.

Les fidèles réprouvés subiront un jugement de discussion à cause du fondement de la foi, tandis que les infidèles seront condamnés comme des ennemis par le jugement seul qu'on appelle de rétribution.

Il faut répondre que le jugement qui consiste dans la rétribution des peines selon leurs péchés convient à tous les méchants, tandis que le jugement qui consiste dans la discussion des mérites ne convient qu'aux fidèles. Car dans les infidèles le fondement de la foi n'existe pas, et ce fondement étant enlevé, toutes les œuvres qui suivent manquent de la droiture parfaite de l'intention. Il n'y a donc pas en eux un mélange de bonnes et de mauvaises œuvres qui exige une discussion. Mais les fidèles dans lesquels subsiste le fondement de la foi ont du moins l'acte de foi

qui est louable. Quoiqu'il ne soit pas méritoire sans la charité, il se rapporte néanmoins, autant qu'il est en lui, au mérite ; et c'est pour cela que le jugement de discussion a lieu à leur égard. Par conséquent les fidèles qui ont été du moins numériquement les citoyens de la cité de Dieu seront jugés comme des citoyens contre lesquels on ne portera pas une sentence de mort sans avoir discuté leurs mérites ; tandis que les infidèles seront condamnés comme les ennemis qui ont coutume parmi les humains d'être exterminés sans que leurs mérites soient discutés.

La raison donnée en sens contraire reposait sur le jugement de rétribution.

Article 8 : Les anges seront-ils jugés au jugement dernier ?

89

Objection N°1.

Il semble que les anges seront jugés au jugement dernier. Car il est dit (1 Cor. 6, 3) : Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? Or, ces paroles ne peuvent se rapporter à l'état de la vie présente. Elles doivent donc se rapporter au jugement futur.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de l'Apôtre doit s'entendre du jugement de comparaison, parce qu'il y a des hommes qui seront trouvés supérieurs à certains anges.

Objection N°2.

Il est dit (Job, 40, 28) de Béhémoth ou de Léviathan, ce qui désigne le diable : Il sera précipité sous les yeux de tout le monde, et le démon dit au Christ (Marc, 1, 24) : Pourquoi êtes-vous venu nous perdre avant le temps ? Et la glose ajoute (ord. Bedæ) que les démons en voyant le Seigneur sur la terre croyaient qu'ils allaient être jugés. Il semble donc que le jugement final leur soit réservé.

Réponse à l'objection N°2 :

Les démons eux-mêmes seront alors précipités à la vue de tout le monde, parce qu'ils seront à jamais enfermés dans les cachots de l'enfer pour qu'il ne leur soit plus permis d'en sortir ; parce que cela ne leur était pas accordé, sinon en raison de la providence divine qui les a destinés à éprouver les hommes ici-bas.

Objection N°3.

Saint Pierre dit (2 Pierre, 2, 4) : Dieu n'a point épargné les anges qui ont péché, mais il les a précipités dans l'abîme où les ténèbres leur servent de chaînes, pour être tourmentés et tenus comme en réserve jusqu'au jugement. Il semble donc que les anges seront jugés.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut répondre de même qu'à l'objection N°2.

Mais au contraire. Dieu, vous ne jugerez pas deux fois pour la même chose, d'après le prophète Nahum (1, vers. 9 selon les Septante). Or, les mauvais anges ont déjà été jugés. D'où il est dit (Jean, 16, 11) : Le prince de ce monde a déjà été jugé. Les anges ne seront donc plus jugés désormais.

La bonté ou la malice des anges est plus parfaite que celle des hommes sur la terre. Or, parmi les hommes il y a des bons et des méchants qui ne sont pas jugés, comme il est dit (Sent. 4, dist. 17). Donc les anges bons ou mauvais ne le seront pas.

Conclusion.

Puisqu'on ne peut rien trouver de mauvais dans les bons anges, ni rien de bon dans les mauvais, le jugement de discussion ne leur conviendra d'aucune manière, mais ils ont déjà été jugés quant à leurs propres mérites ; cependant ils seront jugés du jugement de rétribution par rapport aux mérites et aux démérites des hommes qu'ils auront portés à faire bien ou mal.

Il faut répondre que le jugement de discussion n'a lieu d'aucune manière ni pour les bons, ni pour les mauvais anges ; parce qu'on ne peut rien trouver de mauvais dans les bons, ni rien de bon dans les mauvais qui appartienne au jugement. — Mais si nous parlons du jugement de rétribution alors il faut distinguer deux sortes de rétribution. L'une répond aux mérites propres des anges et elle a été obtenue par les uns et les autres dès le commencement, puisque les uns ont été élevés dans la béatitude et les autres plongés dans la misère. L'autre est celle qui répond aux mérites et aux démérites qui ont été produits par l'intermédiaire des anges. Celle-là aura lieu dans le jugement final. Car les bons anges auront une joie plus grande du salut de ceux qu'ils auront engagé à la mériter, et les mauvais seront plus tourmentés à mesure que se multipliera la chute des méchants qu'ils auront portés au mal. Ainsi, pour parler directement, le jugement ne sera pas le jugement des anges ni de la part de ceux qui jugeront, ni de la part de ceux qui doivent être jugés, mais ce sera le jugement des hommes. Il se rapportera cependant aux anges d'une manière indirecte, selon qu'ils auront été mêlés aux actions des hommes.

89

QUESTION 90 : DE LA FORME DU JUGE LORSQU'IL VIENDRA POUR JUGER

Question 90 : De la forme du juge lorsqu'il viendra pour juger.....380
Article 1 : Le Christ doit-il juger sous la forme de son humanité ?.....380
Article 2 : Dans le jugement le Christ apparaîtra-t-il sous la forme glorieuse de son humanité ? 382
Article 3 : La divinité peut-elle être vue par les méchants sans qu'ils en éprouvent de la joie ? 384

Nous devons ensuite nous occuper de la forme du juge lorsqu'il viendra pour juger.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Le Christ doit-il juger sous la forme de son humanité ?[1]
2. Apparaîtra-t-il sous la forme glorieuse de son humanité ?
3. La divinité peut-elle être vue sans joie ?

Article 1 : Le Christ doit-il juger sous la forme de son humanité ?

90

Objection N°1.

Il semble que le Christ ne doive pas juger sous la forme de son humanité. Car le jugement requiert l'autorité dans celui qui juge. Or, l'autorité sur les vivants et les morts existe dans le Christ comme Dieu : car il est ainsi le Seigneur et le créateur de toutes choses. Il jugera donc sous la forme de sa divinité.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans le Christ il y a selon la nature divine autorité de domination sur toutes les créatures d'après le droit de la création ; tandis qu'il y a en lui selon la nature humaine une autorité d'empire qu'il a méritée par sa passion. Cette autorité est pour ainsi dire secondaire et acquise, au lieu que la première est naturelle et éternelle.

Objection N°2.

On requiert dans un juge une puissance invincible. D'où il est dit (Ecclésiastique, 7, 6) : Ne cherchez pas à devenir juge si vous ne pouvez pas par votre puissance rompre les iniquités. Or, la puissance invincible convient au Christ comme Dieu. Il jugera donc sous la forme de la divinité.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique le Christ comme homme n'ait pas de lui-même une puissance invincible d'après la vertu naturelle de l'espèce humaine, il a cependant dans sa nature humaine une puissance invincible d'après le don de la divinité, selon que toutes choses sont soumises à ses pieds, ainsi que le dit l'Apôtre (1 Cor. chap. 15 et Héb. chap. 2). Et c'est pour cela qu'il jugera à la vérité dans sa nature humaine, mais d'après la vertu de la divinité.

1 Tous les Pères admettent généralement que le Christ viendra sous sa forme humaine pour juger tous les hommes (Cf. Ignat. Epist. ad Hieron. in chap. 18 Matth. ; August. De Trin. liv. 1, chap. 43 ; Grégor. hom. 20 in Evangel. Etc. †

Objection N°3.

Il est dit (Jean, 5, 22) : Le Père a donné tout pouvoir de juger au Fils pour que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Or, on ne donne pas au Fils un honneur égal au Père, selon la nature humaine. Il ne jugera donc pas selon la forme humaine.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Christ n'aurait pas suffi à la rédemption du genre humain, s'il avait été un simple mortel. C'est pourquoi de ce qu'il a pu racheter le genre humain d'après sa nature humaine et de ce qu'il a obtenu par là la puissance judiciaire, il en résulte évidemment qu'il est Dieu et qu'il doit recevoir les mêmes honneurs que son Père, non comme homme, mais comme Dieu.

Objection N°4.

Le prophète dit (Dan. 7, 9) : Je regardais jusqu'à ce que les Trônes fussent placés et que l'ancien des jours se fût assis. Or, les Trônes désignent ma puissance judiciaire, tandis que l'ancienneté se dit de Dieu en raison de son éternité, comme le remarque saint Denis (De div. nom. chap. 10). Il convient donc au Fils de juger selon ce qu'il est éternel ; et non comme homme.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans cette vision de Daniel est manifestement exprimé l'ordre entier de la puissance judiciaire. Cette puissance existe à la vérité en Dieu, comme dans sa première origine et plus spécialement dans le Père qui est la source de la divinité tout entière. C'est pourquoi il est dit tout d'abord, l'ancien des jours s'assit. Mais du Père la puissance judiciaire est passée dans le Fils, non seulement de toute éternité, selon la nature divine, mais encore dans le temps, selon la nature humaine dans laquelle il l'a méritée. C'est pourquoi le prophète ajoute dans cette vision : Je vis comme le Fils de l'homme qui veniat sur les nuées du ciel et qui s'avança jusqu'à l'ancien des jours dont il reçut la puissance, l'honneur et le royaume (Dan. 7, 14).

Objection N°5.

Saint Augustin dit (Tract. 19 in Joan.), comme le rapporte le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 48), que la résurrection des âmes est produite parle Verbe fait chair et fils de l'homme. Or, ce jugement final appartient plus à l'âme qu'à la chair. Il est donc plus convenable que le Christ juge comme Dieu que comme homme.

Réponse à l'objection N°5 :

Saint Augustin parle ainsi par appropriation, de manière qu'il rapporte les effets que le Christ a produits dans sa nature humaine à des causes qui ont avec eux quelque analogie. Et parce que par l'âme nous sommes à l'image de Dieu et à sa ressemblance, tandis que par la chair nous sommes de la même espèce que le Christ comme homme, il attribue pour ce motif à la divinité ce que le Christ a fait dans nos âmes, tandis que ce qu'il a fait ou ce qu'il doit faire dans notre chair il l'attribue à sa chair ; quoique sa chair, selon qu'elle est l'instrument de la divinité, comme le dit saint Jean Damascène (Orht. fid. liv. 3, chap. 15), produise aussi un effet dans nos âmes, selon ces paroles de saint Paul qui dit (Héb. 9, 14) : que son sang a purifié nos consciences des œuvres mortes et quoique le Verbe fait chair soit ainsi cause également de la résurrection des âmes. D'où il suit qu'il est convenable que selon la nature humaine il juge non seulement des biens corporels, mais encore des biens spirituels.

Mais au contraire. Il est dit (Jean, 5, 22) : Il lui a donné la puissance de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme.

Job (36, 17) : Votre cause a été jugée comme celle de l'impie par Pilate, dit la glose, et c'est pour cela que vous recevrez le pouvoir de juger et de condamner, afin que vous jugiez justement, continue la glose. Or, le Christ a été jugé par Pilate selon la nature humaine. C'est donc selon cette nature qu'il jugera.

Il appartient de juger à celui à qui il appartient de faire la loi. Or, le Christ nous a donné la loi de l'Évangile pendant qu'il s'est manifesté à nous dans la nature humaine. Il jugera donc selon la même nature.

Conclusion.

Puisque le jugement dernier a lieu pour que les bons soient reçus dans le royaume céleste et que les méchants en soient écartés, il est juste et convenable que le Christ juge le monde d'après sa nature humaine, puisque c'est par le bienfait de sa rédemption que nous sommes admis au royaume des cieux.

Il faut répondre que le jugement requiert une certaine puissance dans celui qui juge. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Rom. 14, 4) : Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'un autre ? C'est pourquoi d'après ce principe il convient au Christ de juger, selon qu'il a puissance sur les hommes qui seront principalement l'objet du jugement dernier. Or, il est notre Seigneur non seulement en raison de la création, parce que le Seigneur est Dieu lui-même, qu'il nous a fait et que nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes (Ps. 99, 3), mais il l'est encore en raison de la rédemption, ce qui lui convient selon la nature humaine. D'où l'Apôtre dit (Rom. 14, 9) : C'est pour cela même que le Christ est mort et qu'il est ressuscité, afin d'exercer un empire souverain sur les vivants et sur les morts. Mais pour obtenir la récompense de la vie éternelle les biens de la création ne nous suffiraient pas, si nous n'avions pas reçu le bienfait de la rédemption à cause de l'obstacle que le péché du premier homme a mis à la nature créée. Par conséquent puisque le jugement dernier a pour but que les uns soient admis au royaume céleste et que les autres en soient exclus ; il est convenable que le Christ préside lui-même à ce jugement, selon sa nature humaine qui a ouvert le ciel à l'homme par le bienfait de la rédemption. C'est ainsi qu'il est dit (Actes, 10, 42) : Que Dieu l'a établi juge des vivants et des morts. Et parce que par la rédemption du genre humain, il a réparé non seulement les hommes, mais encore toute créature, selon que toute créature a été améliorée par la réparation de l'homme, suivant ces paroles de saint Paul (Col. 1, 20) : Ayant purifié par le sang qu'il a répandu sur la croix ce qui est sur la terre aussi bien que ce qui est au ciel, il s'ensuit que le Christ a mérité par sa passion l'empire et la puissance judiciaire non seulement sur les hommes, mais encore sur toute créature[1]. Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre (Matth. 28, 18).

Article 2 : Dans le jugement le Christ apparaîtra-t-il sous la forme glorieuse de son humanité ?

90

Objection N°1.

Il semble que dans le jugement le Christ n'apparaîtra pas sous la forme glorieuse de son humanité. Car sur ces paroles (Jean, chap. 19) : Videbunt in quem transfixerunt, la glose dit (interl. Aug. tract. 120 in Joan. à med.) : C'est qu'il doit venir dans la chair dans laquelle il a été crucifié. Or, il a été crucifié sous sa forme infirme et faible. Il apparaîtra donc sous cette forme et non sous sa forme glorieuse.

Réponse à l'objection N°1 :

Il se manifestera sous la même chair, mais elle ne sera plus dans la même condition.

1 Sur la puissance judiciaire du Christ voyez ce que saint Thomas a dit (3a pars, quest. 59) où il s'occupe ex professo de cette question. †

Objection N°2.

Il est dit (Matth. 24, 30) que le signe du Fils de l'homme apparaîtra dans le ciel, c'est-à-dire le signe de la croix, comme le dit saint Chrysostome (hom. 77 in Matth. circ. med.), ce qui signifie que le Christ, en venant pour juger, montrera non seulement les cicatrices de ses plaies, mais encore sa mort ignominieuse. Il semble donc qu'il n'apparaîtra pas sous sa forme glorieuse.

Réponse à l'objection N°2 :

Le signe de la croix apparaîtra dans le jugement, non comme la marque de la faiblesse qui existera alors, mais comme l'indice de la faiblesse passée ; pour faire ainsi éclater la justice de la condamnation de ceux qui ont négligé une aussi grande miséricorde et surtout de ceux qui ont persécuté le Christ injustement. Quant aux cicatrices qu'on verra dans son corps, elles n'appartiendront pas à une infirmité quelconque, mais elles seront des marques de la puissance immense au moyen de laquelle le Christ a triomphé de ses ennemis par la Passion et la faiblesse. Il montrera aussi sa mort ignominieuse, non en la manifestant d'une manière sensible aux yeux, comme s'il l'endurait alors ; mais d'après les choses qui apparaîtront, c'est-à-dire d'après les marques de la passion qu'il a endurée, il rappellera aux hommes le souvenir de sa mort passée.

Objection N°3.

Le Christ apparaîtra dans le jugement selon la forme qui pourra être vue de tout le monde. Or, le Christ ne pourra être vu selon la forme glorieuse de son humanité par tout le monde, par les bons et les méchants ; parce que l'œil non glorifié ne paraît pas être proportionné à la vision de la clarté du corps glorieux. Il n'apparaîtra donc pas sous sa forme glorieuse.

Réponse à l'objection N°3 :

Le corps glorifié a en son pouvoir de se faire voir ou de ne pas se faire voir à l'œil qui n'est pas glorieux, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 85, art. 2, Réponse N°3). C'est pourquoi le Christ ne pourra être vu de tout le monde selon sa forme glorieuse.

Objection N°4.

On n'accorde pas aux méchants ce que l'on promet aux justes pour récompense. Or, on promet aux justes pour récompense de voir la gloire de l'humanité (Jean, 10, 2) : Il entrera et sortira et il trouvera des pâturages, c'est-à-dire, il se nourrira de sa divinité et de son humanité, comme l'entend saint Augustin (alius auctor, liv. De spiritu et anima, chap. 9, in med.), et le prophète dit (Is. 33, 17) : Ils verront le roi dans sa gloire. Il ne se manifestera donc pas à tous dans le jugement sous sa forme glorieuse.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme la gloire d'un ami est agréable, de même la gloire et la puissance de celui qu'on hait attriste beaucoup. Et c'est pour cela que comme la vue de la gloire de l'humanité du Christ sera une récompense pour les justes ; de même elle sera un supplice pour ses ennemis. D'où le prophète s'écrie (Is. 26, 11) : Qu'ils voient et qu'ils soient confondus et jaloux du bonheur de votre peuple ; et que le feu, c'est-à-dire l'envie, dévore vos ennemis.

Objection N°5.

Le Christ jugera selon la forme sous laquelle il a été jugé. Ainsi sur ces paroles (Jean, 5, 21) : Ainsi le Fils vivifie ceux qu'il veut, la glose dit (ord. Aug. tract. 19 in Joan.) : Il jugera justement sous la forme sous laquelle il a été jugé injustement, pour qu'il puisse être vu par les impies. Or, il a été jugé sous sa forme infirme ; il apparaîtra donc dans le jugement sous cette même forme.

Réponse à l'objection N°5 :

La forme se prend là pour la nature humaine, dans laquelle le Christ a été jugé et il jugera ; mais non pour la qualité de la nature qui ne sera pas la même lorsqu'il jugera que lorsqu'il a été jugé, c'est-à-dire qu'elle ne sera pas infirme.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Luc, 21, 27) : Alors ils verront le Fils de l'homme venir sur les nues avec une grande puissance et une grande majesté. Or, la majesté et la puissance appartiennent à la gloire. Il apparaîtra donc sous sa forme glorieuse.

Celui qui juge doit l'emporter sur ceux qui sont jugés. Or, les élus qui seront jugés par le Christ auront des corps glorieux. Donc à plus forte raison le juge apparaîtra sous sa forme glorieuse.

Comme être jugé appartient à la faiblesse, de même juger appartient à l'autorité et à la gloire. Or, dans le premier avènement où le Christ est venu pour être jugé, il s'est montré sous la forme de la faiblesse. Dans son second avènement, où il viendra pour juger, il apparaîtra donc sous sa forme glorieuse.

Conclusion.

Comme il a été convenable que le Christ prit la forme de l'esclave pour satisfaire pour nous près de son Père, de même il convient qu'au jugement dernier il apparaisse dans sa gloire pour faire voir la justice de son Père envers les hommes.

Il faut répondre que le Christ est appelé médiateur de Dieu et des hommes (1 Tim. chap. 2), selon qu'il satisfait et qu'il interpelle près de son Père pour les hommes, et il communique aux hommes ce qui vient de son Père, selon ces paroles (Jean, 17, 22) : Je leur ai donné la clarté que vous m'avez donnée. Sous ces deux rapports il est convenable qu'il soit en communication avec les deux extrêmes. Car selon qu'il est en communication avec les hommes il remplit le rôle des hommes près de son Père, et selon qu'il est en communication avec son Père, il transmet les dons de son Père aux hommes. Ainsi donc parce que dans son premier avènement il est venu afin de satisfaire pour nous près de son Père, il s'est montré sous la forme de notre infirmité. Mais parce que dans le second avènement il viendra pour exécuter la justice de son Père envers les hommes, il devra montrer la gloire qui est en lui par suite des rapports qu'il a avec son Père, et c'est pour cela qu'il apparaîtra sous sa forme glorieuse.

Article 3 : La divinité peut-elle être vue par les méchants sans qu'ils en éprouvent de la joie ?

90

Objection N°1.

Il semble que la divinité puisse être vue par les méchants sans en éprouver de la joie. Car il est certain que les impies connaîtront très évidemment que le Christ est Dieu. Ils verront donc sa divinité et cependant ils ne jouiront pas de la vision du Christ. Ils pourront donc le voir sans joie.

Réponse à l'objection N°1 :

Les impies connaîtront manifestement que le Christ est Dieu, non parce qu'ils verront sa divinité, mais parce qu'ils en auront les preuves les plus frappantes.

Objection N°2.

La volonté perverse des impies n'est pas plus opposée à l'humanité du Christ qu'à sa divinité. Or, ce sera pour eux une peine de voir la gloire de son humanité, comme nous l'avons dit (art. préc. Réponse N°4). Donc, à plus forte raison, s'ils voyaient sa divinité, auraient-ils plus de tristesse que de joie.

Réponse à l'objection N°2 :

Personne ne peut haïr la divinité selon qu'elle existe en elle-même, comme on ne peut haïr la bonté en même ; mais par rapport à quelques-uns de ses effets on dit qu'elle est haïe par certains individus, en ce sens qu'elle ordonne ou qu'elle fait quelque chose de contraire à leur volonté. C'est pour cela que la vue de la divinité ne peut manquer d'être agréable pour personne.

Objection N°3.

Les choses qui sont dans le cœur ne résultent pas nécessairement de celles qui sont dans l'intellect. D'où saint Augustin dit (conc. 8 in Ps. 118). L'intellect précède, vient ensuite lentement l'affection ou elle est nulle. Or, la vision appartient à l'intellect, tandis que la joie se rapporte au cœur. La vision de la divinité pourra donc exister sans la joie.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce passage de saint Augustin doit s'entendre du cas où ce qui est perçu préalablement par l'intellect est bon par participation et non par essence, comme le sont toutes les créatures. Il peut donc y avoir en elles quelque chose qui empêche le cœur d'être ému. De même ici-bas, Dieu étant connu par ses effets, l'intellect ne s'élève pas à l'essence même de sa bonté, et par conséquent il n'est pas nécessaire que la volonté suive l'intelligence, comme elle la suivrait, si nous voyions son essence qui est la bonté même.

Objection N°4.

Tout ce qui est reçu dans un sujet y est reçu selon le mode du sujet qui le reçoit et non selon le mode de l'objet reçu. Or, tout ce qui est vu est reçu d'une certaine manière dans le sujet qui le voit. Par conséquent quoique la divinité soit très délectable en elle-même, cependant si elle est vue par des individus absorbés par la tristesse, elle ne les délectera pas, mais elle les attristera plutôt.

Réponse à l'objection N°4 :

La tristesse ne désigne pas une disposition, mais plutôt une passion. Or, toute passion est détruite par une cause contraire plus forte qui survient, mais elle ne la détruit pas. La tristesse des damnés serait donc détruite, s'ils voyaient Dieu dans son essence.

Objection N°5.

Ce que les sens sont à ce qui est sensible, l'intellect l'est à ce qui est intelligible. Or, pour les sens il arrive que le pain qui est agréable pour le palais en bonne santé est désagréable pour cet organe malade, comme le dit saint Augustin (Conf. liv. 6, chap. 16), et il en est de même pour les autres sens. Par conséquent, puisque les damnés ont un intellect mal disposé, il semble que la vue de la lumière incréée leur plus de peine que de plaisir.

Réponse à l'objection N°5 :

L'indisposition de l'organe détruit le rapport naturel qu'il a avec l'objet qui doit naturellement le délecter, et c'est pour cela que la délectation n'a pas lieu. Mais l'indisposition qui existe dans les damnés ne détruit pas le rapport naturel qu'ils ont avec la bonté divine, puisque son image subsiste toujours en eux. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Jean, 17, 3) : La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le Dieu véritable. D’où il est évident que l’essence de la béatitude consiste dans la vision de Dieu. Or, la joie est de l’essence de la béatitude. Donc on ne peut voir la divinité sans éprouver de la joie.

L’essence même de la divinité est l’essence de la vérité. Or, il est agréable à chacun de voir la vérité. Ainsi tous les hommes désirent naturellement savoir, selon la pensée d’Aristote (in princ. Met.). On ne peut donc pas voir la divinité sans joie.

Si une vision n’est pas toujours agréable, il arrive qu’elle est quelquefois une cause de tristesse. Or, la vision intellectuelle n’est jamais affligeante ; parce qu’il n’y a pas de tristesse qui soit opposée à la délectation qu’on goûte par l’intelligence, suivant Aristote (Top. liv. 1, chap. 13). Par conséquent puisqu’on ne peut voir que l’intellect, il semble que la divinité ne puisse être vue sans joie.

Conclusion.

Puisque l’essence de ce qui est bon par essence ne peut pas ou peut délecter quand on le perçoit, on ne peut voir sans éprouver de la joie Dieu qui est essentiellement la bonté même.

Il faut répondre que dans tout ce qu’on peut désirer ou dans tout ce qui est délectable on peut désirer deux choses : ce qu’on désire ou ce qui est délectable et la raison de ce qu’il y a de désirable ou délectable dans l’objet. Or, comme d’après Boëce (in liv. De hebdom.), ce qui peut avoir quelque chose de plus que son être, tandis que l’être ne peut avoir rien autre chose que lui-même ; de même ce qui est souhaitable ou délectable peut être mélangé à quelque chose qui l’empêche d’être agréable ou désirable, tandis que ce qui est la raison du plaisir ou de la délectabilité n’est point et ne peut être mélangé à quelque chose qui empêche qu’on l’aime ou qu’on le désire. Ainsi les choses qui sont agréables parce qu’elles participent à la bonté qui est la raison ou la cause de l’appétibilité et de la jouissance peuvent ne pas faire plaisir quand on les perçoit, mais il est impossible que ce qui est bon par essence ne délecte pas du moment que son essence est connue. Par conséquent, puisque Dieu est essentiellement la bonté même, on ne peut pas voir la divinité sans éprouver de la joie.

90

QUESTION 91 : DE LA QUALITÉ DU MONDE APRÈS LE JUGEMENT

Question 91 : De la qualité du monde après le jugement.....387
Article 1 : Le monde sera-t-il renouvelé ?.....387
Article 2 : Le mouvement des corps célestes cessera-t-il ?.....389
Article 3 : La clarté dans les corps célestes s'accroîtra-t-elle dans ce renouvellement ?.....394
Article 4 : Les éléments seront-ils renouvelés en recevant une certaine clarté ?.....397
Article 5 : Les plantes et les animaux subsisteront-ils dans ce renouvellement ?.....399

Nous devons ensuite nous occuper de la qualité du monde et des hommes ressuscités après le jugement.

À cet égard il y a trois considérations à faire :

- La première sur l'état et la qualité du monde ;
- La seconde sur l'état des bienheureux ;
- La troisième sur l'état des méchants.

Sur la première de ces trois considérations il y a cinq questions :

1. Le monde doit-il être renouvelé ?[1]
2. Le mouvement des corps célestes cessera-t-il ?
3. Les corps célestes seront-ils alors plus éclatants ?
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 ?

91

Objection N°1.

Il semble que le monde ne sera jamais renouvelé. Car il ne doit arriver que ce qui a déjà existé selon l'espèce (Ecclésiaste, 1, 9) : Qu'est-ce qui a existé ? C'est ce qui doit être. Or, le monde n'a jamais eu une autre disposition que maintenant quant à ses parties essentielles, aux genres et aux espèces. Il ne se renouvellera donc jamais.

Réponse à l'objection N°1 :

Salomon parle en cet endroit du cours naturel des créatures ; ce qui est évident puisqu'il ajoute : Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. En effet puisque cet astre se meut circulairement, il faut que tout ce qui est soumis à sa puissance forme un cercle, qui consiste en ce que les choses qui ont existé d'abord reviennent ensuite les mêmes quant à l'espèce, quoiqu'elles soient diverses numériquement, comme on le voit (De gen. liv. 1). Mais les choses qui appartiennent à l'état de la gloire ne sont pas soumises au soleil.

1 Il est de foi que le monde sera renouvelé puisque l'Écriture le dit dans une foule d'endroits, mais nous n'avons rien de certain sur la manière dont s'opérera cette transformation. †

Objection N°2.

Un renouvellement est une altération. Or, il est impossible que l'univers soit altéré ; parce que tout ce qui est altéré se ramène à un principe altérant qui n'est pas altéré lui-même et qui se meut localement ; ce que l'on ne peut supposer en dehors de l'univers. Il ne peut donc pas se faire que le monde soit renouvelé.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison repose sur l'altération naturelle produite par l'agent naturel qui agit d'après la nécessité de sa nature. Car cet agent n peut produire une autre disposition qu'autant qu'il change lui-même de manière d'être. Mais les choses que Dieu produit proviennent de la liberté de la volonté. Par conséquent, sans qu'il y ait aucun changement en Dieu, il peut se faire qu'il produise dans le monde telle ou telle disposition ; et ainsi ce changement ne sera pas ramené à un principe qui est mû, mais à un principe immobile, c'est-à-dire Dieu.

Objection N°3.

Il est dit (Gen. 2, 2) : Que Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites, et les Pères disent qu'il se reposa en cessant de produire des créatures nouvelles. Or, dans cette création primitive ; les choses n'ont pas reçu un autre mode d'être que celui qu'elles ont maintenant d'après l'ordre naturel. Elles n'en auront donc jamais un autre.

Réponse à l'objection N°3 :

Il est dit seulement que Dieu a cessé le septième jour de produire des créatures nouvelles, parce qu'il n'a plus rien fait qui n'ait auparavant déjà existé selon la ressemblance du genre ou de l'espèce, ou au moins comme dans son principe séminal ou dans sa puissance obédientielle. Je dis donc que le renouvellement futur du monde a préexisté dans les œuvres des six jours d'après une ressemblance éloignée, c'est-à-dire dans l'état de gloire et de grâce des anges, et qu'il a aussi préexisté dans la puissance d'obéissance qui a été dès lors imprimée à la créature pour qu'elle reçoive de l'action de Dieu ce nouvel état.

Objection N°4.

Cette disposition des êtres qui existe maintenant est naturelle. Si donc elles reçoivent une autre disposition, cette disposition nouvelle ne sera plus naturelle. Or, ce qui n'est pas naturel et ce qui existe par accident ne peut pas être perpétuel, comme on le voit (De cælo et mundo, liv. 1, text. 15). Par conséquent cette disposition nouvelle sera un jour remplacée par une autre, et par conséquent il faudra admettre dans le monde un cercle, comme l'ont supposé Empédocle et Origène (Periarch. liv. 2, chap. 3), de manière qu'après ce monde il y en ait un autre, et après celui-ci encore un autre.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette disposition nouvelle ne sera ni naturelle, ni contre nature ; mais elle sera au-dessus de la nature[1], et elle viendra d'un agent éternel qui la conservera perpétuellement.

Objection N°5.

La nouveauté de la gloire est accordée en récompense à la créature raisonnable. Or, où il n'y a pas de mérite il ne peut pas y avoir de récompense. Donc puisque les créatures insensibles n'ont rien mérité, il semble qu'elles ne seront pas renouvelées.

Réponse à l'objection N°5 :

1 Comme la grâce et la gloire sont au-dessus de la nature de l'âme. †

Quoique les corps insensibles n'aient pas mérité cette gloire, à proprement parler, l'homme a cependant mérité que cette gloire soit accordée à l'univers entier, en tant que cet avantage tourne à la gloire de l'homme ; comme un homme mérite d'être vêtu d'habits plus éclatants, quoique l'habit lui-même n'ait mérité d'aucune manière ces ornements.

Mais c'est le contraire. Le prophète fait dire à Dieu (Is. 65, 17) : Je m'en vais créer de nouveaux cieux et une terre nouvelle, et tout ce qui a existé auparavant s'effacera de la mémoire. Et saint Jean dit (Apoc. 21, 1) : J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu.

L'habitation doit convenir à l'habitant. Or, le monde a été fait pour être l'habitation de l'homme. Il doit donc convenir à l'homme, et puisque l'homme sera renouvelé, le monde le sera aussi.

Tout animal aime son semblable (Ecclésiastique, 13, 19) ; d'où il est évident que la ressemblance est la raison de l'amour. Or, l'homme a une ressemblance avec l'univers, et c'est pour cela qu'il est appelé un petit monde. Donc l'homme aime le monde entier naturellement, et par conséquent il désire son bien. Il faut donc que l'univers soit amélioré pour satisfaire au désir de l'homme.

Conclusion.

Puisqu'on croit que le monde a été fait à cause de l'homme, il est convenable que le monde soit renouvelé de la même manière que l'homme sera glorifié.

Il faut répondre qu'on croit que toutes les choses corporelles ont été faites à cause de l'homme, et c'est pour cela qu'on dit qu'elles lui sont soumises. Or, elles servent à l'homme de deux manières, d'abord pour soutenir sa vie corporelle, et ensuite pour le faire avancer dans la connaissance de Dieu, dans le sens que l'homme connaît les attributs invisibles de Dieu au moyen des choses qu'il a faites, comme le dit saint Paul (Rom. chap. 1). L'homme glorifié n'aura nullement besoin du premier secours qu'il retire maintenant des créatures ; puisque son corps doit être absolument incorruptible, suivant le privilège que la puissance divine lui communiquera au moyen de l'âme qu'elle glorifiera immédiatement. Il n'aura pas non plus besoin du second par rapport à sa connaissance intellectuelle, parce que par cette connaissance les saints verront Dieu immédiatement dans son essence. Mais l'œil de la chair ne pourra pas atteindre à cette vision de l'essence. C'est pourquoi pour qu'il ait à l'égard de la vision de la divinité une jouissance qui li convienne, il la verra dans ses effets corporels, dans lesquels il trouvera des marques éclatantes de la divine majesté. Il considérera principalement la chair du Christ, ensuite les corps des bienheureux et enfin tous les autres corps. Et il faudra pour ce motif que ces corps reçoivent un reflet plus vif de la bonté divine que maintenant, sans changer pour cela leur espèce, mais en leur ajoutant la perfection de la gloire, et c'est en cela que consistera le renouvellement du monde. Il arrivera donc tout à la fois que le monde sera renouvelé et l'homme glorifié.

Article 2 : Le mouvement des corps célestes cessera-t-il ?

91

Objection N°1.

Il semble que le mouvement des corps célestes ne cessera pas dans ce renouvellement du monde. Car il est dit (Gen. 8, 22) : Tant que la terre durera, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, la nuit et le jour ne cesseront de se succéder. Or, la nuit et le jour, l'été et l'hiver sont produits par le mouvement du soleil. Donc ce mouvement ne cessera jamais.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces paroles s'entendent de la terre tant qu'elle sera dans l'état de pouvoir être le principe de la génération et de la corruption des plantes ; ce qui est évident d'après ces paroles : Cunctis diebuts terræ sementis et messis, etc. Il faut simplement accorder ce principe, c'est que tant que la terre sera apte à recevoir des semences et à produire des moissons, le mouvement du ciel ne cessera pas.

Objection N°2.

On lit (Jér. 31, 35) : Voici ce que dit le Seigneur qui fait lever le soleil pour être la lumière du jour, et qui règle le cours de la lune et des étoiles pour être la lumière de la nuit ; qui agite la mer et qui fait retentir le bruit de ses flots : Si ces flots viennent à faillir devant moi, alors la race d'Israël cessera d'être un peuple subsistant tous les jours en ma présence. Or, la race d'Israël ne périra jamais, mais elle subsistera éternellement. Les lois du jour et de la nuit et des flots de la mer qui sont des effets du mouvement du ciel subsisteront donc à jamais. Le mouvement du ciel ne cessera donc pas.

Réponse à l'objection N°2 :

De même que pour la première, le Seigneur parle en cet endroit de la durée de la race d'Israël selon l'état présent ; ce qui est évident d'après ces paroles : La race d'Israël cessera d'être une nation subsistant tous les jours devant moi. Car la succession des jours n'aura plus lieu après cet état. C'est pourquoi les lois dont il avait fait mention n'existeront plus également à cette époque.

Objection N°3.

La substance des corps célestes existera toujours. Or, il est inutile qu'une chose existe si celle pour laquelle elle a été faite n'existe plus. Or, les corps célestes ont été faits pour séparer le jour et la nuit, pour servir de signes aux temps et eux saisons, aux jours et aux années (Gen. 1, 14), ce qui ne peut se faire que par le mouvement. Donc leur mouvement subsistera toujours ; autrement ces corps subsisteraient en vain.

Réponse à l'objection N°3 :

La fin que l'on assigne à cet endroit aux corps célestes est leur fin la plus prochaine, parce que c'est leur acte propre, mais cet acte se rapporte ultérieurement à une autre fin, c'est-à-dire au service des humains, comme on le voit par ces paroles (Deut. 4, 19) : De peur qu'élevant vos yeux vers le ciel et y voyant le soleil, la lune et tous les astres, vous ne tombiez dans l'erreur et que vous n'adoriez ces créatures que le Seigneur votre Dieu a faites 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 qu'ils rendent aux hommes, plutôt que d'après la fin assignée dans la Genèse. Et comme les corps célestes serviront d'une autre manière à l'homme glorifié, ainsi que nous l'avons dit auparavant (dans le corps de l'article et art. préc.), il s'ensuit qu'ils ne subsisteront pas en vain.

Objection N°4.

Dans ce renouvellement du monde l'univers entier sera amélioré. On n'enlèvera donc à aucun corps qui subsiste ce qui est de sa perfection. Or, le mouvement est de la perfection du corps céleste ; car, comme le dit Aristote (De cælo et mundo, liv. 2, text. 65 et 66), ces corps participeront à la bonté divine par le mouvement. Donc le mouvement du ciel ne cessera pas.

Réponse à l'objection N°4 :

Le mouvement n'appartient à la perfection du corps céleste qu'en raison de ce qu'il est par là la cause de la génération et de la corruption dans ces êtres inférieurs, et c'est sous ce rapport que ce mouvement fait participer le corps céleste à la bonté divine par une ressemblance de causalité. Mais le mouvement n'appartient pas à la perfection de la substance du ciel qui subsistera ; et c'est pour

cela qu'il résulte de la cessation du mouvement que la substance du ciel soit privée de quelque chose qui appartienne à sa perfection.

Objection N°5.

Le soleil éclaire successivement les différentes parties selon qu'il se meut circulairement. Si donc le mouvement circulaire du ciel cesse, il s'ensuit qu'à la surface de la terre il y aura une obscurité perpétuelle ; ce qui ne convient pas à ce nouvel ordre de choses.

Réponse à l'objection N°5 :

Tous les corps des éléments auront en eux-mêmes une certaine clarté glorieuse. Par conséquent quoiqu'une face de la terre ne soit plus éclairée par le soleil, elle ne sera pour cela dans l'obscurité d'aucune manière.

Objection N°6.

Si le mouvement cessait, ce ne serait qu'autant qu'il produirait dans le ciel une certaine imperfection, comme une lassitude ou un travail ; ce qui ne peut pas être, puisque le mouvement est naturel et que les corps célestes sont impassibles. Ils ne se fatiguent donc pas dans leur mouvement, comme le dit Aristote (De cælo et mundo, liv. 2, text. 3 et 4), et par conséquent leur mouvement ne cessera jamais.

Réponse à l'objection N°6 :

Sur ces paroles (Rom. chap. 8 : Omnis creatura ingemiscit), la glose de saint Ambroise dit expressément (ord. vetus mss.) : que tous les éléments remplissent avec travail leurs fonctions comme le soleil et la lune ne remplissent pas sans peine les espaces qui leur sont déterminés ; ce qui est cause de notre propre fatigue. Par conséquent ils se reposeront du moment que nous serons glorifiés. Mais ce travail, à mon avis, ne signifie pas une fatigue ou une passion produite dans ces corps par le mouvement ; parce que ce mouvement est naturel n'ayant rien de violent, comme le prouve Aristote (De cælo et mundo, liv.2 text. 9 et suiv.). Mais par travail on entend la privation de l'objet vers lequel une chose tend. Ainsi comme ce mouvement a été établi par la divine providence pour compléter le nombre des élus, tant que ce nombre n'est pas complet, tant que ce nombre n'est pas complet, il n'est pas encore arrivé au but pour lequel il a été produit. C'est pourquoi on dit par analogie que le ciel travaille, comme l'homme qui n'a pas ce qu'il désire. Ce défaut n'existera plus dans le ciel du moment que le nombre des élus sera rempli. — Ou bien on peut aussi rapporter ces paroles à ce désir de renouvellement futur que l'on attend de la disposition divine.

Objection N°7.

Une puissance qui ne passe pas à l'acte est vaine. Or, dans quelque situation qu'on suppose le corps céleste il est en puissance à l'égard d'une autre situation. SI donc elle ne passait pas à l'acte, cette puissance subsisterait en vain et serait toujours imparfaite. Et comme elle ne peut passer à l'acte que par le mouvement local, il en résulte que le ciel sera toujours en mouvement.

Réponse à l'objection N°7 :

Il n'y a dans le corps céleste aucune puissance qui soit perfectionné par le lieu ou qui ait été faite pour être dans un lieu déterminé. Mais la puissance dans le corps céleste est au lieu ce que la puissance de l'ouvrier est à l'aptitude qu'il a de construire différentes maisons de la même manière. S'il en fait une on ne dit pas qu'il possède cette puissance en vain. De même en quelque situation que soit le corps céleste, la puissance qu'il a par rapport au lieu ne restera ni incomplète, ni vaine.

Objection N°8.

Quand une chose se rapporte indifféremment à plusieurs, on les lui attribue l'une et l'autre ou on ne lui en attribue aucune. Or, il est indifférent pour le soleil d'être à l'orient ou à l'occident ; parce qu'autrement son mouvement ne serait pas constamment uniforme, et qu'il se porterait plus rapidement vers le lieu où il existerait plus naturellement. On ne lui attribuera donc ni l'une ni l'autre de ces positions ou on les lui attribuera toutes les deux. Or, on ne peut pas les lui attribuer toutes les deux, et on ne peut ne lui attribuer ni l'une ni l'autre, sinon successivement par le moyen du mouvement. Car il faut, s'il est en repos, qu'il se repose dans une situation. Donc le corps du soleil sera perpétuellement en mouvement, et pour la même raison il en sera de même de tous les autres corps célestes.

Réponse à l'objection N°8 :

Quoique le corps céleste se rapporte également selon sa nature à toute situation qu'il peut avoir, cependant si on le compare avec les choses qui sont hors de lui, il ne se rapporte pas également à toutes les situations, mais dans une situation il est mieux disposé par rapport à certaines choses que dans une autre, comme le soleil est mieux disposé par rapport à nous le jour que la nuit. C'est pourquoi il est probable, puisque le renouvellement entier du monde se rapporte à l'homme, que le ciel aura dans ce nouvel ordre de choses la situation la plus convenable qu'il soit possible par rapport à notre habitation. — Ou bien d'après quelques-uns, le ciel se reposera dans la situation où il a été fait ; autrement il y aurait une révolution du ciel qui resterait incomplète. Mais cette raison ne paraît pas convenable ; parce que comme il y a dans le ciel une révolution qui n'est finie qu'après 36 000 ans, il s'ensuivrait que le monde devrait durer autant de temps ; ce qui ne semble pas probable. Et en outre d'après cela on pourrait savoir l'époque à laquelle le monde devrait finir. Car les astronomes peuvent calculer avec probabilité la situation dans laquelle le monde a été fait, en considérant le nombre des années qu'on compte depuis le commencement du monde ; et on pourrait savoir de la même manière le nombre fixe d'années d'après lesquelles il se retrouvera dans la même disposition. Cependant nous avons vu qu'on ignore l'époque de la fin du monde.

Objection N°9.

Le mouvement du ciel est la cause du temps. Si donc le mouvement du ciel cesse, il faut que le temps cesse aussi, et s'il cessait, il devrait cesser dans un instant. Or, on définit l'instant (Phys. liv. 8, text. 11), ce qui est le commencement de l'avenir et la fin du passé. Par conséquent le temps existerait après le dernier instant du temps, ce qui est impossible. Le mouvement du ciel ne cessera donc jamais.

Réponse à l'objection N°9 :

Le temps cessera un jour quand le mouvement du ciel cessera lui-même. Ce dernier instant ne sera pas le commencement d'un temps futur. Car cette définition ne se rapporte qu'à l'instant selon qu'il continue les parties du temps, mais non selon qu'il est le terme du temps entier.

Objection N°10.

La gloire ne détruit pas la nature. Or, le mouvement du ciel lui est naturel. La gloire ne le lui enlèvera donc pas.

Réponse à l'objection N°10 :

Le mouvement du ciel n'est pas appelé naturel, comme s'il était une partie de la nature, de la même manière qu'on appelle naturels les principes de la nature, ni comme ayant son principe actif dans la nature du corps, mais comme ayant seulement son principe passif. Mais son principe actif est la substance spirituelle, comme le dit le commentateur (in princ. Cæl. et mund. liv. 1, comment. 5). C'est pourquoi il ne

répugne pas que ce mouvement soit détruit par le renouvellement de la gloire ; car la nature du corps céleste ne sera pas pour cela changée.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Apoc. 10, 6) : que l'ange qui apparut jura par celui qui vit dans les siècles que le temps ne subsistera plus, c'est-à-dire après que le septième ange eut sonné de la trompette dont le son ressuscitera les morts, comme le dit l'Apôtre (1 Cor. chap. 15). Or, si le temps n'existe plus, le mouvement du ciel n'existera plus également, et par conséquent il cessera.

Le prophète dit (Is. 65, 20) : Votre soleil ne se couchera plus et votre lune ne souffrira plus de diminution. Or, c'est le mouvement du ciel qui fait que le soleil se couche et que la lune décroît. Ce mouvement cessera donc un jour.

Comme le prouve Aristote (De gen. liv. 2, text. 56), le mouvement du ciel existe à cause de la génération continue qui existe dans les êtres inférieurs. Or, la génération cessera quand le nombre des élus sera complet. Donc le mouvement du ciel cessera aussi.

Tout mouvement existe pour une fin, comme one le voit (Met. liv. 2, text. 8). Or, tout mouvement qui existe à cause d'une fin, cesse quand cette fin est obtenue. Donc le mouvement du ciel n'obtiendra jamais sa fin, et alors il existerait en vain, ou il cessera un jour.

Le repos est plus noble que le mouvement. Car par là même que les choses sont immobiles elles ressemblent davantage à Dieu en qui se trouve l'immobilité souveraine. Or, le mouvement des corps inférieurs a naturellement le repos pour terme. Donc, puisque les corps célestes sont beaucoup plus nobles, leur mouvement aura naturellement le repos pour terme.

Conclusion.

Puisque les corps célestes, aussi bien que les autres, ont été faits pour le service de l'homme, et que les hommes glorifiés n'ont plus besoin de leur ministère ; le mouvement du ciel par un effet de la volonté divine cessera aussitôt que l'homme sera glorifié.

Il faut répondre qu'à l'égard de cette question il y a trois sortes de sentiments. Le premier est celui des philosophes qui disent que le mouvement du ciel durera toujours. Mais ceci n'est pas d'accord avec notre foi qui établit qu'il a un certain nombre d'élus que Dieu a déterminés à l'avance. Par conséquent il faut que la génération des hommes ne dure pas toujours, ni pour le même motif les autres choses qui se rapportent à cette génération, comme le mouvement du ciel et les variations des éléments. — D'autres disent que le mouvement du ciel cessera naturellement. Mais cela est faux également ; parce que tout corps qui est mû naturellement a un lieu où il se repose naturellement, vers lequel il est mû naturellement et dont il ne s'éloigne que par violence. Comme on ne peut assigner aucun lieu de cette nature au corps céleste, parce qu'il n'est pas plus naturel pour le soleil de s'approcher de l'orient que de s'en éloigner, il s'ensuivrait ou que son mouvement ne serait pas totalement naturel, ou qu'il n'aurait pas naturellement le repos pour terme. — Il faut donc dire avec d'autres que dans le renouvellement du monde le mouvement du ciel cessera non par une cause naturelle, mais par l'effet de la volonté divine. Car ce corps, comme les autres, a été fait pour le service de l'homme de deux manières, ainsi que nous l'avons dit auparavant (art. préc.). Après l'état de la gloire l'homme n'aura pas besoin de l'un de ces secours ; c'est-à-dire qu'il n'aura pas besoin des corps célestes selon qu'ils servent au soutien de la vie corporelle. Ces corps lui servent de cette manière par le mouvement en ce que c'est par le mouvement que le genre humain se multiplie, que s'engendrent les animaux et les plantes qui sont nécessaires à l'usage de l'homme, et que la température qui conserve la santé se produit dans l'air. Par conséquent le mouvement du ciel cessera une fois que l'homme sera glorifié.

Nous accordons les autres raisonnements, c'est-à-dire les trois premiers qui se rapportent à la thèse opposée ; parce qu'ils concluent légitimement. Mais parce que les deux autres paraissent supposer que le mouvement du ciel cessera naturellement, il faut pour ce motif leur répondre.

Il faut répondre au premier de ces deux arguments, que le mouvement cesse du moment que l'on a atteint la fin pour laquelle il existe, si cet effet est une conséquence du mouvement et qu'il ne l'accompagne pas. Mais le motif pour lequel le mouvement céleste existe, d'après les philosophes, accompagne le mouvement, car il existe pour imiter la bonté divine par la causalité qu'il exerce sur les êtres inférieurs. C'est pourquoi il ne faut pas que ce mouvement cesse naturellement.

Il faut répondre au second, que quoique l'immobilité soit absolument plus noble que le mouvement, cependant le mouvement dans un être qui peut par là arriver à une participation parfaite de la bonté divine est plus noble que le repos dans un être qui ne peut arriver à cette perfection d'aucune manière par le même moyen. C'est ainsi que la terre qui est le dernier des éléments est sans mouvement, quoique Dieu qui est le plus noble de tous les êtres soit sans ce mouvement par lequel les corps les plus nobles sont susceptibles d'être mus. D'où il suit que l'on pourrait supposer que le mouvement des corps supérieurs se perpétuera selon la voie de la nature et qu'il n'aura jamais le repos pour terme, quoique le mouvement des corps inférieurs se termine au repos. [Q97-7] ;

Article 3 : La clarté dans les corps célestes s'accroîtra-t-elle dans ce renouvellement ?

91

Objection N°1.

Il semble que les corps célestes ne gagneront pas en clarté dans ce renouvellement. Car ce renouvellement se fera dans les corps inférieurs par la purification du feu. Or, le feu qui purifie n'atteindra pas jusqu'aux corps célestes. Les corps célestes ne se renouvelleront donc pas en recevant une plus grande clarté.

Réponse à l'objection N°1 :

Le feu qui purifie ne produira pas la forme du renouvellement, mais il y disposera seulement en purifiant de la souillure du péché et de l'impureté du mélange qui ne se trouve pas dans les corps célestes. C'est pour cela que quoique les corps célestes ne doivent pas être purifiés par le feu, ils doivent cependant être renouvelés par Dieu.

Objection N°2.

Comme les corps célestes sont par le mouvement causes de la génération dans les êtres inférieurs, de même ils le sont aussi par la lumière. Or, quand la génération cessera, le mouvement cessera aussi, comme nous l'avons dit (art. préc.). De même la lumière des corps célestes cessera donc plutôt qu'elle n'augmentera.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mouvement n'implique pas une perfection dans ce qui est mû suivant qu'on le considère en lui-même, puisqu'il est l'acte d'un être imparfait ; quoiqu'il puisse appartenir à la perfection d'un corps selon qu'il est la cause de certains effets. Ainsi la lumière appartenant à la perfection du corps lumineux considéré en sa substance, lorsque le corps céleste cessera d'être cause de la génération, sa clarté subsistera, mais son mouvement n'aura plus lieu.

Objection N°3.

Si a la régénération de l'homme les corps célestes sont renouvelés, il faut qu'à sa chute ils aient été détériorés. Or, cela ne semble pas probable, puisque ces corps sont invariables quant à leur substance. Ils ne seront donc pas renouvelés quand l'homme le sera.

Réponse à l'objection N°3 :

Sur ces paroles (Is. chap. 30) : La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, la glose dit (interl.) : Toutes les choses faites à cause de l'homme ont été dégradées à sa chute : le soleil et la lune ont perdu de leur lumière, et il y en a qui entendent cette perte d'un affaiblissement réel de leur puissance lumineuse. Il est indifférent d'ailleurs que les corps célestes soient invariables de leur nature, parce que ce changement a été l'effet de la puissance divine. D'autres donnent à ces paroles une interprétation plus probable en disant que cet affaiblissement ne se rapporte pas à une diminution véritable de la lumière, mais qu'il ne s'entend pas de l'usage de l'homme qui après le péché n'a pas retiré de la lumière des corps célestes un aussi grand avantage qu'auparavant. C'est ainsi qu'il est dit (Gen. 3, 17) : La terre sera maudite à l'égard de votre travail… elle vous produira des épines et des ronces ; elle en aurait produit néanmoins auparavant, mais non pour le châtiment de l'homme. Toutefois de ce que la lumière des corps célestes n'a pas été essentiellement affaiblie par suite du péché de l'homme, il ne s'ensuit pas qu'elle ne doive pas être réellement augmentée dans sa glorification. Car le péché de l'homme n'a pas changé l'état de l'univers, puisque l'homme a eu avant comme après la vie animale qui a besoin du mouvement et de la génération de la créature corporelle, au lieu que la glorification de l'homme changera l'état de toutes les créatures corporelles, comme nous l'avons dit (quest. 74, art. 7). C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°4.

S'ils ont été alors détériorés, il faut qu'ils l'aient été autant qu'on dit qu'ils doivent être améliorés dans la régénération de l'homme. Or il est dit (Is. 30, 26) que la lumière de la lune sera comme celle du soleil. Par conséquent dans l'état primitif avant le péché la lune brillait autant que brille maintenant le soleil. Ainsi toutes les fois que la lune était au-dessus de la terre, elle y produisait le jour comme le soleil le fait maintenant ; ce qui paraît manifestement faux d'après ce que dit la Genèse, chap. 1, que la lune a été faite pour présider à la nuit. Donc par suite du péché de l'homme les corps célestes n'ont rien perdu de leur lumière, et par conséquent elle n'augmentera pas non plus dans sa glorification.

Réponse à l'objection N°4 :

Cet affaiblissement, comme on le croit avec plus de probabilité ne se rapporte pas à la substance mais à l'effet. Il ne s'ensuit donc pas que la lune étant au-dessus de la terre aurait produit le jour, mais que l'homme aurait retiré de la lumière de la lune autant d'avantages qu'il en retire maintenant de la lumière du soleil. Mais après la résurrection, quand la lumière de la lune sera réellement accrue, la nuit n'existera plus nulle part sur la terre, mais seulement au centre où se trouvera l'enfer. Car alors, comme on le dit, la lune brillera autant que brille maintenant le soleil, et le soleil sept fois plus que maintenant, et les corps des bienheureux sept fois plus que le soleil, quoique cette opinion ne puisse se démontrer ni par l'autorité ni par la raison.

Objection N°5.

La clarté des corps célestes a pour but d'être utile à l'homme comme les autres créatures. Or, après la résurrection, la clarté du soleil ne servira plus de rien à l'homme. Car il est dit (Is. 60, 19) : Vous n'aurez plus le soleil pour vous éclairer pendant le jour et la clarté de la lune ne luira plus sur vous.

Et ailleurs (Apoc. 21, 23) : Cette ville n'a pas besoin d'être éclairée par le soleil ou par la lune. Leur clarté n'augmentera donc pas.

Réponse à l'objection N°5 :

Une chose peut servir à l'usage de l'homme de deux manières :

1. Par nécessité. De cette manière aucune créature ne servira à l'usage de l'homme, parce qu'il trouvera pleinement en Dieu tout ce qu'il lui faut. Et c'est ce que saint Jean exprime (Apoc. 21, 23), quand il dit que cette cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune.
2. On peut user d'une chose pour une plus grande perfection. C'est ainsi que l'homme usera des créatures, mais il n'en usera pas comme si elles lui étaient nécessaires pour parvenir à sa fin, ainsi qu'il le fait maintenant.

Objection N°6.

Ce ne serait pas un ouvrier sage qui ferait de très grands instruments pour construire une œuvre de peu d'importance. Or, l'homme est peu de chose comparativement aux corps célestes, qui par leur masse immense surpassent d'une manière pour ainsi dire incomparable le volume de l'homme, et même l'étendue de la terre est au ciel ce que le point est à la sphère, comme disent les astronomes. Par conséquent puisque Dieu est très sage, il ne semble pas que l'homme soit la fin de la création du ciel, et par là même il ne semble pas que par la chute de l'homme le ciel ait été détérioré, ni qu'il soit amélioré par sa glorification.

Réponse à l'objection N°6 :

Cette raison est celle de Moïse Maimonide qui s'efforce (Dux errant. liv. 3, chap. 14) de démontrer que le monde n'a pas été fait pour l'homme. Ainsi ce qu'on lit dans l'Ancien Testament sur le renouvellement du monde, comme dans les passages que nous avons cités d'Isaïe, il prétend que cela est dit métaphoriquement. C'est ainsi qu'on dit que le soleil s'obscurcit pour quelqu'un, quand il tombe dans une grande tristesse au point de ne plus savoir ce qu'il fait[1], et que dans un sens opposé on dit également que le soleil brille plus vivement, et que le monde entier est renouvelé, quand il passe de la tristesse à une grande joie. Mais ce sentiment est en désaccord avec les témoignages et les explications des Pères. Il faut donc répondre à cette raison que quoique les corps célestes surpassent beaucoup le corps humain, cependant l'être raisonnable surpasse encore beaucoup plus les corps célestes que ceux-ci ne surpassent le corps humain. Il ne répugne donc pas de dire que les corps célestes ont été faits à cause de l'homme, mais non comme pour leur fin principale, parce que la fin principale de toutes choses c'est Dieu.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Is. 30, 26) : La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, et la lumière du soleil sera sept fois plus grande.

Le monde entier sera renouvelé pour devenir meilleur. Or, le ciel est la partie la plus noble du monde corporel. Il sera donc changé à son avantage, et comme cela ne peut pas être à moins qu'il ne brille d'une plus grande clarté, il sera donc amélioré et sa clarté croîtra.

Toute créature gémit et souffre les douleurs de l'enfantement en attendant la manifestation de la gloire des enfants de Dieu, comme le dit saint Paul (Rom. 8, 18). Or, les corps célestes en sont là, comme l'observe la glose (ord. Ambros.). Ils attendent donc la gloire des saints. Mais ils ne l'attendraient pas s'il n'en devait résulter pour eux un certain accroissement. La clarté qui est la principale cause de leur éclat sera donc augmentée.

1 Cette manière de s'exprimer se rencontre fréquemment dans l'Écriture. †

Conclusion.

Les corps célestes recevront dans ce renouvellement une plus grande clarté, afin qu'ils fassent voir Dieu d'une manière pour ainsi dire sensible.

Il faut répondre que ce renouvellement du monde a pour but de faire voir Dieu à l'homme d'après des marques manifestes d'une manière pour ainsi dire sensible. Or, la créature mène à la connaissance de Dieu, principalement par sa beauté et son éclat qui manifestent la sagesse de celui qui les a faites et qui les gouverne. D'où il est dit (Sag. 13, 5) : La grande beauté des créatures rend en quelque sorte visible leur créateur. Mais la beauté des corps célestes consiste principalement dans la lumière. C'est pourquoi il est dit (Ecclé. 43, 10) : L'éclat des étoiles est la beauté du ciel, par elles le Seigneur éclaire le monde des lieux les plus hauts. Ainsi les corps célestes seront principalement améliorés quant à la clarté ; mais le degré et le mode de cette amélioration ne sont connus que de celui qui en sera l'auteur.

Article 4 : Les éléments seront-ils renouvelés en recevant une certaine clarté ?

91

Objection N°1.

Il semble que les éléments ne seront pas renouvelés en recevant une certaine clarté. Car comme la lumière est la qualité propre du corps céleste, de même le chaud et le froid, l'humidité et le sec sont les qualités propres des éléments. Par conséquent, comme le ciel sera renouvelé par un accroissement de clarté, de même les éléments doivent être renouvelés par un accroissement des qualités actives et passives.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. 1), le renouvellement du monde a pour but de faire voir à l'homme la divinité d'une manière pour ainsi dire sensible par des manifestations éclatantes. Or, de tous nos sens la vue est le plus spirituel et le plus subtil. C'est pourquoi, à l'égard des qualités visuelles dont la lumière est le principe, il faut que tous les corps inférieurs soient grandement perfectionnés. Au contraire les qualités élémentaires appartiennent au tact, qui est le sens le plus matériel, et leur excès de contrariété est plutôt une cause de tristesse que de joie, tandis que l'excès de la lumière sera agréable, puisqu'elle ne nous est maintenant contraire qu'en raison de la faiblesse de l'organe, laquelle ne subsistera plus.

Objection N°2.

La rareté et la densité sont des qualités des éléments qu'ils ne perdront pas dans cette rénovation. Or, la rareté et la densité des éléments paraissent résider à la clarté, puisqu'il faut qu'un corps transparent ait été condensé. Ainsi la rareté de l'air ne paraît pas compatible avec la clarté, et il en est de même de la densité de la terre qui détruit la transparence. Il ne peut donc pas se faire que les éléments soient renouvelés par une augmentation de clarté.

Réponse à l'objection N°2 :

La clarté de l'air ne sera pas comme celle d'un corps qui projette des rayons, mais comme un corps transparent qui est illuminé. Quant à la terre, quoique par sa nature elle soit opaque à cause du défaut de lumière, cependant par l'effet de la vertu divine elle sera environnée de la clarté de la gloire à sa surface, sans préjudicier à sa densité.

Objection N°3.

Il est constant que les damnés sont sur la terre. Or, ils seront non seulement dans les ténèbres intérieures, mais encore dans les ténèbres extérieures. La terre ne sera donc pas douée de clarté dans ce renouvellement et pour la même raison les autres éléments n'en seront pas doués non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans le lieu de l'enfer, la terre ne sera pas glorifiée par la clarté ; mais les esprits raisonnables des hommes et des démons remplaceront cette gloire dans la partie de la terre. Quoique ces esprits soient infirmes en raison de leur faute, ils sont cependant supérieurs à toute qualité corporelle par la dignité de leur nature. — Ou bien il faut dire que quoique la terre entière soit glorifiée, néanmoins les réprouvés seront dans les ténèbres extérieures ; parce que le feu de l'enfer qui brillera pour eux sous un rapport ne pourra pas briller sous un autre.

Objection N°4.

En ajoutant à la clarté dans les éléments on ajoute à la chaleur. Si donc dans ce renouvellement les éléments ont une clarté plus grande que maintenant, ils auront par conséquent une chaleur plus grande aussi. Il semble donc qu'ils seront transformés à l'égard des qualités naturelles qui existent en eux selon une certaine mesure, ce qui est absurde.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette clarté sera dans ces corps comme elle est dans les corps célestes où elle ne produit pas de chaleur ; parce que ces corps seront alors inaltérables, comme le sont maintenant les corps célestes.

Objection N°5.

Le bien de l'univers qui consiste dans l'ordre et l'harmonie des parties est plus noble que le bien d'une nature particulière. Or, si une créature devient meilleure, elle détruit le bien de l'univers, parce que la même harmonie ne subsistera plus. Donc si les corps élémentaires qui, en raison du rang que leurs natures occupent dans l'univers, doivent être privés de lumière, viennent à recevoir la clarté, la perfection de l'univers y perdra plus qu'elle n'y gagnera.

Réponse à l'objection N°5 :

L'ordre de l'univers ne sera pas détruit par suite du perfectionnement des éléments ; parce que toutes les autres parties seront améliorées également, et par conséquent la même harmonie subsistera.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Apoc. 21, 1) : J'ai vu un ciel nouveau et une terre nouvelle. Or, le ciel sera renouvelé par une plus grande clarté. Donc il en sera de même de la terre et des éléments.

Les corps inférieurs seront à l'usage de l'homme aussi bien que les corps supérieurs. or, la nature corporelle sera récompensée à cause des services qu'elle a rendus à l'homme, comme paraît le dire la glose[1]. Les éléments seront donc glorifiés comme les corps célestes.

Le corps de l'homme est composé d'éléments. Donc les parties des éléments qui sont dans le corps de l'homme seront glorifiées, quand l'homme le sera, en recevant une certaine clarté. Et comme il convient que la disposition du tout et des parties reste la même, il s'ensuit qu'il convient que les éléments eux-mêmes soient doués de clarté.

1 (Rom. chap. 8 Ambros. sup. illud : Omnis creatura ingemiscit, et glos. ord. Hier. sup illud Is. chap. 30 : Et erit lux lunæ) †

Conclusion.

Puisqu'il faut que les corps inférieurs soient perfectionnés principalement en raison de la clarté qu'ils ont de commun avec les corps célestes, les éléments devront être revêtus d'une certaine clarté, mais non d'une manière égale.

Il faut répondre que comme il y a un rapport entre les esprits célestes et les esprits terrestres ou les âmes humaines, de même il y en a un entre les corps célestes et les corps terrestres. Donc puisque la créature corporelle a été faite à cause de la créature spirituelle et qu'elle est régie par elle, il faut de même que les choses corporelles soient disposées comme les choses spirituelles le sont. Or, dans cette dernière consommation des choses les esprits inférieurs recevront les propriétés des esprits supérieurs, puisque les hommes seront comme les anges dans le ciel, selon l'expression de l'Évangile (Matth. 22, 30). Et cela se fera parce que ce que l'esprit humain a de commun avec l'ange parviendra à la plus grande perfection. Par conséquent, puisque les corps inférieurs n'ont de commun avec les corps célestes que la propriété d'être lumineux et diaphane, selon l'expression d'Aristote (De an. liv. 2, text. 68), il faut que les corps inférieurs soient principalement perfectionnés sous le rapport de la clarté. Tous les éléments seront donc revêtus d'une certaine clarté, non pas cependant d'une manière égale, mais selon leur nature. Car il est dit que la terre sera transparente comme du verre à sa surface extérieure, l'eau comme du cristal, l'air comme le ciel, le feu comme les luminaires célestes.

Article 5 : Les plantes et les animaux subsisteront-ils dans ce renouvellement ?

91

Objection N°1.

Il semble que les plantes et les animaux subsisteront dans ce renouvellement. Car on ne doit pas soustraire aux éléments quelque chose de ce qui appartient à leur ornement. Or, on dit que les animaux et les plantes sont les ornements des éléments. Ils ne seront donc pas détruits dans ce renouvellement.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que ces corps servent à l'ornement des éléments, selon qu'ils sont des puissances actives et passives générales qui existent dans les éléments et qui contribuent à des actions spéciales. C'est pourquoi ils servent à l'ornement des éléments dans leur état d'activité et de passivité. Mais cet état ne subsistera plus dans les éléments ; il n'est donc pas nécessaire que les animaux et les plantes subsistent aussi.

Objection N°2.

Comme les éléments ont été utiles à l'homme, de même aussi les animaux, les plantes et les corps minéraux. Or, les éléments seront glorifiés à cause des services qu'ils ont rendus. Les animaux, les plantes et les corps minéraux le seront donc aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

Les animaux, les plantes et les autres corps n'ont rien mérité par les services qu'ils ont rendus à l'homme, puisqu'ils n'ont pas de liberté ; mais on dit seulement que certains corps seront récompensés parce que l'homme a mérité que ceux qui se rapportent à cet ordre nouveau soient renouvelés. Mais les plantes et les animaux ne se rapportent d'aucune manière à l'incorruptibilité, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.) ; il s'ensuit que l'homme n'a pas mérité qu'ils soient

renouvelés, puisqu'on ne peut mériter pour un autre une chose dont il n'est pas capable et qu'on ne peut même la mériter pour soi. — Ainsi en supposant même que les animaux aient mérité par les services qu'ils rendent à l'homme, ils ne devraient cependant pas être renouvelés.

Objection N°3.

L'univers restera imparfait si on enlève quelque chose de ce qui appartient à sa perfection. Or, les espèces des animaux, des plantes et des corps minéraux appartiennent à la perfection de l'univers. Puisqu'on ne doit pas dire que le monde restera imparfait dans son renouvellement, il semble donc qu'il faille dire que les plantes et les animaux subsisteront.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme on considère de plusieurs manières la perfection de l'homme[1], de même on distingue aussi dans l'univers deux sortes de perfection : l'une qui se rapporte à son état de mobilité actuelle et l'autre à l'état de son renouvellement futur. Or, les plantes et les animaux appartiennent à sa perfection selon le premier état, mais non selon le second, puisqu'elles n'ont pas de rapport avec ce nouvel ordre de choses.

Objection N°4.

Les animaux et les plantes ont une forme plus noble que les éléments eux-mêmes. Or, le monde dans ce renouvellement final sera changé à son avantage. Les animaux et les plantes doivent subsister plutôt que les éléments, puisqu'ils sont plus nobles.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique les animaux et les plantes soient plus nobles que les éléments sous certains rapports, cependant par rapport à l'incorruptibilité les éléments sont plus nobles, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°5.

Il répugne de dire que l'appétit naturel soit trompé. Or, d'après l'appétit les animaux et les plantes désirent être perpétuels, sinon selon l'individu, au moins selon l'espèce, et tel est le but de leur génération continuelle, comme on le voit (De genre. liv. 2, text. 59). Il n'est donc pas convenable de dire que ces espèces seront un jour éteintes.

Réponse à l'objection N°5 :

L'appétit naturel qui existe dans les animaux et les plantes relativement à la perpétuité doit s'entendre de manière qu'il soit subordonné au mouvement du ciel, de telle sorte qu'elles conservent l'être autant de temps que le mouvement du ciel durera. Car l'effet ne peut pas avoir l'appétit ou la tendance de subsister au-delà de sa cause. C'est pourquoi si à la cessation du mouvement du premier mobile, les plantes et les animaux ne subsistent plus selon l'espèce, il ne s'ensuit pas que l'appétit naturel soit trompé.

Mais au contraire. Si les animaux et les plantes subsistent, ils subsisteront tous ou il n'y en aura que quelques-uns. Si l'on suppose qu'ils existeront tous, il faudra que les animaux qui sont morts auparavant ressuscitent comme les hommes ressusciteront aussi, ce qu'on ne peut pas dire : parce que leur forme étant anéantie elle ne peut être rétablie numériquement la même. Si l'on dit qu'ils ne subsisteront pas tous et qu'il n'y en aura que quelques-uns, puisqu'il n'y a pas plus de raison pour perpétuer l'un que pour perpétuer l'autre, il semble qu'aucun d'eux ne subsistera

1 Car il y a la perfection de la nature créée et de la nature glorifiée. †

perpétuellement. Or, tout ce qui subsistera après le renouvellement du monde sera perpétuel, puisque la génération et la corruption auront cessé. Les plantes et les animaux n'existeront donc plus après le renouvellement du monde.

D'après Aristote (De gener. liv. text. 55 et suiv.) les animaux, les plantes et les autres choses corruptibles ne sont perpétuellement conservées que par la continuité du mouvement céleste. Or, ce mouvement n'existera plus alors. La perpétuité ne pourra donc pas être conservée dans ces espèces.

La fin cessant, ce qui s'y rapporte doit cesser aussi. Or, les animaux et les plantes ont été faits pour soutenir la vie animale de l'homme. D'où il est dit (Gen. 9, 3) : Je vous donne toute chair à manger comme les légumes et les herbes des champs. Donc quand la vie animale de l'homme n'existera plus il ne devra plus y avoir ni animaux, ni plantes. Et puisque après ce renouvellement la vie animale n'existera plus dans l'homme, les plantes et les animaux ne devront donc plus subsister également.

Conclusion.

Puisqu'il n'y a que les choses qui peuvent se rapporter à l'incorruptibilité qui appartiennent à ce renouvellement du monde, les plantes et les animaux qui ne peuvent être incorruptibles ne subsisteront donc plus alors.

Il faut répondre que le renouvellement du monde ayant lieu à cause de l'homme il faut qu'il soit conforme au renouvellement de l'homme lui-même. Or, l'homme renouvelé passera de l'état de corruption à l'incorruptibilité et à l'état d'un repos parfait. D'où il est dit (1 Cor. 15, 53) : Il faut que ce corps corruptible soit revêtu de l'incorruptibilité et que ce corps mortel soit revêtu de l'immortalité. C'est pourquoi le monde sera renouvelé de telle sorte qu'ayant dépouillé toute corruption il demeure perpétuellement en repos. Par conséquent une chose ne pourra se rapporter à ce renouvellement qu'autant qu'elle se rapporte à l'incorruptibilité. Tels sont les corps célestes, les éléments et les hommes. Car les corps célestes sont incorruptibles de leur nature dans leur tout et dans leurs parties ; les éléments sont corruptibles par rapport aux parties, mais ils ne le sont pas par rapport au tout ; et les hommes se corrompent quant au tout et quant aux parties, si on les considère par rapport à la matière et non par rapport à la forme, c'est-à-dire par rapport à l'âme raisonnable qui n'est pas corrompue après la corruption de l'âme. Mais les animaux, les plantes, les minéraux et les corps mixtes se corrompent dans leur tout et dans leurs parties et quant à la matière qui perd sa forme et quant à sa forme qui ne subsiste plus en acte. Ces êtres ne se rapportent donc pas à l'incorruptibilité d'aucune manière, et par conséquent ils ne subsisteront pas dans ce renouvellement, mais il n'y aura que les choses dont nous avons parlé auparavant.

91

QUESTION 92 : DE LA VISION DE L'ESSENCE DIVINE PAR RAPPORT AUX BIENHEUREUX[1]

Question 92 : De la vision de l'essence divine par rapport aux bienheureux.....402
Article 1 : L'intellect humain peut-il parvenir à voir Dieu dans son essence ?.....402
Article 2 : Après la résurrection les saints verront-ils Dieu des yeux du corps ?.....412
Article 3 : Les saints en voyant Dieu voient-ils tout ce que Dieu voit ?.....415

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui se rapporte aux bienheureux après le jugement général.

Nous parlerons :

1. De leur vision, par rapport à l'essence divine, dans laquelle consiste principalement leur béatitude ;
2. De leur béatitude et de leurs demeures ;
3. De la manière dont ils se comporteront à l'égard des damnés ;
4. Des dots ou perfections qui sont comprises dans leur béatitude ;
5. Des auréoles qui sont la perfection et l'ornement de leur béatitude.

À l'égard de la première de ces considérations trois questions se présentent :

1. Les saints verront-ils Dieu dans son essence ?[2]
2. La verront-ils des yeux du corps ?[3]
3. En voyant Dieu verront-ils tout ce que Dieu voit ?[4]

Article 1 : L'intellect humain peut-il parvenir à voir Dieu dans son essence ?

92

Objection N°1.

Il semble que l'intellect humain ne puisse pas parvenir à voir Dieu dans son essence. Car il est dit (Jean, 1, 18) : Personne n'a jamais vu Dieu, ce que saint Jean Chrysostome explique ainsi (Hom. 14 in Joan. aliquant. princ.) : Les essences célestes elles-mêmes, et je parle des chérubins et des séraphins n'ont jamais pu le voir comme il est. Or, le Christ n'a promis aux hommes que de les rendre égaux aux anges (Matth. 22, 30) : Ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. Les saints qui sont dans le ciel ne verront donc pas Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Cette question a déjà été traitée dans la 1re partie de la somme, quest. 12. Voyez encore ce que dit à ce sujet saint Thomas (Cont. gent. liv. 3, chap. 5, et De verit. quest. 8, art.1). †

2 Il est de foi que l'intellect humain peut parvenir à voir Dieu dans son essence, puisque c'est ne cela que consistera la béatitude des saints, comme l'Écriture le dit dans plusieurs endroits (1 Jean, 3, 2 ; 1 Cor. 13, 12). †

3 Voyez cette même question (1a pars, quest. 12, art. 3). †

4 Sur cette question voyez ce que asint Thomas a dit dans la 1re partie de la Somme théologique (quest. 12, art. 7 et 8). Consultez aussi Cont. Gent. liv. 3, chap. 56 et 59, et De verit. quest. 8, art. 4. †

Ce passage peut s'entendre de trois manières, comme on le voit par saint Augustin (De vid. deum, epist. 147, chap. 6 et 9) :

1. Pour exclure la vision corporelle par laquelle personne n'a vu ou ne doit voir Dieu dans son essence ;
2. Pour exclure la vision intellectuelle de Dieu dans son essence à l'égard de ceux qui vivent dans cette chair mortelle ;
3. Pour exclure la vision de compréhension de l'intellect créé. C'est ainsi que l'entend saint Chrysostome ; d'où il ajoute : Par connaissance l'Évangéliste désigne une science très certaine et une compréhension aussi grande que celle que le Père a du Fils. Tel est le sens de l'Évangéliste, et c'est pour cela qu'il dit : Le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a raconté lui-même ; voulant prouver par cette compréhension que le Fils est Dieu.

Objection N°2.

Saint Denis raisonne ainsi (De div. nom. chap. 1) : La connaissance n'a pour objet que les choses qui existent. or, tout ce qui existe est fini puisqu'il est déterminé dans un genre. Par conséquent Dieu, puisqu'il est infini, est au-dessus de tout ce qui existe ; on ne peut donc pas le connaître, mais sa connaissance est au-dessus de toute connaissance.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme Dieu surpasse par son essence infinie toutes les choses existantes qui ont un être déterminé ; de même sa connaissance par laquelle il connaît est au-dessus de toute connaissance. Ainsi le rapport de notre connaissance avec notre essence créée est le rapport de la connaissance divine avec son essence infinie. Or, il y a deux choses qui concourent à la connaissance, le sujet qui connaît et le moyen par lequel un objet est connu. Ainsi, la vision par laquelle nous verrons Dieu dans son essence est la même que la vision par laquelle Dieu se voit relativement au moyen par lequel il est vu ; car, comme il se voit par son essence, ainsi nous le verrons également. Mais par rapport au sujet qui connaît il y a une différence qui est celle qui existe entre l'intellect divin et le nôtre. En connaissant ce que nous connaissons, notre intellect suit la forme par laquelle nous connaissons ; car nous voyons la pierre par la forme de la pierre. Mais le degré de la connaissance suit la puissance du sujet qui connaît ; ainsi celui qui a une vue plus forte voit d'une manière plus pénétrante. C'est pourquoi dans cette vision nous verrons la même chose que Dieu voit, c'est-à-dire son essence, mais nous ne la verrons pas aussi efficacement.

Objection N°3.

Saint Denis montre (Myst. theolog. chap. 1) que le mode le plus parfait dont notre intelligence puisse être unie à Dieu, c'est qu'elle lui soit unie comme à un être inconnu. Or, ce qui est vu dans son essence n'est pas inconnu. Il est donc impossible que notre intellect voie Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Denis parle en cet endroit de la connaissance par laquelle nous connaissons Dieu en ce monde au moyen d'une forme créée que revêt notre intellect pour voir Dieu. Mais, comme le dit saint Augustin (loc. sup. cit.), Dieu échappe à toutes les formes de notre entendement, parce que quelque forme que notre entendement conçoive, cette forme ne s'élève pas à la nature de l'essence divine. C'est pour cela qu'il ne peut pas être accessible à notre intellect. La connaissance la plus parfaite que nous puissions en avoir ici-bas c'est de savoir qu'il est au-dessus de tout ce que notre intellect peut concevoir, et nous luis sommes ainsi unis comme à l'être inconnu. Mais dans le ciel nous le verrons par la forme qui est son essence et nous lui serons unis comme à un être connu.

Objection N°4.

Saint Denis dit (Epist. ad Caium monachum, que est. 1) que les ténèbres surnaturelles de Dieu, qu'il appelle l'abondance de la lumière, sont voilées à toute lumière et cachées à toute connaissance, et si quelqu'un en voyant Dieu a compris ce qu'il a vu, il ne l'a pas vu, mais quelque chose des choses qui sont à lui. Donc aucun intellect créé ne pourra voir Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°4 :

Dieu est la lumière, selon l'expression de saint Jean (chap. 1). Or, l'illumination est l'impression de la lumière dans un être illuminé. Et parce que l'essence divine existe d'une autre manière que sa ressemblance imprimée dans l'intellect, il dit pour ce motif que les ténèbres divines sont cachées à toute lumière, c'est-à-dire que l'essence divine qu'il appelle ténèbres à cause de l'excès de sa clarté, reste sans être manifestée par l'impression de notre intellect ; d'où il suit qu'elle est cachée à toute connaissance. C'est pour cela que si l'on voit Dieu et qu'on en conçoive quelque chose dans son esprit, cela n'est pas Dieu, mais quelque chose des effets divins.

Objection N°5.

Comme le dit saint Denis (Epist. ad Doroth. quæ est 5), Dieu est invisible à cause de sa clarté suréminente. Or, comme sa clarté surpasse l'intellect de l'homme ici-bas, de même elle le surpasse dans le ciel. Donc comme il est invisible sur la terre, de même il le sera dans le ciel.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoique la clarté de Dieu surpasse toutes les formes que notre intellect possède maintenant, cependant elle ne surpasse pas l'essence divine elle-même qui sera comme la forme de notre intellect dans le ciel. C'est pour ce motif que quoiqu'elle soit invisible maintenant, elle sera néanmoins visible alors.

Objection N°6.

Puisque l'objet intelligible est une perfection de l'intellect, il faut qu'il y ait proportion entre l'objet intelligible et l'intellect, comme entre l'objet visible et la vue. Or, il ne peut y avoir proportion entre notre intellect et l'essence divine, puisqu'ils sont infiniment distants. Notre intellect ne pourra donc pas parvenir à voir l'essence divine.

Réponse à l'objection N°6 :

Quoiqu'il ne puisse pas y avoir de rapport entre le fini et l'infini parce que l'excès de l'infini sur le fini n'est pas déterminé, il peut cependant y avoir entre eux une proportionnalité qui est une ressemblance de proportions ; car comme un fini est égal à un autre fini, de même l'infini est égal à l'infini. Or, pour qu'on connaisse une chose totalement, il faut quelquefois qu'il y ait proportion entre le sujet qui connaît et l'objet connu, parce qu'il faut que la puissance du sujet qui connaît soit égale à la cognoscibilité de la chose connue, et l'égalité est une proportion. Mais quelquefois la cognoscibilité de la chose n'est pas égale à la puissance du sujet qui la connaît ; comme quand nous connaissons Dieu, ou réciproquement comme quand il connaît les créatures. Et alors il n'est pas nécessaire qu'il y ait proportion entre le sujet qui connaît et l'objet connu, mais il suffit qu'il y ait seulement proportionnalité, de telle sorte que ce que le sujet qui connaît est à la connaissance active, l'objet cognoscible le soit à la connaissance passive, et cette proportionnalité suffit pour que l'infini soit connu par le fini, ou réciproquement. — Ou bien il faut dire que la proportion selon la signification propre du mot exprime le rapport d'une quantité à une autre d'après une différence déterminée, ou d'après une équation ; mais on a ensuite employé ce terme pour signifier tout rapport d'une chose avec une autre, et c'est ainsi que nous disons que la matière doit être proportionnée à la forme. Dans ce sens rien n'empêche de dire que notre intellect, tout fini qu'il est,

ne soit proportionné à la vue de l'essence infinie[1], sans cependant la comprendre, et cela à cause de son immensité.

Objection N°7.

Dieu est plus distant de notre intellect qu'un objet intelligible créé ne l'est des sens. Or, les sens ne peuvent d'aucune manière parvenir à voir une créature spirituelle. Donc notre intellect ne pourra pas non plus parvenir à voir l'essence divine.

Réponse à l'objection N°7 :

Il y a deux sortes de ressemblance et de distance. L'une qui repose sur la convenance de nature ; de la sorte Dieu est plus éloigné de l'intellect créé que l'intelligible créé ne l'est des sens. L'autre qui repose sur la proportionnalité. Dans ce cas c'est le contraire. Car les sens ne sont pas proportionnés à la connaissance de ce qui est immatériel[2], comme l'intellect l'est à l'égard de la connaissance de tout ce qui est immatériel. Cette dernière ressemblance est requise pour la connaissance, mais la première ne l'est pas. Car il est constant que l'intellect qui comprend la pierre ne lui ressemble pas quant à l'être naturel. C'est ainsi que la vue perçoit que le miel est rouge, et que le fiel est rouge, quoiqu'elle ne perçoive pas que le miel est doux. Car la rougeur du fiel a plus de rapport avec le miel, selon qu'elle est visible, que la douceur du miel n'en en a avec le miel lui-même.

Objection N°8.

Toutes les fois que l'intellect comprend quelque chose en acte il faut qu'il possède la ressemblance de l'objet compris, laquelle est le principe de l'opération intellectuelle qui a cet objet pour terme, comme la chaleur est le principe de l'échauffement. Par conséquent si notre intellect comprend Dieu, il faut que cela se fasse au moyen d'une image qui lui soit présente. Or, il ne peut en être de l'essence divine ; parce qu'il faut que la forme et le sujet qui la possède ne fassent que le même être ; tandis que l'essence divine diffère de notre intellect selon l'essence et l'être. Il faut donc que la forme produite dans notre intellect lorsqu'il comprend Dieu soit une image imprimée par Dieu dans notre intellect. Cette image étant quelque chose de créé ne peut conduire à la connaissance de Dieu, sinon comme les effets mènent à la connaissance des causes. Notre intellect ne peut donc voir Dieu que par un de ses effets, et puisque voir Dieu dans ses effets ce n'est pas le voir dans son essence, il s'ensuit que notre intellect ne pourra le voir dans son essence.

Réponse à l'objection N°8 :

Dans la vision par laquelle Dieu sera vu dans son essence, l'essence divine elle-même sera comme la forme de l'intellect par laquelle il comprendra : il n'est pas nécessaire qu'ils ne fassent qu'un quant à leur être absolument, mais il suffit qu'ils ne fassent qu'un en ce qui appartient à l'acte de l'intelligence.

Objection N°9.

L'essence divine est plus éloignée de notre intellect qu'un ange ou qu'une intelligence quelconque. Or, comme le dit Avicenne (in sua Metaph. tract. 3, chap. 8), avoir une intelligence dans notre intellect ce n'est pas en posséder l'essence dans notre entendement, parce qu'alors la science que nous en avons serait une substance et non un accident, mais c'est avoir dans notre intellect l'impression de cette intelligence. Dieu n'existe donc pas dans notre intellect pour que nous le comprenions, mais il n'y a dans notre entendement que son impression. Or, cette impression ne peut pas conduire à la

1 Cette proportionnalité n'indique que l'aptitude qu'a l'intellect de voir l'essence divine. †

2 Il y a différence de nature entre les sens et les choses spirituelles, comme il y a différence de nature entre le matériel et le spirituel, tandis que Dieu est spirituel et l'intellect est spirituel, ce qui fait qu'il n'y a pas la même répugnance de l'un à l'autre (Cf. Cont. Gent. liv. 3, chap. 54). †

connaissance de l'essence divine ; car puisqu'elle en est infiniment distante elle dégénère en une autre espèce beaucoup plus que si l'espèce du blanc dégénérait dans l'espèce du noir. Donc comme on ne dit pas que le blanc est vu de celui qui laisse dégénérer l'espèce du blanc dans l'espèce du noir par suite de l'indisposition de l'organe ; de même notre intellect ne pourra pas voir Dieu dans son essence, s'il ne voit que cette impression.

Réponse à l'objection N°9 :

Nous n'admettons pas ce sentiment d'Avicenne, parce qu'il est sur ce point contredit par les autres philosophes. À moins que nous ne disions qu'Avicenne parle de la connaissance des substances séparées, selon qu'elles sont connues par les habitudes des sciences spéculatives et d'après l'image des autres choses. C'est pour cela qu'il met en avant cette pensée pour montrer que la science n'est pas en nous une substance, mais un accident. Cependant quoique selon la propriété de sa nature l'essence divine soit plus éloignée de notre intellect que la substance de l'ange, elle nous offre néanmoins plus d'intelligibilité, parce qu'elle est un acte pur auquel il ne se mêle rien de potentiel ; ce qui n'a pas lieu dans les autres substances séparées. Cette connaissance par laquelle nous verrons Dieu dans son essence ne sera pas du genre de l'accident, considérée par rapport à la chose au moyen de laquelle nous le verrons, mais elle ne le sera que par rapport à l'acte du sujet qui la comprendra, lequel ne sera ni la substance du sujet qui comprend, ni celle de l'objet compris.

Objection N°10.

Dans les choses séparées de la matière ce qui comprend et ce qui est compris sont la même chose, comme on le voit (De an. liv. 3, text. 15). Or, Dieu est absolument séparé de la matière. Donc, puisque l'intellect qui est créé ne peut parvenir à l'essence incréée, il ne pourra pas se faire que notre intellect voie Dieu dans essence.

Réponse à l'objection N°10 :

La substance séparée de la matière se comprend et comprend les autres choses et l'on peut admettre sous ces deux rapports ce que dit Aristote dans le passage objecté. Car puisque l'essence même de la substance séparée est intelligible par elle-même et en acte, par là même qu'elle est séparée de la matière, il est constant que quand la substance séparée se comprend, le sujet qui comprend et l'objet compris sont absolument une seule et même chose ; car elle ne se comprend pas par une intention abstraite d'elle, comme nous comprenons les choses matérielles. Et il semble que ce soit là le sens d'Aristote (De an. liv. 3), comme le dit le commentateur (ibid. loc. cit. in arg.). Mais selon qu'elle comprend les autres choses, l'objet compris en acte devient un avec l'intellect en acte, tant que la forme de l'objet compris devient la forme de l'intellect, selon qu'il est l'intellect en acte, non qu'il soit l'essence même de l'intellect, comme le prouve Avicenne (De natural. liv. 6), parce que l'essence de l'intellect reste une sous ses deux formes, selon qu'elle conçoit deux choses successivement, de la même manière que la matière première reste une sous des formes diverses. C'est pourquoi Averroès (Comment. in liv. 3 An.) compare sous ce rapport l'intellect possible à la matière première. Par conséquent il ne résulte d'aucune manière que notre intellect qui voit Dieu devienne l'essence divine elle-même, mais qu'elle est par rapport à lui en quelque sorte sa perfection et sa forme.

Objection N°11.

Toutes les fois qu'une chose est vue dans son essence, on sait à son égard ce qu'elle est. Or, notre intellect ne peut pas savoir sur Dieu ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, comme le disent saint Denis (De div. nom. chap. 7) et saint Jean Damascène (De orth. fid. liv. 1, chap. 4). Notre intellect ne peut donc voir Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°11 :

Ces passages et toutes les autorités semblables doivent s'entendre de la connaissance par laquelle nous connaissons Dieu en ce monde, d'après la raison que nous avons donnée précédemment.

Objection N°12.

Tout infini comme tel est inconnu. Or, Dieu est infini de toutes les manières. Il est donc absolument inconnu, et une intelligence incréée ne pourra par conséquent pas le voir dans son essence.

Réponse à l'objection N°12 :

L'infini entendu privativement est inconnu, comme tel, parce qu'il est ainsi désigné par l'éloignement du complément d'où vient la connaissance de la chose. L'infini se ramène donc à la matière soumise à la privation[1], comme on le voit (Phys. liv. 3, text. 72). Mais l'infini pris négativement se dit par suite de l'éloignement de toute matière qui le termine ; parce que la forme est en quelque sorte terminée par la matière. De cette façon l'infini est par conséquent de lui-même absolument cognoscible. Et c'est de la sorte que Dieu est infini.

Objection N°13.

Saint Augustin dit (De vivendo Deo, epist. 147, chap. 7, 8 et 15) : Dieu est invisible par nature. Or, les choses qui sont en Dieu par nature ne peuvent pas être autrement. Il ne peut donc pas se faire qu'on le voie dans son essence.

Réponse à l'objection N°13 :

Saint Augustin parle de la vision corporelle par laquelle on ne verra jamais Dieu ; ce qui est évident d'après ce qu'il dit précédemment (loc. cit. Objection N°13, chap. 16 à med.). Personne, dit-il, n'a jamais vu Dieu comme on voit les choses qu'on appelle visibles, et personne ne peut le voir, il est invisible aussi bien qu'incorruptible par sa nature. Comme Dieu est l'absolument l'être par sa nature, de même il est souverainement intelligible par lui-même. S'il nous arrive quelquefois de ne pas le comprendre, c'est un effet de notre imperfection ; par conséquent si nous le voyons, après qu'il a été invisible pour nous, ce changement ne se rapportera pas à lui, mais à nous.

Objection N°14.

Tout ce qui existe d'une manière et qui est vu d'une autre n'est pas vu selon son essence. Or, Dieu existe d'une manière et il sera vu d'une autre manière par les saints qui sont dans le ciel. Car il existe à sa manière tandis qu'il est vu par les saints à la leur. Il ne sera donc pas vu par les saints selon ce qu'il est, et par conséquent on ne le verra pas dans son essence.

Réponse à l'objection N°14 :

Les saints verront Dieu dans le ciel comme il est, si ce mot se rapporte au mode de la chose vue ; car ils verront Dieu avec le mode qu'il a. Mais si le mode se rapporte au sujet qui connaît, ils ne le verront pas comme il est ; parce que la puissance qu'aura l'intellect créé pour voir ne sera pas aussi forte que la puissance de l'essence divine relativement à son intelligibilité.

Objection N°15.

Ce qui est vu par un milieu n'est pas vu dans son essence. Or, Dieu sera vu dans le ciel par un milieu qui est la lumière de la gloire, comme on le voit (Ps. 35, 10) : Nous verrons la lumière dans votre lumière. On ne le verra donc pas dans son essence.

Réponse à l'objection N°15 :

1 Cet infini n'est que l'indéfini et l'indéterminé, et ce n'est pas ainsi que Dieu est infini ; mais c'est ainsi que l'est la matière première comprise comme les péripatéticiens la comprenaient. †

On trouve dans la vision corporelle et intellectuelle trois sortes de milieu. Le premier est le milieu sous lequel on voit ; et c'est celui qui perfectionne la vue pour voir en général, sans la déterminer par rapport à un objet spécial. C'est ainsi que la lumière corporelle se rapporte à la vue du corps et la lumière de l'intellect agent à l'intellect possible, selon qu'elle est un intermédiaire. Le second est le milieu par lequel on voit. Telle est la forme visible par laquelle on détermine l'une et l'autre vue à l'égard d'un objet spécial, comme la forme d'une pierre nous fait voir la pierre. Le troisième est le milieu dans lequel on voit ; c'est ce qui, quand on le regarde, mène à voir une autre chose. Ainsi en regardant un miroir on est amené à voir les choses qui y sont représentées, et en voyant une image on est conduit à l'objet qu'elle exprime. C'est aussi de cette manière que l'intellect est conduit par la connaissance de l'effet à la cause ou réciproquement. Dans la vision céleste ce troisième milieu n'existera pas de telle sorte que Dieu soit connu par les images des autres choses, comme nous le connaissons maintenant, ce qui fait dire que nous le voyons dans un miroir. Le second milieu n'existera pas non plus, parce que l'essence divine elle-même sera la chose par laquelle notre intellect verra Dieu. Mais il n'y aura que le premier milieu qui élèvera notre intellect à un point qu'il puisse être uni à la substance incréée, comme nous venons de le dire. La connaissance qui vient de ce milieu n'est pas appelée une connaissance médiate ; parce qu'elle n'est pas intermédiaire entre le sujet qui connaît et la chose connue, mais elle est ce qui donne au sujet qui connaît la puissance de connaître (Voyez 1a pars, quest. 12, art. 5).

Objection N°16.

Dans le ciel Dieu sera vu face à face, comme le dit l'Apôtre (1 Cor. chap. 13). Or, nous voyons par sa ressemblance l'homme que nous voyons face à face. Dieu sera donc vu dans le ciel par sa ressemblance et non par son essence.

Réponse à l'objection N°16 :

On ne dit qu'on voit immédiatement les créatures corporelles que quand ce qu'il y a en elles de susceptible d'être uni à la vue lui est uni ; mais elles ne peuvent lui être unies par leur essence en raison de leur matérialité. C'est pourquoi on les voit alors immédiatement quand leur ressemblance est unie à la vue. Mais Dieu est susceptible d'être uni à l'intellect par son essence. On ne le verrait donc pas immédiatement si son essence n'était pas unie à l'intellect, et cette vision qui se produit immédiatement est appelée la vision de la face. Et en outre l'image de la chose corporelle est reçue dans la vue sous le même rapport qu'elle est dans la chose, quoique ce ne soit plus selon le même mode d'être. C'est pour cela que cette ressemblance conduit directement à cette chose, tandis qu'une ressemblance quelconque ne peut pas conduire de cette manière notre intellect vers Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.). C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Cor. 13, 12) : Nous le voyons maintenant comme en un miroir et en énigme, mais alors vous le verrons face à face. Or, ce qui est vu face à face est vu dans son essence. Donc Dieu sera vu dans son essence par les saints dans le ciel.

Quand il se montrera, nous lui ressemblerons, puisque nous le verrons comme il est (1 Jean, 3, 2). Nous le verrons donc dans son essence.

Sur ces paroles (1 Cor. 15, 24) : Lorsqu'il remettra le royaume à Dieu et au Père, la glose dit (ord.) : Là, c'est-à-dire dans le ciel, on verra l'essence du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ce qui ne sera accordé qu'aux cœurs purs et ce qui constitue la souveraine béatitude. Les bienheureux verront donc Dieu dans son essence.

Il est dit (Jean, 14, 21) : Si quelqu'un m'aime, il sera aimé par mon Père, et je l'aimerai et je me manifesterai à lui. Or, ce qui est manifesté est vu dans son essence. Donc les saints verront Dieu dans le ciel essentiellement.

Sur ces paroles (Ex. 33, 20) : Car nul homme ne me verra sans mourir, saint Grégoire (Mor. liv. 18, chap. 28) condamne l'opinion de ceux qui disaient que dans cette région de la béatitude on peut voir Dieu dans sa clarté, mais qu'on ne peut le voir dans sa nature, parce que sa clarté n'est pas autre chose que sa nature. Or, sa nature est son essence. On le verra donc dans son essence.

Le désir des saints ne peut être absolument frustré. Or, les saints ont tous le désir de voir Dieu dans son essence, comme on le voit d'après ces paroles (Ex. 33, 13) : Montrez-moi votre gloire ; (Ps. 72, 20) : Montrez-nous votre face et nous serons sauvés ; (Jean, 14, 8) : Montrez-nous votre Père et cela nous suffit. Les saints verront donc Dieu dans son essence.

Conclusion.

Puisque la fin dernière et la félicité de la vie humaine consistent à voir Dieu, on doit reconnaître que l'intellect humain peut parvenir à la vision de l'essence divine.

Il faut répondre que comme la foi enseigne que la fin dernière de la vie humaine est la vision de Dieu, de même les philosophes ont prétendu que la félicité dernière de l'homme consiste à comprendre substances séparées de la matière selon leur être. C'est pourquoi à l'égard de cette question les philosophes et les théologiens rencontrent la même difficulté et offrent la même diversité de sentiments. Car il y a des philosophes qui ont supposé que notre intellect possible ne peut jamais parvenir à comprendre les substances séparées, comme Alpharabius à la fin de sa Morale, quoiqu'il ait dit le contraire dans son livre de l'intellect, d'après Averroès (liv. 3 De an. comment. 36). De même il y a des théologiens qui ont pensé que l'intellect humain ne peut jamais parvenir à voir Dieu dans son essence. Ce qui a fait impression sur les uns et les autres, c'est la distance qu'il y a entre notre intellect et l'essence divine et les autres substances séparées. Car puisque l'intellect en acte est pour ainsi dire une seule et même chose avec l'intelligible en acte, il semble que l'intellect créé devienne de quelque manière l'essence incréée. D'où saint Chrysostome dit (hom. 14 in Joan.) : Comment ce qui peut être créé peut-il voir ce qui ne peut l'être ? Et la difficulté est encore plus grave pour ceux qui supposent que l'intellect possible peut être engendré et qu'il peut se corrompre, comme une puissance qui dépend du corps, non seulement par rapport à la vision divine, mais encore par rapport à la vision de toutes les substances séparées. Mais cette opinion ne peut point du tout se soutenir :

1. Parce qu'elle est contraire au témoignage de l'Écriture, comme le dit saint Augustin (Devid. Deo, epist. 147, chap. 5).
2. Parce que comprendre étant l'opération la plus propre de l'homme, il faut qu'on détermine sa béatitude en raison de cette faculté puisque cette opération a été parfaite en lui.

Or, la perfection de l'être intelligent, comme tel, étant l'objet intelligible lui-même, si dans l'opération la plus parfaite de son intellect l'homme ne parvient pas à voir l'essence divine, mais à voir autre chose, il faudra dire qu'il y a une autre chose que Dieu qui le rend heureux, et puisque la perfection dernière d'un être consiste dans son union avec son principe, il s'ensuivra que l'homme a un autre principe efficient que Dieu lui-même : ce qui est absurde à nos yeux et ce qui est aussi absurde aux yeux des philosophes qui veulent que nos âmes émanent des substances séparées de telle sorte que nous puissions les comprendre à la fin. Il faut donc reconnaître d'après notre sentiment que notre intellect parviendra un jour à voir l'essence divine, et d'après les philosophes il parviendra à voir l'essence des substances séparées. — Il nous reste maintenant à rechercher comment cela peut se faire. Il y en a qui ont prétendu, comme Alpharabius et Avempace, que par là même que notre intellect comprend toutes les choses intelligibles, il parvient à voir l'essence de la substance séparée. Et pour le démontrer ils procèdent de deux manières. La première consiste à dire

que comme la nature de l'espèce ne se diversifie dans les individus différents qu'autant qu'elle est unie à des principes qui l'individualisent ; de même la forme comprise ne se diversifie en moi et en vous qu'autant qu'elle est unie à des formes imaginables différentes. C'est pourquoi quand l'intellect sépare la forme comprise des formes imaginables, il reste la quiddité comprise qui est la même dans les différentes intelligences, et cette quiddité est l'essence de la substance séparée. Ainsi quand notre intellect parvient à l'abstraction souveraine de la quiddité d'une chose intelligible quelconque, il comprend par là l'essence de la substance séparée qui lui ressemble. La seconde manière consiste à dire que notre intellect est fait pour abstraire l'essence de toutes les choses intelligibles qui en ont une. Si donc la quiddité qu'elle abstrait de l'être individuel qui en a une est une quiddité qui n'a pas de quiddité, en la comprenant il comprend la quiddité de la substance séparée qui existe de cette manière, puisque les substances séparées sont des quiddités subsistantes qui n'ont pas de quiddités. Car la quiddité de l'être simple c'est l'être simple lui-même, comme le dit Avicenne (Met. tract. 3, chap. 8). Si au contraire la quiddité abstraite de cet objet particulier et sensible est une quiddité qui a quiddité, l'intellect est naturellement fait pour l'abstraire, et comme on ne peut aller indéfiniment il finira par arriver à une quiddité qui n'a pas de quiddité au moyen de laquelle on comprend la quiddité séparée. — Mais ce mode ne paraît pas suffisant.

1. Parce que la quiddité de la substance matérielle que l'intellect abstrait n'est pas de même nature que les quiddités des substances séparées. Ainsi de ce que notre intellect abstrait les quiddités des choses matérielles et qu'il les connaît, il ne s'ensuit pas qu'il connaisse la quiddité de la substance séparée, et surtout l'essence divine qui est absolument d'une autre nature que toute quiddité créée.
2. Parce qu'en supposant qu'elle soit de même nature, en connaissant la quiddité d'une chose composée, on ne connaîtrait néanmoins la quiddité de la substance séparée que selon le genre le plus éloigné, qui est la substance. Or, cette connaissance est imparfaite, à moins qu'on en vienne à ce qui est propre à la chose. Car celui qui connaît l'homme en tant qu'il est animal, ne le connaît que sous un rapport, et en puissance, et il le connaît encore beaucoup moins s'il ne connaît en lui que la nature de la substance. Par conséquent connaître ainsi Dieu ou les autres substances séparées, ce n'est pas voir l'essence divine ou la quiddité de la substance séparée, mais c'est le connaître par un effet et comme dans un miroir.

C'est pourquoi Avicenne dans sa Métaphysique donne un autre mode de comprendre les substances séparées, qui consiste en ce que nous comprenons les substances séparées par les idées de leurs quiddités qui sont en quelque sorte leurs images. Ces idées ne sont pas abstraites d'elles, parce qu'elles sont immatérielles, mais elles sont imprimées par elles dans nos âmes. Ce mode ne nous paraît pas non plus suffisant pour la vision divine que nous cherchons. Car il est constant que tout ce qui est reçu dans un sujet y est à la manière du sujet qui le reçoit. C'est pourquoi la ressemblance de l'essence divine imprimée dans notre intellect y sera selon la manière d'être de notre intellect. Mais le mode de notre intellect est incapable de recevoir parfaitement la ressemblance divine. Or, la ressemblance peut manquer der perfection d'autant de manières que la dissemblance peut se produire. En effet la ressemblance est défectueuse d'une manière quand on participe à une forme selon la même raison spécifique, mais non d'après le même mode de perfection ; c'est ainsi qu'il y a une ressemblance imparfaite entre celui qui a peu de blancheur et celui qui en a beaucoup. Elle est encore plus défectueuse quand elle n'est pas de la même espèce, mais seulement du même genre, comme la ressemblance qui existe entre celui qui a une couleur de citron ou une couleur jaune, et celui qui a une couleur blanche. Elle est plus défectueuse encore quand elle ne s'élève pas à la nature du genre, et qu'elle n'existe que par analogie ou par proportion. Telle est la ressemblance qu'il y a entre la blancheur et l'homme qui repose sur ce qu'ils sont l'un et l'autre un être. Et c'est de cette manière que pèche toute ressemblance qui est reçue dans la créature par rapport à l'essence

divine. Mais pour que la vue connaisse la blancheur, il faut qu'elle reçoive en elle sa ressemblance selon la nature de son espèce, quoiqu'elle ne la reçoive pas selon sa même manière d'être. Car la forme a une autre manière d'être dans les sens que dans les objets qui sont ors de l'âme ; puisque si l'on produisait dans l'œil la forme d'un citron, on ne dirait pas que l'œil voit la blancheur. De même pour que l'intellect comprenne une quiddité il faut qu'il y ait en lui une ressemblance qui soit de même nature selon l'espèce, quoique ces deux choses n'aient pas le même mode d'être ; car la forme qui existe dans l'intellect ou les sens n'est pas le principe de la connaissance selon le mode d'être qu'elle a de part et d'autre, mais en raison de ce qu'elle a de commun avec la chose extérieure. Ainsi il est évident que Dieu ne peut être compris par aucune image reçue dans un intellect créé, de manière qu'on voie immédiatement son essence. D'où certains auteurs, supposant que l'on ne pouvait voir l'essence divine que de cette manière, ont prétendu qu'on ne la verrait pas, mais qu'on verrait son irradiation et sa splendeur. Ce mode ne suffit donc pas pour la vision divine que nous cherchons. — C'est pour cela qu'il faut admettre une autre mode qu'ont aussi reconnu certains philosophes, Alexandre[1] et Averroès (De an. liv. 3, comment. 5 et 36). Car puisque dans toute connaissance il faut nécessairement une forme par laquelle on connaisse ou l'on voie la chose, cette forme par laquelle l'intellect est perfectionné pour voir les substances séparées, n'est pas la quiddité que l'intellect abstrait des choses composées, comme le prétendait a première opinion ; ce n'est pas non plus une opinion laissée par la substance séparée dans notre intellect, comme le disait la seconde ; mais c'est la substance séparée elle-même qui est unie à notre intellect comme sa forme, pour qu'elle soit l'objet compris et le moyen par lequel on le comprend. Quoi qu'il en soit des autres substances séparées, nous devons néanmoins admettre ce mode dans la vision de Dieu par son essence. Car quelque autre forme que notre intellect puisse revêtir, elle ne pourrait pas le faire parvenir à l'essence divine. Ce qui ne doit pas s'entendre comme si l'essence divine était la forme véritable de notre intellect, ou comme si de l'essence divine et de notre intellect il se formait simplement un seul et même être, comme dans les choses naturelles le composé résulte de la forme et de la matière naturelle ; mais parce que le rapport de l'essence divine à notre intellect est le même que celui de la forme à la matière. Car toutes les fois que deux choses dont l'une est plus parfaite que l'autre sont reçues dans un même sujet, le rapport de l'une des deux à l'autre, c'est-à-dire de la plus parfaite à la moins parfaite, est le même que le rapport de la forme à la matière. C'est ainsi que quand la lumière et la couleur sont reçues dans un corps diaphane la lumière est à la couleur ce que la forme est à la matière. Par conséquent, puisque l'âme reçoit la lumière intellectuelle et l'essence divine elle-même qui l'habite, quoique ce ne soit pas de la même manière, l'essence divine sera à l'intellect ce que la forme est à la matière. On peut démontrer de cette manière que cela suffit pour que l'intellect puisse voir l'essence divine elle-même par le moyen de cette essence. Car comme la forme naturelle par laquelle une chose à l'être ne produit avec la matière qu'un seul être simplement, de même la forme par laquelle l'intellect comprend et l'intellect lui-même ne font qu'une seule chose en comprenant. Or, dans les choses naturelles la chose qui subsiste par soi ne peut pas être la forme d'une matière, si cette chose a une matière qui soit une partie d'elle-même, parce qu'il ne peut pas se faire que la matière soit la forme d'une chose. Mais si la chose qui subsiste par soi n'est qu'une forme, rien n'empêche qu'elle ne devienne la forme d'une matière et qu'elle ne soit le principe quo de l'être composé, comme on le voit à l'égard de l'âme. Ainsi dans l'intellect il faut considérer l'intellect en puissance comme la matière et l'espèce intelligible comme la forme ; et l'intellect qui comprend en acte est en quelque sorte un composé de l'un et de l'autre. Par conséquent s'il y a une chose qui subsiste par elle-même et qui n'ait rien en soi que ce qu'il y a d'intelligible en elle, cette chose pourra être par elle-même la forme par laquelle l'intellect comprend. Or, toute chose est intelligible selon qu'elle a d'acte et non selon ce qu'elle a de potentiel, comme on le voit (Met. liv. 9, text. 20). La preuve en est qu'il faut abstraire la forme intelligible de

1 Alexandre d'Aphrodisée, un des commentateurs les plus célèbres d'Aristote. †

la matière et de toutes les propriétés de la matière. C'est pourquoi puisque l'essence divine est un acte pur, elle pourra être la forme par laquelle l'intellect comprend, et ce sera la vision béatifique. C'est pourquoi le Maître des sentences dit (Sent. liv. 2, dist. 1) que l'union de l'âme avec le corps est un exemple de cette union bienheureuse par laquelle l'esprit est uni à Dieu.

Article 2 : Après la résurrection les saints verront-ils Dieu des yeux du corps ?

92

Objection N°1.

Il semble qu'après la résurrection les saints verront Dieu des yeux du corps. Car l'œil glorifié a plus de puissance que l'œil qui ne l'est pas. Or, Job a vu Dieu de ses yeux (42, 5) : Je vous ai entendu de mes propres oreilles et maintenant mon œil vous voit. À plus forte raison l'œil glorifié pourra-t-il voir Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de Job s'entend de l'œil spirituel dont l'Apôtre dit (Eph. 1, 18) : Qu'il éclaire les yeux de notre cœur.

Objection N°2.

Il est dit (Job. 19, 26) : Je verrai Dieu mon Sauveur dans ma chair. Dieu sera donc vu des yeux du corps dans le ciel.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage ne signifie pas que nous devons voir Dieu par les yeux de la chair, mais que nous le verrons étant dans notre chair.

Objection N°3.

Saint Augustin parlant de la vue des yeux des bienheureux s'exprime ainsi (De civ. Dei, liv. 22, chap. 20) : La force de leurs yeux sera plus puissante, non de telle sorte qu'ils aient une vue pénétrante que celle que certains auteurs prêtent aux serpents ou à l'aigle[1] ; mais de manière qu'ils voient aussi les choses incorporelles. Or, comme toute puissance capable de connaître les choses incorporelles peut être élevé jusqu'à la vue de Dieu, il s'ensuit que les yeux des élus pourront le voir.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Augustin parle ainsi sous forme de recherches et sous condition ; ce qui est évident d'après ce qu'il dit auparavant : ils seront d'une puissance bien différente, si l'on voit par leur intermédiaire la nature incorporelle. Et puis il ajoute : La force, etc. ensuite il décide comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°4.

La différence qu'il y a entre les choses corporelles et les choses incorporelles est la même que celle qui existe entre les choses incorporelles et les choses corporelles. Or, l'œil incorporel peut voir les choses corporelles. Donc l'œil corporel peut voir les choses incorporelles, et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°4 :

1 Car quelle que soit la puissance de la vue dont se trouvent doués ces animaux, ils ne peuvent voir rien autre chose que des corps. †

Toute connaissance est produite par une abstraction de la matière. C'est pourquoi plus une forme corporelle est abstraite de la matière et plus elle est un principe de connaissance. D'où il suit qu'une forme qui existe dans la matière n'est d'aucune façon le principe de la connaissance, mais la forme qui existe dans les sens et le principe de la connaissance d'une certaine manière, selon qu'elle est séparée de la matière ; et celle qui existe dans notre intellect l'est encore plus parfaitement. C'est pourquoi l'œil spirituel qui n'est pas gêné dans son acte peut voir une chose corporelle ; mais il ne s'ensuit pas que l'œil corporel qui manque qui manque de la puissance cognitive selon qu'il participe à la matière, puisse connaître parfaitement les choses incorporelles qui sont susceptibles d'être connues.

Objection N°5.

Saint Grégoire sur ces paroles[1] s'exprime ainsi (Mor. liv. 5, chap. 25) : L'homme qui avait été créé spirituel par la chair, s'il eût voulu observer le précepte, est devenu en péchant charnel par l'esprit. Or, de ce qu'il est devenu charnel par l'esprit, selon l'expression de ce Père, il ne pense qu'aux choses qui frappent l'esprit au moyen des images corporelles. Donc quand il sera spirituel par la chair[2], il pourra aussi voir par sa chair les choses spirituelles, et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoique l'esprit devenu charnel ne puisse penser qu'aux choses qu'il reçoit des sens, cependant il les pense d'une manière immatérielle. De même il faut que la vue perçoive toujours corporellement ce qu'elle perçoit. Elle ne peut donc pas connaître ce qui ne peut pas être perçu corporellement.

Objection N°6.

L'homme ne peut être béatifié que par Dieu. Or, il sera béatifié non seulement quant à l'âme, mais encore quant au corps. Il pourra donc voir Dieu non seulement par l'intellect, mais encore par la chair.

Réponse à l'objection N°6 :

La béatitude est la perfection de l'homme, comme tel. Et parce que l'homme n'est pas homme en vertu de son corps, mais plutôt en vertu de son âme, et que les corps sont de l'essence des hommes selon qu'ils sont animés par l'âme ; il s'ensuit que la béatitude de l'homme ne consiste principalement que dans l'acte de l'âme et qu'elle découle d'elle sur le corps par une sorte de surabondance, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 85, art. 1). Cependant cette béatitude appartiendra à notre corps dans le sens qu'il verra Dieu dans les créatures sensibles et surtout dans le corps du Christ.

Objection N°7.

Comme Dieu est présent par son essence dans l'intellect, de même il sera aussi présent dans les sens ; parce qu'il sera tout en tous, comme on le voit (1 Cor. chap. 15). Or, il sera vu par l'intellect par là même que son essence lui sera unie. Il pourra donc être vu aussi par les sens.

Réponse à l'objection N°7 :

L'intellect est apte à percevoir les choses spirituelles, tandis qu'il n'en est pas de même de la vue corporelle. C'est pourquoi l'intellect pourra connaître l'essence divine qui lui est unie, tandis qu'il n'en est pas de même de la vue du corps.

1 Job, 4, 16 : Quelqu'un se tint là, dont je ne connaissais pas le visage, etc. †

2 Ce qui est promis aux saints après la résurrection. †

Mais au contraire. Saint Ambroise dit sur ces paroles (sup. Luc. chap. 1 : Apparuit illi angelus) : On ne cherche pas Dieu des yeux du corps, la vue ne peut l'embrasser, ni le tact le saisir. Dieu ne sera donc vu d'aucune manière par les sens corporels.

Saint Jérôme dit (sup. illud Is. chap. 6 : Vidi Dominum sedentem) : Les yeux du corps ne peuvent voir non seulement la divinité du Père, mais ni celle du Fils, ni celle de l'Esprit-Saint ; elle ne peut être vue que des yeux de l'âme dont il est : Bienheureux les cœurs purs.

Le même Père dit ailleurs (refert. August. epist. 147) : On ne peut voir des yeux du corps une chose incorporelle. Or, Dieu est absolument incorporel. Donc, etc.

Saint Augustin dit (De vid. Deum, epist. 147) : Personne n'a jamais vu Dieu en cette vie comme il est, ni dans la vie des anges, comme les choses visibles qu'on voit par la vue corporelle. Or, la vie des anges est la vie bienheureuse dans laquelle vivront ceux qui seront ressuscités. Donc, etc.

On dit que l'homme selon qu'il est fait à l'image de Dieu peut voir Dieu, comme le pense saint Augustin (De Trin. liv. 14, chap. 4). Or, l'homme est à l'image de Dieu d'après son âme et non selon son corps. Il verra donc Dieu par son âme et non par son corps.

Conclusion.

Puisque la vue ne peut percevoir que la couleur ou la grandeur, les bienheureux après la résurrection ne pourront voir Dieu d'aucune manière par la vue du corps, mais ils ne pourront le voir que par accident, c'est-à-dire dans les créatures sensibles et principalement dans le corps du Christ.

Il faut répondre qu'on perçoit une chose par les sens corporels de deux manières : par elle-même ou par accident. On sent par soi ce qui peut par soi imprimer au sens corporel une modification. Une chose peut par elle-même imprimer une modification à un sens considéré comme tel, ou à tel sens selon sa fonction propre. Ce qui modifie par soi un sens de la seconde manière est appelé le sensible propre, comme la couleur par rapport à la vue et le son par rapport à l'ouïe. Car le sens, comme tel, se servant d'un organe corporel ne peut rien recevoir en lui sinon corporellement ; puisque tout ce qui est reçu dans un sujet est en lui selon la manière d'être de celui qui le reçoit. C'est pourquoi toutes les choses sensibles modifient les sens comme tels, en raison de la grandeur qu'elles ont. C'est pour cela que la grandeur et tout ce qui s'ensuit, comme le mouvement, le repos, le nombre, etc. sont appelées des choses sensibles communes, mais qui sont sensibles par elles-mêmes. On sent par accident ce qui n'imprime pas de modification aux sens, ni comme sens en général, ni comme sens particulier, mais ce qui est uni aux choses qui modifie les sens par elles-mêmes ; comme Socrate, le fils de Diarès[1], ami, et d'autres choses semblables qui sont connues par elles-mêmes en général par l'intellect, et qui sont connues en particulier par la pensée dans l'homme et par l'estimative dans les autres animaux. Alors on dit que les sens extérieurs sentiront de la sorte, quoique par accident, quand par suite de ce qui est senti par lui-même, la puissance perceptive[2] perçoit immédiatement, sans douter, sans raisonner : c'est ainsi que nous voyons que quelqu'un vit par là même qu'il parle. Quand il en est autrement, on ne dit pas que les sens voient cela même par accident. — Je dis donc que Dieu ne peut être vu d'aucune manière par la vue du corps, ou qu'il ne peut être senti par les sens, comme une chose visible par elle-même, ni ici-bas, ni dans le ciel. Car si on éloigne des sens ce qui convient aux sens, comme tel, il n'y aura plus de sensation, et de même si on éloigne de la vue ce qui convient à la vue, comme telle, il n'y aura plus de vision. Par conséquent, puisque les sens comme tels perçoivent la grandeur, et que la vue, comme telle, perçoit la couleur, il est impossible que la vue perçoive quelque chose qui n'est ni couleur ni grandeur ; à moins que le mot sens ne se prenne équivoquement. Par conséquent puisque la vue et les sens doivent être spécifiquement la même chose dans le corps glorieux que ce qu'ils étaient dans le corps

1 Philipon prétend que Diarès était un ami d'Aristote, auquel on attribuait des lettres. Elles couraient encore sous son nom au temps de Philipon (Barthél. saint-Hilaire). †

2 À laquelle il appartient de connaître ce qui est connu par lui-même. †

qui ne l'est pas, il ne pourra pas se faire que la vue voie l'essence divine comme une chose visible par elle-même, mais elle la verra comme une chose visible par accident, de sorte que d'un côté la vue corporelle verra tellement la gloire de Dieu dans les corps et surtout dans les corps glorieux, et principalement dans le corps du Christ, et de l'autre l'intellect verra Dieu si clairement qu'on le percevra dans les choses qu'on verra corporellement de la même manière qu'on perçoit la vie dans la parole. C'est ainsi que saint Augustin détermine la manière dont Dieu pourra être vu corporellement, comme on le voit en méditant ses paroles (De civ. Dei, liv. ult. chap. 29). Il est très croyable, dit-il, que nous considérerons alors les corps du ciel nouveau et de la terre nouvelle de manière que nous voyions avec l'évidence la plus éclatante Dieu présent partout et gouvernant toutes les choses corporelles, non comme les attributs invisibles de Dieu nous sont actuellement manifestés par les choses qu'il a faites, mais comme nous voyons sans faire un acte de foi que les hommes sont vivants aussitôt que nous les apercevons.

Article 3 : Les saints en voyant Dieu voient-ils tout ce que Dieu voit ?

92

Objection N°1.

Il semble que les saints qui voient Dieu dans son essence voient tout ce que Dieu voit en lui. Car, comme le dit saint Isidore (De sum. bono, liv. 1, chap. 12), les anges savent toutes les choses dans le Verbe de Die avant qu'elles arrivent. Or, les saints seront égaux aux anges, comme on le voit (Matth. chap. 22). Les saints en voyant Dieu voient donc aussi toutes choses.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce que dit saint Isidore, que les anges savent toutes choses dans le Verbe, avant qu'elles arrivent, ne peut se rapporter à ce que Dieu sait de sa science de simple intelligence seulement, parce que les choses qu'il sait ainsi n'arriveront jamais ; mais on doit le rapporter seulement aux choses que Dieu sait de sa science de vision ; et à l'égard de ces choses il ne dit pas que tous les anges les connaîtront toutes, mais que quelques-uns les connaîtront, et ceux qui ne connaîtront ne les connaîtront pas toutes parfaitement. Car dans une seule et même chose il y a beaucoup de rapports intelligibles à considérer, comme ses propriétés diverses et les relations qu'elle a avec les autres choses, et il est possible que sur la même chose connue par deux individus d'une manière générale, l'un en sache plus que l'autre, et qu'il apprenne à l'autre certains détails. C'est ce qui fait dire à saint Denis (De div. nom. chap. 4, à princ.) : que les anges inférieurs apprennent des anges supérieurs certaines raisons des choses qui sont susceptibles d'être sues. C'est pourquoi il n'est pas non plus nécessaire que les anges qui connaissent toutes les créatures perçoivent tout ce qui peut être compris par elles.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (Dial. liv. 4, chap. 33) : Là nous voyons tous Dieu dans une clarté commune et qu'y a-t-il que l'on ignore là où l'on connaît celui qui sait toutes choses. Or, il parle des bienheureux qui voient Dieu dans son essence. Donc ceux qui voient Dieu dans son essence connaissent toutes choses.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage de saint Grégoire prouve que dans la vision bienheureuse il y a ce qu'il faut pour voir toutes choses de la part de l'essence divine, qui est le milieu par lequel on voit, puisque Dieu voit toutes choses par elle. Mais si nous ne voyons pas tout, c'est un effet de l'imperfection de l'intellect créé qui ne comprend pas l'essence divine.

Objection N°3.

Comme le dit Aristote (De an. liv. 3, text. 7), puisque l'intellect comprend les grandes choses, à plus forte raison peut-il comprendre les petites. Or, ce qu'il y a de plus intelligible c'est Dieu. Donc la puissance de l'intellect s'accroît infiniment en le comprenant, et par conséquent en le voyant il comprend toutes choses.

Réponse à l'objection N°3 :

L'intellect créé ne voit pas l'essence divine selon le mode de cette essence, mais selon son propre mode qui est fini ; par conséquent il n'est pas nécessaire que sa puissance cognitive soit augmentée infiniment par suite de la vision de Dieu au point de connaître toutes choses.

Objection N°4.

L'intellect n'est empêché de comprendre une chose qu'autant que cette chose le surpasse. Or, aucune créature ne surpasse l'intellect qui voit Dieu ; parce que, comme le dit saint Grégoire (Dial. liv. 2, chap. 35), toute créature devient peu de chose pour une âme qui voit le Créateur. Donc ceux qui voient Dieu dans son essence connaîtront toutes choses.

Réponse à l'objection N°4 :

Le défaut de la connaissance ne provient pas seulement de ce que l'objet qui doit être connu est au-dessus de l'intellect par excès ou par défaut, mais encore de ce que la raison qui le fait connaître n'est pas unie à l'intellect. C'est ainsi que quelquefois la vue n'aperçoit pas la pierre, parce que l'espèce de la pierre ne lui est pas unie. Ainsi quoique l'essence divine qui est la raison de toutes choses soit unie à l'intellect de celui qui voit Dieu, elle ne lui est cependant pas unie selon qu'elle est la raison de toutes choses, amis selon qu'elle est la raison de quelques-unes, et ces choses sont d'autant plus nombreuses qu'on voit l'essence divine plus pleinement.

Objection N°5.

Toute puissance passive qui n'est pas amenée à l'acte est imparfaite. Or, l'intellect possible de l'âme humaine est en quelque sorte la puissance passive de connaître toute chose ; parce que l'intellect possible est ce par quoi l'âme peut tout devenir, selon l'expression d'Aristote (De an. liv. 3, text. 18). Si donc dans la béatitude l'intellect ne comprenait pas toutes choses, il resterait imparfait : ce qui est absurde.

Réponse à l'objection N°5 :

Quand une puissance passive est susceptible de recevoir plusieurs perfections subordonnées, si elle a reçu sa perfection dernière, on ne dit pas qu'elle est imparfaite, quoique certaines dispositions antérieures lui manquent. Or, toute connaissance par laquelle l'intellect créé est perfectionné se rapporte à la connaissance de Dieu comme à sa fin. Par conséquent celui qui voit Dieu dans son essence, quand même il connaîtrait rien autre chose, aurait un intellect parfait ; et il ne devient plus parfait, lorsqu'il connaît autre chose que Dieu, qu'en raison de ce qu'il connaît Dieu plus pleinement. D'où saint Augustin s'écriait (Conf. liv. 5, chap. 4) : Malheureux l'homme qui connaît toutes les choses créées et qui vous ignore ; mais bienheureux celui qui vous connaît, quand même il ignorerait tout le reste. Celui qui vous connaît et qui connaît, n'est pas plus heureux à cause d'elles, mais il est heureux uniquement à cause de vous.

Objection N°6.

Celui qui voit un miroir voit les choses qui s'y réfléchissent. Or, tout se réfléchit dans le Verbe de Dieu comme dans un miroir, parce qu'il est la raison et la ressemblance de toutes choses. Donc les saints qui voient le Verbe dans son essence, voient toutes les choses créées.

Réponse à l'objection N°6 :

Ce miroir est une chose qui dépend de la volonté, et comme il se montrera à qui il veut, de même il montrera en lui ce qu'il veut. Il n'en est pas de même d'un miroir matériel, qui ne peut pas faire qu'on voie ou qu'on ne voie pas les choses. — Ou bien il faut dire que dans un miroir matériel les choses aussi bien que le miroir sont vues sous leur forme propre ; quoique le miroir par une forme venue de la chose et que la pierre soit vue par sa forme propre qui se réfléchit dans un autre objet. C'est ce qui fait qu'en voyant une chose on voit aussi l'autre. Mais dans le miroir incréé on voit la chose par la forme du miroir lui-même, comme on voit l'effet par la ressemblance de la cause et réciproquement. C'est pour ce motif qu'il n'est pas nécessaire que celui qui voit le miroir éternel voie toutes les choses qui s'y réfléchissent, car il n'est pas nécessaire que celui qui voit la cause voie tous ses effets, à moins qu'il ne comprenne la cause.

Objection N°7.

Il est dit (Prov. 10, 24) que les justes auront tout ce qu'ils désirent. Or, les saints désirent tout savoir, car tous les hommes désirent naturellement la science, et la nature n'est pas détruite par la gloire. Dieu leur accordera donc de tout connaître.

Réponse à l'objection N°7 :

Le désir qu'ont les saints de tout connaître sera rempli uniquement par là même qu'ils verront Dieu ; comme le désir qu'ils ont d'avoir tous les biens le sera par là même qu'ils seront en possession de son essence. Car, comme Dieu par là même qu'il a la bonté parfaite suffit au cœur et qu'en le possédant on possède en quelque sorte tous les biens, de même sa vue suffit, d'après ces paroles (Jean, 14, 8) : Seigneur, faites-nous voir votre Père, car cela nous suffit.

Objection N°8.

L'ignorance est une peine de la vie présente. Or, la gloire délivre les saints de toute peine. Donc elle leur enlève aussi toute ignorance, et par conséquent ils connaîtront tout.

Réponse à l'objection N°8 :

L'ignorance proprement dite désigne une privation et elle est ainsi une peine. Car l'ignorance ainsi entendue consiste à ne pas savoir des choses que l'on doit ou qu'il est nécessaire de connaître. Les saints ne manqueront dans le ciel de la connaissance d'aucune de ces choses. D'autres fois l'ignorance se prend en général pour toute absence de connaissance. Les anges et les saints dans le ciel ignoreront de la sorte certaines choses. D'où saint Denis dit (loc. cit. Mais c'est le contraire) que les anges sont purifiés de l'ignorance. Cette ignorance n'est pas une peine, mais une imperfection. Il n'est pas nécessaire que toute imperfection de cette nature soit détruite par la gloire. Car on pourrait dire qu'il y a eu une imperfection de cette nature dans le pape saint Lin qui ne s'est pas élevé jusqu'à la gloire de saint Pierre.

Objection N°9.

La béatitude des saints est dans l'âme avant d'être dans le corps. Or, les corps des saints seront reformés dans la gloire à la ressemblance du corps du Christ, comme on le voit (Philip. chap. 3). Les âmes seront donc aussi perfectionnées à la ressemblance de l'âme du Christ, et comme l'âme du Christ voit tout dans le Verbe, il s'ensuit que toutes les âmes des saints verront tout dans le Verbe.

Réponse à l'objection N°9 :

Notre corps sera conforme au corps du Christ dans la gloire d'après la ressemblance et non d'après l'égalité ; car il aura la clarté, comme le corps du Christ l'a eue, mais non d'une manière égale. De même notre âme aura la gloire à la ressemblance de l'âme du Christ, mais non d'une manière égale.

Ainsi elle aura la science comme l'âme du Christ, mais sa science ne sera pas aussi étendue et elle ne saura pas toutes choses, comme l'âme du Christ.

Objection N°10.

Comme les sens, de même l'intellect connaît toutes les choses dont l'image est en lui. Or, l'essence divine indique plus vivement une chose quelconque que toute autre image de cette même chose. Par conséquent puisque dans la vision béatifique l'essence divine devient en quelque sorte la forme de notre intellect, il semble que les saints qui voient Dieu voient toutes choses.

Réponse à l'objection N°10 :

Quoique l'essence divine soit la raison de toutes les choses qui peuvent être connues, elle ne sera cependant pas unie à tout intellect créé, selon qu'elle est la raison de toutes choses, et c'est pour cela que cette raison n'est pas concluante.

Objection N°11.

Le commentateur dit (De an. liv. 3, comment. 36) que si l'intellect agent était la forme de l'intellect possible, nous comprendrions toutes choses. Or, l'essence divine représente plus clairement toutes choses que l'intellect agent. Donc l'intellect qui voit Dieu dans son essence connaît tout.

Réponse à l'objection N°11 :

L'intellect agent est une forme proportionnée à l'intellect possible ; comme la puissance de la matière est aussi proportionnée à la puissance de l'agent naturel, de telle sorte que tout ce qui est dans la puissance active de la matière ou de l'intellect possible soit 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, il faut que l'intellect possible connaisse toutes les choses auxquelles s'étend la vertu de l'intellect agent. Mais l'essence divine n'est pas une forme qui soit de cette manière proportionnée à notre intellect. Et c'est pour ce motif qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°12.

Parce que les anges inférieurs ne connaissent pas tout maintenant, ils sont éclairés par les anges supérieurs sur ce qu'ils ignorent. Or, après le jour du jugement un ange n'en éclairera pas un autre ; car alors toute prééminence cessera, comme le dit la glose[1]. Les anges inférieurs sauront donc tout dans ce moment, et pour la même raison il sera ainsi de tous les autres saints qui verront Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°12 :

Rien n'empêche de dire qu'après le jour du jugement, quand la gloire des hommes et des anges sera absolument consommée, que tous les bienheureux sauront tout ce que Dieu sait de sa science de vision ; mais de telle sorte cependant que tous ne verront pas toutes choses dans l'essence divine. Au contraire l'âme du Christ verra pleinement toutes ces choses comme elle les voit dès maintenant ; tandis que les autres intelligences en verront plus ou moins, selon le degré de charité d'après lequel elles connaîtront Dieu. Par conséquent l'âme du Christ éclairera toutes les autres sur ce qu'elle voit mieux qu'elles dans le Verbe. D'où il est dit (Apoc. 21, 23) que la clarté de Dieu éclaire la ville de Jérusalem, et que l'Agneau est son flambeau. Et de même les supérieurs éclaireront les inférieurs, non d'une lumière nouvelle pour que la science des inférieurs soit augmentée par là, mais par l'effet d'une illumination continue comme si l'on disait que le soleil illumine l'air tout en restant en repos. C'est pour cela qu'il est dit (Dan. 12, 3) que ceux qui en auront conduit plusieurs dans

1 (interl. et ord. sup. illud Cùm evacuaverit, etc. 1 Cor. chap. 15) †

la voie de la justice, luiront comme les étoiles dans toutes les éternités. Il est dit que la prééminence des ordres cessera par rapport aux actes qui sont maintenant remplis à notre égard par la subordination de leurs ministères, comme on le voit d'après la glose (ord. ibid.).

Mais au contraire. Comme le dit saint Denis (De eccles. hier. chap. 6), les anges supérieurs purifient les inférieurs de l'ignorance. Or, les anges inférieurs voient l'essence divine. Donc l'ange qui voit l'essence divine peut ignorer certaines choses ; et comme l'âme ne verra pas Dieu plus parfaitement que l'ange, il n'est pas nécessaire que les âmes qui voient Dieu voient toutes choses.

Il n'y a que le Christ qui ait l'esprit sans mesure, selon l'expression de saint Jean (3, 34). Or, il convient au Christ, selon qu'il possède l'esprit sans mesure, de connaître tout dans le Verbe ; d'où il est dit au même endroit que le Père lui a remis toutes choses entre les mains. Il ne convient donc à aucun autre qu'au Christ de connaître toutes choses dans le Verbe.

Plus la connaissance qu'on a d'un principe est parfaite, et mieux on connaît les effets qu'il produit. Or, parmi ceux qui verront Dieu dans son essence, il y en a qui le connaîtront plus parfaitement que d'autres, lui qui est le principe de toutes choses. Il y en a donc qui connaîtront plus de choses que d'autres, et par conséquent ils ne connaîtront pas toutes choses.

Conclusion.

Puisque les saints dans le paradis en voyant Dieu ne doivent pas comprendre son essence, ils ne verront pas tout ce que Dieu voit.

Il faut répondre que Dieu en voyant son essence connaît tout ce qui existe, tout ce qui existera et tout ce qui a existé, et on dit qu'il connaît ces choses de la connaissance de la vision ; parce qu'il les connaît comme si elles étaient présentes, par analogie avec la vision corporelle. Il connaît de plus en voyant son essence toutes les choses qu'il peut faire, quoiqu'il ne les ai jamais faites et qu'il ne doive jamais les faire. Autrement il ne connaîtrait pas parfaitement sa puissance ; car on ne peut connaître une puissance qu'autant qu'on en connaît les objets ; et on dit qu'il connaît ces choses de la science ou de la connaissance de simple intelligence. Mais il est impossible que l'intellect créé connaisse, en voyant l'essence divine, tout ce que Dieu peut faire ; parce que plus on connaît parfaitement un principe, et plus on connaît de choses en lui. Ainsi dans le principe d'une démonstration, celui qui a l'esprit plus pénétrant voit un plus grand nombre de conclusions qu'un autre qui a l'esprit lourd. Par conséquent puisque l'étendue de la puissance divine se considère d'après ce qu'elle peut, si un intellect voyait dans l'essence divine tout ce que Dieu peut faire, il aurait autant de perfection en comprenant que la puissance divine en a en produisant ses effets, et par conséquent il comprendrait la puissance divine ; ce qui est impossible à tout intellect créé. Quant à toutes les choses que Dieu sait de sa connaissance de vision, il y a un intellect créé qui les connaît dans le Verbe, et cet intellect est l'âme du Christ. Mais à l'égard des autres intelligences qui voient l'essence divine, il y a deux sortes d'opinions. Les uns disent que tous ceux qui voient Dieu dans son essence voient tout ce que Dieu voit de la science de vision. Mais cela répugne aux paroles de l'Écriture qui supposent qu'il y a des choses que les anges ignorent, quoi qu'il soit certain d'après la foi qu'ils voient tous Dieu dans son essence. C'est pourquoi d'autres disent qu'à l'exception du Christ les intelligences qui voient Dieu dans son essence, ne voient pas pour cela tout ce qu'il voit, parce qu'elles ne comprennent pas l'essence divine. Car il n'est pas nécessaire que celui qui connaît une cause en connaisse tous les effets, à moins qu'il ne comprenne la cause, ce qui ne convient pas à l'intellect créé. C'est pourquoi chacun de ceux qui voient Dieu dans son essence voit en elle d'autant plus de choses qu'ils la voient plus clairement ; d'où il suit que l'un peut instruire l'autre sur ces choses. Par conséquent la science des anges et des âmes des saints peut s'accroître jusqu'au jour du jugement, comme les autres choses qui appartiennent à leur récompense accidentelle. Mais elle ne s'accroîtra pas au-delà, parce qu'alors on sera arrivé au dernier état des

choses, et dans cet état il est possible que tous connaissent toutes les choses que Dieu sait de sa science de vision.

92

QUESTION 93 : DE LA BÉATITUDE DES SAINTS ET DE LEURS DEMEURES

Question 93 : De la béatitude des saints et de leurs demeures.....421
Article 1 : La béatitude des saints doit-elle être plus grande après le jugement qu'avant ?.....421
Article 2 : Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés des demeures ?.....423
Article 3 : Les différentes demeures se distinguent-elles d'après les divers degrés de charité ? 424

Nous devons ensuite nous occuper de la béatitude des saints et de leurs demeures.

À cet égard trois questions se présentent :

1. La béatitude des saints est-elle augmentée après le jugement ?
2. Doit-on donner le nom de demeures aux degrés de la béatitude ?[1]
3. Distingue-t-on des demeures diverses selon les divers degrés de la charité ?

Article 1 : La béatitude des saints doit-elle être plus grande après le jugement qu'avant ?

93

Objection N°1.

Il semble que la béatitude des saints ne doive pas être plus grande après le jugement qu'avant. Car plus une chose approche de la ressemblance divine et plus elle participe parfaitement à la béatitude. Or, l'âme séparée du corps ressemble plus à Dieu que l'âme unie au corps. Sa béatitude est donc plus grande avant de reprendre son corps qu'après.

Réponse à l'objection N°1 :

L'âme unie au corps glorieux ressemble plus à Dieu que l'âme séparée, parce que l'âme unie a un être plus parfait. Car une chose ressemble d'autant plus à Dieu qu'elle est plus parfaite. C'est ainsi que le cœur, dont la perfection de la vie consiste dans le mouvement, ressemble plus à Dieu quand il est en mouvement que quand il est en repos ; quoique Dieu ne se meuve jamais.

Objection N°2.

La vertu qui est unie est plus puissante que celle qui est disséminée. Or, l'âme hors du corps est plus unie que quand elle est jointe au corps. Donc sa vertu est plus grande pour agir, et par conséquent elle participe plus parfaitement à la béatitude qui consiste dans l'acte.

Réponse à l'objection N°2 :

La vertu qui, de sa nature, est faite pour être dans la matière, est plus puissante étant dans la matière que quand elle en est séparée ; quoique, absolument parlant, la vertu séparée de la matière soit plus puissante.

1 Cet article est une explication de ces paroles (Jean, 14, 2) : Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures. Ce qui désigne la diversité et l'inégalité des récompenses. Voyez à ce sujet 1a pars, quest. 12, art. 6 ; 1a 2æ, quest. 5, art. 2, et Cont. gent. liv. 3, chap. 58. †

Objection N°3.

La béatitude consiste dans l'acte de l'intellect spéculatif. Or, l'intellect ne fait pas usage d'un organe corporel dans son acte, et par conséquent le corps qu'elle reprendra ne mettra pas l'âme à même de comprendre plus parfaitement. La béatitude l'âme ne sera donc pas plus grande après le jugement.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique dans l'acte de l'intelligence l'âme ne fasse pas usage du corps ; cependant la perfection du corps contribuera d'une certaine manière à la perfection de l'opération intellectuelle, en ce que l'union de l'âme avec un corps glorieux la rendra plus parfaite dans sa nature et par conséquent plus puissante dans son opération. Ainsi le bien lui-même du corps contribuera d'une manière pour ainsi dire instrumentale à cette opération dans laquelle la béatitude consiste ; comme Aristote établit (Eth. liv. 1, chap. 8) que les biens extérieurs coopèrent instrumentalement à la félicité de la vie.

Objection N°4.

Rien ne peut être plus grand que l'infini ; et l'infini joint au fini ne produit rien de plus grand que l'infini lui-même. Or, l'âme bienheureuse avant de reprendre le corps a de quoi jouir du bien infini, c'est-à-dire de Dieu. Après la résurrection du corps elle ne réjouira pas d'autre chose, si ce n'est de la gloire du corps qui est un bien fini. Sa joie, après avoir repris son corps, ne sera donc pas plus grande qu'auparavant.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique le fini ajouté à l'infini ne produise pas quelque chose de plus grand, cependant il produit plus : car le fini et l'infini sont deux, tandis que l'infini pris en lui-même est un. Or, l'extension de la joie ne suppose pas quelque chose de plus grand, mais quelque chose de plus. Ainsi la joie s'accroît en extension, si elle a pour objet Dieu et la gloire du corps, au lieu de ne se rapporter qu'à Dieu. La gloire du corps contribuera aussi à l'intensité de la joie qui a Dieu pour objet, selon qu'elle contribuera à rendre plus parfaite l'opération par laquelle l'âme se porte vers Dieu. Car la délectation sera d'autant plus grande que l'opération convenable aura été plus parfaite, comme on le voit d'après Aristote (Eth. liv. 10, chap. 8).

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles[1], la glose dit (ord.) : Les âmes des saints existent maintenant sous l'autel, c'est-à-dire leur dignité est moindre qu'elle ne doit être. Leur béatitude sera donc plus grande après la résurrection qu'après leur mort.

Comme la béatitude est accordée aux bons pour leur récompense, de même le châtiment aux méchants. Or, le châtiment des méchants après qu'ils auront repris leur corps sera plus grand qu'auparavant, parce qu'ils ne seront pas punis seulement dans leur âme, mais encore dans leur corps. Donc la béatitude des saints sera plus grande après la résurrection du corps qu'avant.

Conclusion.

Puisqu'après la résurrection, lorsque le corps sera glorifié, l'opération de l'âme unie au corps glorieux doit être plus parfaite, on doit reconnaître que les saints seront plus heureux après le jugement qu'avant.

Il faut répondre qu'il est évident que la béatitude des saints sera augmentée après la résurrection quant à l'extension ; car alors la béatitude n'existera pas seulement dans l'âme, mais encore dans le corps et la béatitude elle-même sera aussi augmentée de la sorte, en ce que l'âme ne se réjouira pas seulement de son bien propre, mais encore du bien du corps. On peut dire aussi que

1 (Apoc. chap. 6, sup. illud : Vidi subtus altare animas interfectorum, etc.) †

la béatitude de l'âme elle-même sera augmentée en intensité[1]. Car on peut considérer le corps de l'homme de deux manières :

1. Selon qu'il est susceptible d'être perfectionné par l'âme ;
2. Selon qu'il y a en lui quelque chose qui résiste à l'âme dans ses opérations, ce qui arrive quand l'âme ne domine pas le corps complètement.

Sous le premier rapport l'union du corps avec l'âme ajoute à l'âme une certaine perfection ; parce que toute partie est imparfaite et n'est complète que dans son tout ; par conséquent le tout est à la partie ce que la forme est à la matière. Ainsi, l'âme est plus parfaite dans son être naturel, lorsqu'elle existe dans le tout, c'est-à-dire dans l'homme formé de l'union de l'âme et du corps, que quand elle est une partie séparée. Mais l'union du corps, considérée sous le second rapport, empêche la perfection de l'âme. D'où il est dit que le corps qui se corrompt appesantit l'âme (Sag. 9, 15). Si donc on éloigne du corps tout ce qui fait qu'il résiste à l'action de l'âme, l'âme sera absolument plus parfaite étant dans le corps que si elle en était séparée. Et comme plus l'être d'une chose est parfait et plus elle peut opérer parfaitement ; il s'ensuit que l'opération de l'âme unie à un corps de cette nature sera plus parfaite que l'opération de l'âme séparée. Or, tel sera le corps glorieux qui sera absolument soumis à l'esprit. Par conséquent, puisque la béatitude consiste dans l'opération, la béatitude de l'âme sera plus parfaite après qu'elle sera réunie au corps qu'auparavant. Car, comme l'âme séparée du corps corruptible peut opérer plus parfaitement que quand elle lui était unie ; de même après qu'elle sera unie à un corps glorieux son opération sera plus parfaite que quand elle était séparée. Et comme tout ce qui est imparfait désire sa perfection, il s'ensuit que l'âme séparée désire naturellement l'union du corps ; et à cause de ce désir qui naît de son imperfection, son opération par laquelle elle se porte vers Dieu est moins intense. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 35) que le désir du corps la ralentit et l'empêche de se porter de toute sa puissance vers le souverain bien.

Article 2 : Les degrés de béatitude doivent-ils être appelés des demeures ?

93

Objection N°1.

Il semble que les degrés de béatitude ne doivent pas être appelés des demeures. Or, le mot demeure ne signifie rien qui appartienne à la récompense. Les divers degrés de béatitude ne doivent donc pas être appelés des demeures.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot demeure implique l'idée de fin et par conséquent l'idée de récompense, laquelle est la fin du mérite.

Objection N°2.

Le mot demeurer paraît signifier un lieu. Or, le lieu dans lequel les saints seront béatifiés n'est pas corporel, mais spirituel ; c'est Dieu qui est un. Il n'y a donc qu'une demeure et par conséquent on ne doit pas donner le nom de demeures aux divers degrés de la béatitude.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Saint Thomas a rétracté ce sentiment (1a 2æ, quest. 4, art. 5, Réponse N°5) Il enseigne expressément dans cet endroit que la béatitude des saints sera plus grande en extension, mais qu'elle ne s'accroîtra pas en intensité. Corpore resumpto, beatituda crescet, non intensivè, sed extensivè. †

Quoiqu'il n'y ait qu'un seul lieu spirituel, on peut néanmoins s'en approcher à différents degrés, et c'est ainsi qu'il y a différentes demeures.

Objection N°3.

Comme il y aura dans le ciel des hommes de mérites différents, de même il y en a maintenant dans le purgatoire et il y en a eu dans les limbes. Or, on ne distingue pas différentes demeures dans le purgatoire et dans les limbes. On ne doit donc pas non plus en distinguer plusieurs dans le ciel.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui étaient dans les limbes ou qui sont maintenant dans le purgatoire, ne sont pas encore parvenus à leur fin. C'est pour cela qu'on ne distingue pas de demeures dans le purgatoire, ni dans les limbes ; mais seulement dans le paradis et l'enfer où est la fin des bons et des méchants.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Jean. 14. 2) : Il y a dans la maison de mon Père beaucoup de demeures ; ce que saint Augustin entend des divers degrés des récompenses (Tract. 67 in Joan.).

Dans toute cité bien ordonnée les demeures sont distinctes. Or, la patrie céleste est comparée à une cité, comme on le voit (Apoc. chap. 21). Il faut donc y distinguer des demeures diverses selon les degrés de béatitude.

Conclusion.

Comme dans tout mouvement le repos à la fin du mouvement est appelé une demeure, de même dans les bienheureux les degrés de béatitude sont appelés avec raison des demeures.

Il faut répondre que le mouvement local est le premier de tous les autres mouvements. C'est pourquoi, d'après Aristote (Phys. liv. 8, text. 55 et 56), le nom de mouvement, de distance et de toutes les autres choses semblables, est emprunté au mouvement local pour être appliqué à tous les autres mouvements. Or, la fin du mouvement local est le lieu où une chose demeure en repos et s'y maintient, quand elle y est parvenue. C'est pourquoi dans tout mouvement nous appelons le repos qui a lieu à la fin du mouvement, un arrêt ou une demeure. Et comme on appelle mouvement jusqu'aux actes même de l'appétit et de la volonté, quand on est parvenu ce que le mouvement de l'appétit désirait, on dit que l'on est placé ou qu'on demeure dans sa fin. C'est pourquoi on dit que les différentes manières d'arriver à la fin dernière sont des demeures diverses ; de telle sorte que l'unité de la demeure réponde à l'unité de la béatitude qui existe de la part de l'objet, et que la pluralité des demeures réponde à la différence qui se trouve dans la béatitude par rapport aux bienheureux. C'est ainsi que nous voyons dans l'ordre naturel que le lieu élevé vers lequel tendent toutes les choses légères est le même, mais chaque objet le touche d'autant plus près qu'il est plus léger, et ils ont ainsi diverses demeures selon la différence de leur pesanteur.

Article 3 : Les différentes demeures se distinguent-elles d'après les divers degrés de charité ?

93

Objection N°1.

Il semble que les différentes demeures ne se distinguent pas d'après les divers degrés de charité. Car il est dit (Matth. 25, 15) : Il a donné à chacun selon sa propre vertu. Or, la vertu propre de chaque chose est sa puissance naturelle. Donc les dons de la grâce et de la gloire sont aussi distribués selon les divers degrés de la vertu naturelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot vertu ne se pend en cet endroit uniquement pour la capacité naturelle, mais pour la capacité naturelle jointe à l'effort nécessaire pour avoir la grâce ; et dans ce cas la vertu entendue de cette manière sera comme une disposition matérielle à la mesure de la grâce et de la gloire qu'on doit recevoir. Comme la charité est ce qui complète formellement le mérite à l'égard de la gloire, pour ce motif la distinction des degrés dans la gloire se considère d'après les degrés de charité, plutôt que d'après les de cette vertu.

Objection N°2.

Il est dit. (Ps. 61, 12) : Vous rendrez à chacun selon ses œuvres. Or, ce que Dieu rend est la mesure de la béatitude. Donc les degrés de béatitude se distinguent d'après la diversité des œuvres et non d'après la diversité de la charité.

Réponse à l'objection N°2 :

Les œuvres n'ont pas droit par elles-mêmes à recevoir la récompense de la gloire, elles n'y ont droit qu'autant qu'elles sont animées par la charité. C'est pourquoi il y aura dans la gloire différents degrés selon les divers degrés de charité.

Objection N°3.

La récompense est due à l'acte et non à l'habitude ; ainsi on ne couronne pas les plus braves, mais ceux qui combattent, comme on le voit (Eth. liv. 1, chap. 8) et d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Tim. 2, 5) : Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu. Or, la béatitude est la récompense. Les divers degrés de béatitude seront donc proportionnés aux divers degrés des œuvres et non aux divers degrés de charité.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique l'habitude de la charité ou de toute autre vertu ne soit pas le mérite auquel la récompense est due, elle est cependant le principe et la raison entière de ce qu'il y a de méritoire dans l'acte. C'est pourquoi les récompenses se distinguent selon sa diversité ; quoiqu'on puisse aussi considérer le degré du mérite d'après le genre même de l'acte ; non par rapport à la récompense accidentelle qui est la joie qui a Dieu pour objet, mais par rapport à une récompense accidentelle qui est la joie qu'on a d'un bien créé.

Mais c'est le contraire. On sera d'autant plus heureux qu'on sera plus intimement uni à Dieu. Or, le mode de l'union avec Dieu est en rapport avec le mode de la charité. La diversité de la béatitude sera donc conforme à la différence de charité.

Si une chose prise simplement résulte d'une autre prise de même, l'augmentation de celle-ci doit produire l'augmentation de celle-là. Or, la possession de la béatitude résulte de la possession de la charité. Donc la possession d'une béatitude plus grande résulte de la possession d'une charité plus vive.

Conclusion.

Puisque la possession de la gloire est accordée aux œuvres selon qu'elles sont animées par la charité, on distingue dans le ciel différentes demeures selon les divers degrés de charité.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de principes qui servent à distinguer les demeures ou les degrés de charité ; il y a le principe prochain et le principe éloigné. Le principe prochain est la disposition différente qui existera dans les individus, d'où résulte en eux une diversité de perfection dans l'opération de la béatitude ; au lieu que le principe éloigné est le mérite par lequel ils ont

obtenu cette béatitude. Les demeures se distinguent de la première manière d'après la charité céleste qui rendra l'individu d'autant plus apte à recevoir la charité divine qu'elle sera plus parfaite en lui, et c'est d'après son accroissement que la perfection de la vision divine s'augmentera. On distingue les demeures de la seconde manière d'après la charité qu'on a eue ici-bas. Car nos actions ne sont pas méritoires en raison de la substance même de l'acte, mais seulement d'après l'habitude de la vertu qui leur donne leur forme. Et comme la valeur méritoire provient dans toutes les vertus de la charité qui a la fin elle-même pour objet, il s'ensuit que la diversité dans les mérites se rapporte tout entière à la diversité de la charité et que par conséquent la charité d'ici-bas distinguera les demeures par le moyen du mérite.

93

QUESTION 94 : DE LA MANIÈRE DONT LES SAINTS SE COMPORTERONT À L'ÉGARD DES DAMNÉS

Question 94 : De la manière dont les saints se comporteront à l'égard des damnés.....427
Article 1 : Les bienheureux qui sont dans le ciel verront-ils les peines des damnés ?.....427
Article 2 : Les bienheureux compassent-ils aux misères des damnés ?.....428
Article 3 : Les bienheureux se réjouissent-ils des peines des damnés ?.....429

Nous devons ensuite nous occuper de la manière dont les saints se comporteront à l'égard des damnés.

À cet égard trois questions se présentent :

1. Les saints voient-ils les peines des damnés ?
2. Y compatissent-ils ?
3. Se réjouissent-ils de leur peine ?

Article 1 : Les bienheureux qui sont dans le ciel verront-ils les peines des damnés ?

94

Objection N°1.

Il semble que les bienheureux qui sont dans le ciel ne verront pas les peines des damnés. Car il y a une plus grande distance des damnés aux bienheureux que des hommes qui sont vivants à ces derniers. Or, les bienheureux ne voient pas les actions des vivants. Ainsi sur ces paroles du prophète (Is. 63, 16) : Abraham ne nous connaît point, la glose dit (interl. aug. liv. De cura pro mort. agenda, chap. 13 et 15) : Les saints qui sont morts ne savent pas ce que font les vivants, même leurs enfants. Donc ils voient encore beaucoup moins les peines des damnés.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette glose parle des saints qui sont morts, mais elle en parle selon ce qui est possible à la nature. Car il n'est pas nécessaire qu'ils connaissent d'une connaissance naturelle tout ce qui passe à l'égard des vivants. Mais les saints qui seront dans le ciel, connaissent clairement tout ce qui se passe parmi les hommes qui sont sur la terre, et parmi les damnés. D'où saint Grégoire dit (Mor. liv. 12, chap. 14) : On ne doit pas entendre des âmes des saints ces paroles, c'est-à-dire ce que dit Job (14, 21) : Que ses enfants soient dans l'éclat ou qu'ils soient dans l'ignominie, il ne le saura pas, etc. parce qu'il n'est croyable d'aucune manière, que ceux qui ont intérieurement la clarté de Dieu ignorent quelque chose de ce qui est au-dehors.

Objection N°2.

La perfection de la vision dépend de la perfection de l'objet visible. D'où Aristote dit (Eth. liv. 10, chap. 4) que l'action de la vue la plus parfaite est celle de ce sens le mieux disposé à l'égard de ce qu'il y a de plus beau parmi les objets qui peuvent l'impressionner. Au contraire la difformité de l'objet visible rend la vue imparfaite. Or, comme il n'y aura pas d'imperfection parmi les bienheureux, il

s’ensuit qu’ils ne verront pas les misères des damnés dans lesquelles se trouve l’horreur la plus affreuse.

Réponse à l’objection N°2 :

Quoique la beauté visible contribue à la perfection de la vision, cependant la difformité visible peut exister sans l’imperfection de la vision ; car les espèces des choses au moyen desquelles l’âme connaît les contraires ne sont pas contraires en elle. Ainsi Dieu qui a la connaissance la plus parfaite voit toutes les choses belles et toutes les choses horribles.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Is. 66, 24) : Ils sortiront et ils verront les cadavres des vivants qui ont prévariqué contre moi ; et la glose ajoute (ord.) : Les élus sortiront de l’intelligence ou de la vision manifeste pour être davantage excités par là à chanter les louanges de Dieu.

Conclusion.

Puisque les contraires placés l’un à côté de l’autre ressortent davantage, les bienheureux verront dans le ciel les peines des damnés pour que la béatitude leur soit plus agréable.

Il faut répondre qu’on ne doit rien enlever aux saints qui appartienne à la perfection de leu béatitude. Or, une chose est mieux connue quand on la rapproche de son contraire, parce que les contraires placés l’un à côté de l’autre brillent davantage. C’est pourquoi pour que la béatitude des saints leur soit plus agréable et qu’à son égard ils rendent à Dieu de plus grandes actions de grâces, il leur est accordé de voir parfaitement les peines des impies.

Article 2 : Les bienheureux compassent-ils aux misères des damnés ?

94

Objection N°1.

Il semble que les bienheureux compatissent aux misères des damnés. Car la compassion provient de la charité. Or, la charité sera très parfaite dans les damnés. Ils compatissent donc beaucoup aux misères des damnés.

Réponse à l’objection N°1 :

La charité est le principe de la compassion, quand nous pouvons par charité vouloir écarter la misère de quelqu’un. Mais les saints ne peuvent pas d’après la charité avoir ce désir au sujet des damnés, puisque cela répugne à la justice divine. Cette raison n’est donc pas concluante.

Objection N°2.

Les bienheureux ne seront jamais aussi éloignés de la compassion que Dieu l’est. Or, Dieu compatit d’une certaine manière à nos misères[1] ; et il en est de même des anges. Les bienheureux compatissent donc aux misères des damnés.

Réponse à l’objection N°2 :

On dit que Dieu est miséricordieux selon qu’il vient en aide à ceux qu’il convient de délivrer de la misère selon l’ordre de sa sagesse et de sa justice ; mais cela ne signifie pas qu’il ait pitié des damnés, si ce n’est peut-être en les punissant moins qu’ils ne le méritent.

1 D’où il est appelé miséricordieux. †

Mais au contraire. Quiconque compatit à quelqu'un, devient d'une certaine manière participant à sa misère. Or, les bienheureux ne peuvent participer à aucune misère. Ils ne compatissent donc pas aux misères des damnés.

Conclusion.

Puisque les damnés ne peuvent être tirés de leur misère, les bienheureux ne peuvent selon la droite raison compatir à leurs peines, et par conséquent ils n'y compatiront jamais.

Il faut répondre que la miséricorde ou la compassion peut se trouver dans quelqu'un de deux manières : par manière de passion et par manière d'élection. Dans les bienheureux il n'y aura de passion dans la partie inférieure qu'autant qu'elle résultera de l'élection de la raison. Par conséquent il n'y aura en eux compassion ou miséricorde que selon l'élection de la raison. Or, la miséricorde ou la compassion naît ainsi de l'élection de la raison, selon qu'on veut voir éloigné le mal qu'un autre éprouve. Nous n'éprouvons donc pas cette compassion à l'égard des choses que notre raison ne nous porte pas à repousser. Ainsi les pécheurs, tant qu'ils sont dans ce monde, sont dans un état tel que sans faire tort à la justice divine ils peuvent passer de l'état de la misère et du péché à la béatitude. C'est pourquoi la compassion a lieu à leur égard et selon l'élection de la volonté[1], et selon la passion, comme les hommes de bien qui existent en cette vie sont compatissants envers eux. Mais dans la vie future ils ne pourront plus être affranchis de leurs misères. La compassion ne pourra donc plus s'y rapporter d'après la droite élection, et c'est pour cela que les bienheureux qui seront dans la gloire n'auront aucune compassion à l'égard des damnés.

Article 3 : Les bienheureux se réjouissent-ils des peines des damnés ?

94

Objection N°1.

Il semble que les bienheureux ne se réjouissent pas des peines des impies. Car il appartient à la haine de se réjouir du mal d'un autre. Or, il n'y aura pas de haine dans les bienheureux. Ils ne se réjouiront donc pas des misères des damnés.

Réponse à l'objection N°1 :

Il appartient à la haine du mal d'un autre, comme tel, mais il n'en est pas de même quand on se réjouit du mal d'un autre, en raison de ce qui lui est adjoint. C'est ainsi qu'on se réjouit quelquefois de son mal propre ; comme quand on se réjouit de ses propres afflictions, selon qu'elles servent à mériter la vie éternelle (Jacques, 1, 2) : Regardez comme le sujet d'une très grande joie les diverses afflictions qui vous arrivent.

Objection N°2.

Les bienheureux seront dans le ciel absolument conformes à Dieu. Or, Dieu ne se réjouit pas de nos peines. Les bienheureux ne se réjouiront donc pas des peines des damnés.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique Dieu ne se réjouisse pas des peines considérées comme telles, il s'en réjouit cependant selon qu'elles sont réglées par sa justice[2].

1 C'est ainsi qu'on dit que Dieu, les anges et les bienheureux compatissent à leur état en voulant leur salut. †

2 Saint Grégoire s'exprime ainsi à ce sujet (Dial. liv. 4, chap. 41) : Omnipotens Deus, quia puis est, miserorum cruciatu non pascitur quia verò justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. †

Objection N°3.

Ce qui est blâmable dans l'homme sur la terre ne se rencontre d'aucune manière dans celui qui voit Dieu. Or, ce qu'il y a de plus coupable dans l'homme sur la terre c'est de prendre plaisir aux peines des autres et ce qu'il y a de plus louable c'est de s'affliger de leurs peines. Les bienheureux ne se réjouissent donc d'aucune manière des peines des damnés.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme qui est sur la terre n'est pas louable de se réjouir des peines des autres pour elles-mêmes, mais on doit le louer, s'il s'en réjouit selon qu'elles ont quelque chose de bien qui leur est annexé. Cependant il n'en est pas de celui qui est sur la terre comme de celui qui voit Dieu ; parce que dans le premier les passions s'élèvent souvent sans être réglées par la raison. Néanmoins ces passions sont louables quelquefois selon qu'elles indiquent une bonne disposition de l'âme, comme on le voit à l'égard de la pudeur, de la miséricorde, et de la pénitence qui se rapportent au mal. Mais la passion ne peut exister dans ceux qui voient Dieu qu'autant qu'elle suit le jugement de la raison.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps. 57, 11) : Le juste se réjouira quand il verra la vengeance.

Le prophète dit (Is. 66, 24) : Ils seront un objet de satisfaction pour tous les hommes. Or, cette satisfaction désigne la joie de l'esprit. Les bienheureux se réjouiront donc des châtiments des impies.

Conclusion.

Les saints dans le ciel ne se réjouiront pas des peines des damnés considérées en elles-mêmes, mais ils s'en réjouiront par accident en contemplant en elles la justice divine et leur affranchissant de tous ces maux.

Il faut répondre qu'une chose peut être la matière de la joie de deux façons :

1. Par elle-même, quand on se réjouit d'une chose comme telle ; les saints ne se réjouiront pas ainsi des peines des impies.
2. Par accident, c'est-à-dire en raison de ce qui lui est adjoint. Les saints se réjouiront de la sorte des peines des impies, en considérant en elles l'ordre de la justice divine et leur propre affranchissement qui sera pour eux un sujet de joie. Ainsi la justice divine et leur délivrance seront par elles-mêmes la cause de la joie des bienheureux ; mais la peine des damnés ne le sera que par accident.

94

QUESTION 95 : DES DOTS DES BIENHEUREUX[1]

Question 95 : Des dots des bienheureux.....431
Article 1 : Doit-il y avoir dans les bienheureux des dots ?.....431
Article 2 : La dot est-elle la même chose que la béatitude ?.....434
Article 3 : Convient-il au Christ d'avoir des dots ?.....436
Article 4 : Les anges ont-ils des dots ?.....438
Article 5 : Est-il convenable reconnaître dans l'âme trois dots ?.....440

Nous devons ensuite nous occuper des dots des bienheureux.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. Doit-on assigner aux bienheureux des dots ?
2. La dot diffère-t-elle de la béatitude ?[2]
3. Convient-il au Christ d'avoir ce qu'on appelle dot ?
4. Cela convient-il aux anges ?
5. Est-il convenable d'assigner à l'âme trois dots ?[3]

Article 1 : Doit-il y avoir dans les bienheureux des dots ?

95

Objection N°1.

Il semble qu'il ne doive pas y avoir de dots dans les bienheureux. Car d'après le droit[4] la dot est donnée à l'époux pour qu'il supporte les charges du mariage. Or, les saints ne représentent pas l'époux, mais plutôt l'épouse, selon qu'ils sont membres de l'Église. On ne leur donne donc pas de dots.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la dot soit assignée à l'époux dans le mariage charnel pour l'usage, cependant la propriété et le domaine appartiennent à l'épouse ; ce qui est évident puisque du moment que le mariage est dissous, la dot reste à l'épouse d'après le droit (chap. 1 à 3 de De donat. inter virum et uxor.). Et ainsi dans le mariage spirituel les ornements eux-mêmes qui sont accordés à l'épouse spirituelle, c'est-à-dire à l'Église dans ses membres, appartiennent à l'époux lui-même selon qu'ils tournent à sa gloire et à son honneur, et ils appartiennent à l'épouse selon qu'ils la parent.

1 Saint Thomas a traité des dots ou des perfections du corps à la question 82 et aux trois questions suivantes ; il s'agit ici des dots des âmes ou des dons qu'elles recevront de Dieu. †

2 Ce que dit sur cette question saint Thomas a besoin d'être conféré avec ce qu'il dit sur le même sujet (1a 2æ, quest. 4, art. 3 et 1a pars, quest. 12, art. 7 ad 1). Sylvius conclut de la collation de ces divers passages que toutes les dots de l'âme ne diffèrent pas réellement de la béatitude et qu'elles ne sont pas toutes des qualités. †

3 On reconnaît généralement dans l'âme trois dots : la vision qui répond à la foi, la compréhension qui répond à l'espérance, et la jouissance qui répond à la charité. Ces trois dots sont comprises dans ces vers : Spiritus apprendit fruiturque videtque Beatus. †

4 (liv. Pro oneribus, chap. De jure dotium, et liv. Dotis fruct. ff. eod.) †

Objection N°2.

D'après le droit[1] les dots sont accordés non par le père de l'époux, mais par le père de l'épouse. Or, tous les biens de la béatitude sont donnés aux bienheureux par le père de l'époux, c'est-à-dire par le père du Christ (Jac. 1, 17) : Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières. Ces dons qui sont accordés aux bienheureux ne doivent donc pas être appelés des dots.

Réponse à l'objection N°2 :

Le père de l'époux, c'est-à-dire du Christ, est la personne seule du Père ; tandis que le père de l'épouse c'est la Trinité tout entière. Car l'effet produit dans les créatures appartient à toute la Trinité. Ainsi dans le mariage spirituel ces dots, à proprement parler, sont donnés par le père de l'épouse plutôt que par le père de l'époux. Mais quoique ce don émane de toutes les personnes, il peut cependant être approprié à chacune d'elles d'une certaine manière. On l'approprie à la personne du Père, comme à celle qui donne ; parce que l'autorité réside en lui, et la paternité lui étant aussi appropriée par rapport à la créature, il en résulte qu'il est tout à la fois le père de l'époux et de l'épouse. On l'approprie au Fils en tant que c'est à cause de lui et par lui que ces privilèges sont accordés ; enfin on l'approprie à l'Esprit selon qu'ils sont donnés en lui et d'après lui ; car l'amour est la raison de tous les dons qu'on fait.

Objection N°3.

Dans le mariage charnel on donne des dots pour qu'on supporte plus facilement les charges du mariage. Or, dans le mariage spirituel il n'y a pas de charges, surtout d'après l'état de l'Église triomphante. On ne doit donc pas y assigner de dots.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui convient à la dot absolument c'est ce qu'elle produit, c'est-à-dire le soulagement et la joie du mariage ; mais ce qu'elle éloigne ne se rapporte à elle que par accident, comme les charges du mariage qu'elle rend plus légères. C'est ainsi qu'il convient à la grâce par elle-même de rendre juste, tandis qu'il ne lui convient que par accident de faire de l'impie un juste. Ainsi quoique dans le mariage spirituel il n'y ait pas de charges, il y a cependant une très grande joie, et c'est pour rendre cette joie parfaite que la dot est accordée à l'épouse ; c'est-à-dire, pour que son union avec l'époux soit par là même rendue agréable.

Objection N°4.

Les dots ne sont accordées que pour le mariage. Or, dans l'état de l'Église militante le mariage spirituel se contracte avec le Christ par la foi. Donc s'il y a des dots qui conviennent aux bienheureux, elles conviendront aussi pour la même raison aux saints qui sont dans cette vie. Comme elles ne leur conviennent pas, elles ne conviennent donc pas non plus aux bienheureux.

Réponse à l'objection N°4 :

Ordinairement la dot n'est pas assignée à l'épouse quand les fiançailles se font, mais quand on la conduit dans la maison de son époux pour jouir de sa présence. Or, comme le dit l'Apôtre : Tant que nous sommes en cette vie, nous sommes loin de Dieu (2 Cor. 5, 6). C'est pourquoi les dons que les saints reçoivent ici-bas ne sont pas appelés des dots ; mais on donne ce nom à ceux qui leur sont conférés, quand ils sont introduits dans la gloire où ils jouissent de la présence de l'époux.

1 (liv. ult. chap. De dotis promissione, et liv. Qui libros, ff. De rit. nupt.) †

Objection N°5.

Les dots appartiennent aux biens extérieurs qu'on appelle les biens de la fortune. Or, les récompenses des bienheureux auront pour objet les biens intérieurs. On ne doit donc pas leur donner le nom de dots.

Réponse à l'objection N°5 :

Pour le mariage spirituel la beauté intérieure est requise. D'où il est dit (Ps. 44, 14) : Toute la gloire de la fille du roi vient du dedans, etc. Au contraire la beauté extérieure est requise dans le mariage corporel. Il n'est donc pas nécessaire que la dot soit assignée dans l'un et l'autre de la même manière.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Eph. 5, 32) : Ce mystère est grand ; je dis en Jésus-Christ et en son Église, d'où l'on voit que le mariage spirituel est signifié par le mariage charnel. Or, dans le mariage charnel l'épouse dotée est conduite dans la maison de l'époux. Donc puisque les saints sont conduits dans la maison du Christ, lorsqu'ils sont béatifiés, il semble qu'ils doivent recevoir des dots.

Dans le mariage corporel on assigne des dots pour rendre le mariage agréable. Or, le mariage spirituel est plus agréable que le mariage corporel. On doit donc lui assigner principalement des dots.

Les ornements des épouses appartiennent à la dot. Or, les saints sont introduits dans la gloire tout ornés, selon cette expression du prophète (Is. 61, 10) : Il m'a revêtu des vêtements de salut… comme une épouse parée de tous ses joyaux. Les saints ont donc dans le ciel des dots.

Conclusion.

Les bienheureux seront ornés dans le paradis de certains dons que les théologiens appellent dots.

Il faut répondre que sans aucun doute les bienheureux quand ils sont introduits dans la gloire, reçoivent de Dieu des dons pour leur ornement et ce sont ces ornements que les théologiens ont appelé des dots. Ainsi on définit la dot dont nous nous occupons maintenant de la manière suivante : la dot est un ornement perpétuel de l'âme et du corps, qui suffit à la vie et qui persévère à jamais dans la béatitude éternelle. Cette description est faite par analogie avec la dot corporelle par laquelle l'épouse est ornée, et qui donne au mari de quoi nourri suffisamment sa femme et ses enfants, et la dot est conservée d'une manière inamissible à l'épouse de telle sorte qu'elle lui retourne après la séparation du mariage. Mais sur la nature de ce nom il y a divers auteurs qui ont des opinions différentes. — Car il y en a qui disent que la dot ne s'entend pas par analogie avec le mariage corporel, mais suivant notre manière de parler qui nous fait donner ce nom à toute perfection ou à tout ornement d'un homme quelconque. C'est ainsi qu'on dit de quelqu'un qui est très savant qu'il est bien doté sous le rapport de la science. Ovide a employé ce mot dans le sens quand il a dit (De art. an. liv. 1, v. 598) : Et quâcumque potes dote placere, place. Mais ce sentiment ne paraît pas parfaitement fondé. Car toutes les fois qu'un mot a été employé pour signifier principalement une chose, on n'a coutume de le transporter à d'autres choses qu'en vertu d'une analogie. Par conséquent, puisque d'après la première application du mot, la dot se rapporte au mariage charnel, il faut que dans toute autre acception on trouve de l'analogie avec sa signification principale. — C'est pourquoi d'autres disent qu'il y a analogie en ce que l'on appelle proprement dot le don qui est fait à l'épouse dans le mariage corporel de la part de l'époux, quand il la conduit dans sa maison ; ce qui fait partie de ses ornements. Ce qui est manifeste d'après ces paroles que Sichem dit à Jacob et à ses fils (Gen. 34, 12) : Faites monter sa dot aussi haut que vous voudrez et demandez des présents. (Ex. 22, 16) : Si quelqu'un séduit une vierge et qu'il dorme avec elle, il la dotera et la prendra pour épouse. C'est pour cela que l'ornement que le Christ accorde aux saints quand ils entrent dans la maison de la

gloire reçoit le nom de dot. Mais ceci est manifestement contraire à ce que disent les juristes (loc. cit. in arg. 1) auxquels il appartient de traiter de ces choses. Car ils disent qu'on appelle dot proprement dite, le don qui est fait de la part de la femme au mari pour les charges du mariage que le mari supporte. Mais ce que l'époux donne à l'épouse est appelé le présent de noces. C'est dans ce sens qu'est pris le mot dot (3 Rois, 9, 16), où il est dit que Pharaon, roi d'Égypte, prit gazer, et qu'il la donna pour la dot de sa fille qu'il avait marie à Salomon. Les passages cités ne prouvent rien contre ce sentiment. Car quoique la dot soit ordinairement assignée par le père de la jeune fille, cependant il arrive quelquefois que l'époux ou le père de l'époux donne la dot à la place du père de la jeune fille : ce qui arrive en deux circonstances : ou à cause de l'affection vive que l'on a pour l'épouse, comme Hemor, le père de Sichem, qui voulut donner la dot qu'il devait recevoir en raison de l'ardeur de l'amour que son fils avait conçu pour Dina ; ou bien cela se fait pour punir l'époux, de telle sorte qu'il soit obligé de faire avec son bien à la fille qu'il a corrompue la dot qu'il aurait dû recevoir du père de cette personne. Et c'est dans cette circonstance que Moïse s'exprime comme il le fait dans les passages cités (hic sup.). — C'est pour cela que d'après d'autres il faut dire que la dot dans le mariage corporel s'entend proprement de ce qui est donné par les parents de la femme à ceux qui sont du côté du mari pour supporter les charges du mariage, comme nous l'avons dit (hic sup.). Mais alors reste la difficulté comment cette signification peut s'adapter à la question actuelle ; puisque les ornements qui existeront dans la béatitude sont donnés à l'épouse spirituelle par le père de l'époux. C'est ce qui s'éclaircira dans la réponse aux arguments.

Article 2 : La dot est-elle la même chose que la béatitude ?

95

Objection N°1.

Il semble que la dot soit la même chose que la béatitude. Car, comme on le voit d'après la définition que nous avons donnée précédemment de la dot (art. préc.), la dot est un ornement du corps et de l'âme qui dure à jamais dans la béatitude éternelle. Or, la béatitude de l'âme est aussi un de ses ornements. La béatitude est donc la même chose que la dot.

Réponse à l'objection N°1 :

La béatitude, à proprement parler, n'est pas un ornement de l'âme, mais elle est quelque chose qui provient de l'ornement de l'âme, puisqu'elle est une opération ; au lieu qu'on appelle ornement ce qui fait la beauté du bienheureux lui-même.

Objection N°2.

On appelle dot ce qui fait que l'épouse est agréablement unie avec l'époux. Or, la béatitude produit cet effet dans le mariage spirituel. La béatitude est donc une dot.

Réponse à l'objection N°2 :

La béatitude ne se rapporte pas à l'union, mais elle est l'union elle-même de l'âme avec le Christ, qui est produite par l'opération ; tandis que les dots sont des dons qui disposent à cette union.

Objection N°3.

La vision, d'après saint Augustin (De Trin. liv. 1, chap. 8, à med.), est toute la substance de la béatitude. Or, on regarde la vision comme une des dots. La béatitude en est donc une aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

On peut considérer la vision de deux manières :

1. Actuellement, c'est-à-dire la prendre pour l'acte même de la vision ; la vision ainsi comprise n'est pas une dot, mais elle est la béatitude elle-même.
2. On peut l'entendre habituellement, c'est-à-dire la prendre pour l'habitude de laquelle cette opération émane, ou pour la clarté elle-même de la gloire, au moyen de laquelle l'âme est naturellement éclairée pour voir Dieu. Dans ce sens elle est une dot et elle est le principe de la béatitude, mais elle n'est pas la béatitude elle-même.

Objection N°4.

La jouissance rend bienheureux. Or, la jouissance est une dot. Donc la dot rend bienheureux et par conséquent la béatitude est une dot.

Réponse à l'objection N°4 :

De même que pour la troisième, au sujet de la jouissance[1].

Objection N°5.

D'après Boëce (De cons. liv. 3, pros. 2, circ. princ.) la béatitude est un état parfait qui résulte de la réunion de tous les biens. Or, l'état des bienheureux est rendu parfait par les dots. Elles sont donc des parties de la béatitude.

Réponse à l'objection N°5 :

La béatitude réunit tous les biens, non comme des parties de l'essence de la béatitude, mais comme se rapportant à elle de quelque manière, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais au contraire. La dot se donne sans les mérites. Or, la béatitude n'est pas ainsi donnée, mais elle est accordée selon les mérites. La béatitude n'est donc pas une dot.

Il n'y a qu'une seule habitude, tandis qu'il y a plusieurs dots. La béatitude n'est donc pas une dot.

La béatitude existe dans l'homme selon ce qu'il y a en lui de plus important, comme le dit Aristote (Eth. liv. 10, chap. 7). Or, la dot se rapporte aussi au corps. Donc la dot et la béatitude ne sont pas une même chose.

Conclusion.

Puisque la béatitude consiste dans une opération, tandis que la dot est plutôt une qualité ou une disposition, il est certain que ces choses diffèrent réellement entre elles.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que la béatitude et la dot sont en réalité une même chose, mais qu'elles diffèrent rationnellement ; parce que la dot se rapporte au mariage spirituel qui a lieu entre le Christ et l'âme, tandis qu'il n'en est pas de même de la béatitude. Mais cela ne peut pas être d'après notre avis ; puisque la béatitude consiste dans l'opération, tandis que la dot n'est pas une opération, mais qu'elle est plutôt une qualité ou une disposition. — C'est pourquoi il faut dire d'après d'autres que la béatitude et la dot diffèrent réellement ; de telle sorte qu'on appelle béatitude l'opération parfaite par laquelle l'âme bienheureuse est unie à Dieu ; au lieu qu'on donne le nom de dot aux habitudes ou aux dispositions, ou à toutes les autres qualités qui se rapportent à cette opération parfaite. Ainsi les dots se rapportent à la béatitude comme ses parties.

1 La jouissance est peut-être la seule dot qui diffère réellement de la béatitude éternelle. †

Article 3 : Convient-il au Christ d'avoir des dots ?

95

Objection N°1.

Il semble qu'il convienne au Christ d'avoir des dots. Car les saints seront rendus semblables au Christ par la gloire : d'où il est dit (Philipp. 3, 21) : Qu'il transformera notre corps vil et abject afin de le rendre conforme à son corps glorieux. Le Christ a donc aussi des dots.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette ressemblance doit s'entendre des choses qui sont l'objet de la dot, et non de la nature de la dot qui existera dans le Christ. Car il n'est pas nécessaire que les choses par lesquelles nous ressemblerons au Christ, soient en lui et en nous de la même manière.

Objection N°2.

Dans le mariage spirituel on exige des dots par analogie avec le mariage corporel. Or, on trouve dans le Christ un mariage spirituel qui lui est propre, c'est l'union des deux natures dans une personne, selon qu'il est dit qu'en lui la nature humaine a été épousée par le Verbe, comme on le voit d'après la glose (ord. Aug. liv. 1, De consensu Evangelist. chap. 30 ad fin.), sur ces paroles (Ps. 18, 6) : Il a établi sa tente dans le soleil, etc. et (Apoc. 21, 3) : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes. Il convient donc au Christ d'avoir une dot.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne donne pas proprement à la nature humaine le nom d'épouse dans cette union par laquelle elle est unie au Verbe ; puisqu'il n'y a pas là cette distinction de personnes qui est requise entre l'époux et l'épouse. Si l'on dit quelquefois que la nature humaine a été épousée en raison de son union avec le Verbe, cette parole signifie qu'elle ressemble à l'épouse, parce qu'elle est unie comme elle inséparablement, et parce que dans cette union la nature humaine est inférieure au Verbe, et qu'elle est régie par lui, comme l'épouse par l'époux.

Objection N°3.

Comme le dit saint Augustin (De doct. christ. liv. 3, chap. 31), le Christ d'après la règle de Ticonius se nomme l'époux et l'épouse à cause de l'unité de son corps mystique, qui existe entre le chef et les membres, comme on le voit d'après ces paroles du prophète qui le compare (Is. 61, 10) : à un époux décoré de sa couronne et à une épouse ornée de ses joyaux. Par conséquent puisque les dots sont dues à l'épouse, le Christ doit aussi en avoir.

Réponse à l'objection N°3 :

Si quelquefois on donne au Christ le nom d'épouse, ce n'est pas parce qu'il est véritablement une épouse, mais parce qu'il prend quelquefois le rôle de son épouse, c'est-à-dire de l'Église qui lui est spirituellement unie. Rien n'empêche donc que d'après cette manière de parler on ne puisse dire qu'il a une dot, non parce qu'il la possède lui-même, mais parce que l'Église a cet avantage.

Objection N°4.

La dot est due à tous les membres de l'Église ; puisque l'Église est l'épouse. Or, le Christ est un membre de l'Église, comme on le voit d'après ces paroles (1 Cor. 12, 27) : Vous êtes les corps du Christ et les membres dépendant du membre, c'est-à-dire du Christ, d'après la glose (interl.). La dot est donc due au Christ.

Réponse à l'objection N°4 :

Le mot d'Église se prend en deux sens. Car quelquefois il ne désigne que le corps qui est uni au Christ, comme à son chef ; et alors l'Église n'est que l'épouse. En ce sens le Christ, le Christ n'est pas un membre de l'Église, mais il est le chef qui agit sur tous les membres de l'Église. L'Église se prend dans un autre sens selon qu'elle désigne le chef et les membres qui lui sont unis. Dans ce cas, le Christ est appelé un membre de l'Église, selon qu'il a un office distinct de tous les autres, qui consiste à leur communiquer la vie, quoiqu'à proprement parler on ne lui donne pas le nom de membre. Car un membre désigne quelque chose de partiel, tandis que le bien spirituel n'existe pas dans le Christ par partie, mais il y est totalement dans toute son intégrité[1]. Ainsi, il est le bien tout entier de l'Église ; lui et les autres ne forment pas quelque chose de plus grand que lui seul. Aussi quand on parle de l'Église, ce mot ne désigne pas seulement l'épouse, mais l'époux et l'épouse, selon que par l'union spirituelle ils ne forment qu'une seule chose. Par conséquent, quoiqu'on dise d'une certaine manière que le Christ est membre de l'Église, cependant on ne peut dire d'aucune façon qu'il est le membre de l'épouse ; et ainsi la dot ne lui convient pas.

Objection N°5.

Le Christ a la vision, la jouissance et la délectation parfaite. Or, toutes ces choses sont des dots. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°5 :

Dans ce raisonnement il y a ce qu'on appelle l'erreur de l'accident[2]. Car ces choses ne conviennent pas au Christ à titre de dot.

Mais au contraire. Entre l'époux et l'épouse il faut qu'il y ait une distinction de personnes. Or, dans le Christ il y a rien qui soit personnellement distinct du Fils de Dieu qui est l'époux, comme on le voit (Jean, 3, 29) : Celui qui a l'épouse est l'époux. Par conséquent puisque la dot est assignée à l'épouse ou pour elle, il semble qu'il ne convienne pas au Christ d'avoir des dots.

Ce n'est pas au même à donner la dot et à la recevoir. Or, c'est le Christ qui donne les dots spirituelles. Il ne convient donc pas au Christ de les recevoir.

Conclusion.

La nature de la dot ne convient point du tout au Christ, ou bien elle ne lui convient pas aussi proprement qu'aux autres saints ; mais les choses qu'on désigne sous le nom de dot lui conviennent de la manière la plus excellente.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent qu'il y a dans le Christ une triple union. L'une qu'on appelle l'union de consentement par laquelle il est uni à Dieu par le lien de l'amour ; l'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 donc que selon les deux premières unions il convient au Christ d'avoir des dots d'après la nature même de la dot ; mais que par rapport à la troisième ce qui est l'objet de la dot lui convient de la manière la plus excellente, mais non à titre de dot ; parce que dans cette union le Christ est comme l'époux et l'Église comme l'épouse. Or, la dot est donnée à l'épouse, quant à la propriété et au domaine, quoiqu'elle soit donnée à l'époux quant à l'usage. Mais cela ne paraît pas être convenable. Car dans cette union par laquelle le Christ est uni au Père par un consentement d'amour, même en tant qu'il est Dieu, on ne dit pas qu'il y a mariage ; parce qu'il n'y a pas dans ce cas la sujétion qui doit

1 Saint Thomas a examiné ex professo si le Christ est le chef de l'Église, et en quel sens on doit prendre cette expression (3a pars, quest. 8, art. 1). †

2 Fallacia accidentalis, c'est ainsi qu'on désigne un des sophismes. †

exister de l'épouse à l'époux. De même dans l'union de la nature humaine avec la nature divine qui existe dans l'union de la personne ou qui a lieu aussi par la conformité de la volonté, la nature propre de la dot ne peut exister pour trois motifs :

1. Parce qu'on exige une conformité de nature entre l'époux et l'épouse, dans ce mariage où l'on donne des dots, et c'est ce qui n'a pas lieu dans l'union de la nature humaine avec la nature divine.
2. Parce qu'on exige dans le mariage une distinction de personnes, tandis que la nature humaine n'est pas distincte personnellement du Verbe.
3. Parce que la dot se donne quand l'épouse est conduite dans la maison de l'époux, et alors elle semble appartenir à l'épouse qui de libre qu'elle était devient unie à lui. Mais la nature humaine, que le Verbe s'est personnellement unie, n'a jamais existé sans lui être unie parfaitement.

On doit donc dire d'après d'autres théologiens que la dot ne convient point du tout au Christ, ou qu'elle ne lui convient pas aussi proprement qu'aux autres saints ; quoique les choses qu'on appelle dot lui conviennent de la manière la plus excellente.

Article 4 : Les anges ont-ils des dots ?

95

Objection N°1.

Il semble que les anges aient des dots. Car sur ces paroles (Cant. 6, 8) : Elle est unique, ma colombe, la glose dit : Il n'y a qu'une Église pour les hommes et les anges. Or, l'Église est l'épouse et par conséquent il convient à ses membres d'avoir des dots. Les anges en ont donc.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique les anges appartiennent à l'unité de l'Église, ils n'en sont cependant pas les membres selon qu'on donne à l'Église le nom d'épouse, par suite de sa conformité de nature. Et ainsi il ne leur convient pas proprement d'avoir des dots.

Objection N°2.

Sur ces paroles (Luc, 12, 36) : Et vous, soyez semblables à des hommes qui attendent que leur maître revienne de noces, la glose dit (ordin.) : le Seigneur est allé à la noce quand, après la résurrection, l'homme nouveau s'est uni à la multitude des anges. Donc la multitude des anges est l'épouse du Christ, et par conséquent il convient aux anges d'avoir des dots.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette alliance se prend dans le sens large pour l'union qui ne suppose pas une conformité de nature dans l'espèce ; de la sorte, rien n'empêche non plus, si on prend le mot dot dans un sens large, de reconnaître des dots dans les anges.

Objection N°3.

Le mariage spirituel consiste dans l'union spirituelle. Or, l'union spirituelle n'est pas moindre entre les anges et Dieu qu'entre Dieu et les bienheureux. Donc puisque les dots, dont nous parlons maintenant, sont exigées en raison du mariage spirituel, il semble qu'elles conviennent aux anges.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique dans le mariage spirituel il n'y ait qu'une union spirituelle, cependant pour l'essence parfaite du mariage il faut que ceux qui s'unissent aient la même nature quant à l'espèce. Et c'est pour cela que le mariage n'appartient pas proprement aux anges.

Objection N°4.

Le mariage spirituel requiert un époux spirituel et une épouse spirituelle. Or, les anges, par leur nature ressemblent mieux que les hommes au Christ, selon qu'il est l'esprit souverain. Il peut donc y avoir mariage spirituel du Christ avec les anges plutôt qu'avec les hommes.

Réponse à l'objection N°4 :

Cette ressemblance d'après laquelle les anges sont semblables au Christ, en tant qu'il est Dieu, n'est pas telle qu'elle suffise pour l'essence parfaite du mariage ; puisqu'elle ne résulte de ce qu'ils sont de la même espèce que lui, mais qu'il reste plutôt une distance infinie qui les sépare.

Objection N°5.

Il faut qu'il y ait plus de rapports entre le chef et les membres qu'entre l'époux et l'épouse. Or, la conformité qu'il y a entre le Christ et les anges suffit pour que le Christ soit appelé le chef des anges. Donc, pour la même raison, ces rapports suffisent pour qu'il reçoive le nom d'époux par rapport à eux.

Réponse à l'objection N°5 :

Le Christ n'est pas appelé proprement le chef des anges, d'après cette raison qui exige qu'il y ait une conformité de nature entre le chef et les membres. Cependant il est à remarquer que quoique la tête et les autres membres soient des parties d'un individu d'une même espèce ; si on considère chacune de ces choses par elle-même, l'une n'est pas de la même espèce que l'autre ; car la main est une partie d'une autre espèce que la tête. Par conséquent, en parlant des membres considérés en eux-mêmes, on ne requiert pas entre eux une autre convenance qu'une convenance de proportion ; de telle sorte que l'un reçoive de l'autre et que celui-ci serve celui-là. Et ainsi le rapport qu'il y a entre Dieu et les anges convient mieux à l'idée de chef qu'à l'idée d'époux.

Mais au contraire. Sur les cantiques (in princ. Prolog.), Origène distingue quatre personnes : l'époux et l'épouse, les jeunes filles et les compagnons de l'époux, et il dit que les anges sont les compagnons de l'époux. Donc, puisque les dots ne sont dues qu'à l'épouse, il semble qu'elles ne conviennent pas aux anges.

Le Christ a épousé l'Église par son incarnation et sa passion. C'est pour cela qu'il est figuré par ces paroles (Ex. 4, 25) : Vous m'êtes un époux de sang. Or, le Christ par sa passion et son incarnation n'a pas été uni aux anges autrement qu'il ne l'était avant. Les anges n'appartiennent donc pas à l'Église selon qu'on lui donne le nom d'épouse, et par conséquent les dots ne leur conviennent pas.

Conclusion.

Puisqu'il faut qu'il y ait conformité de nature entre l'époux et l'épouse, et que le Christ ne ressemble aux anges ni selon l'unité d'espèce, ni selon la nature humaine, la dot ne convient pas aussi proprement aux anges qu'aux hommes.

Il faut répondre qu'il est certain que les choses qui appartiennent aux dots de l'âme conviennent aux anges aussi bien qu'aux hommes ; mais à titre de dot elles ne leur conviennent pas comme aux hommes : parce que les anges ne peuvent recevoir le nom d'époux aussi proprement que les hommes. Car il faut entre l'époux et l'épouse une conformité de nature, de telle sorte qu'ils soient de la même espèce. Les hommes sont ainsi unis avec le Christ en raison de ce qu'il a pris la

nature humaine et de ce que, par cet acte, il est devenu semblable à tous les hommes relativement à la nature de l'espèce humaine. Mais il n'est semblable aux anges ni selon l'unité d'espèce, ni selon la nature divine, ni selon la nature humaine. C'est pourquoi l'idée de dot ne convient pas aux anges aussi proprement qu'aux hommes. Cependant comme dans les choses qui se disent métaphoriquement, on ne requiert pas qu'elles se ressemblent sous tous les rapports, on ne peut conclure d'un défaut de ressemblance qu'une chose ne peut pas se dire d'une autre métaphoriquement. Et ainsi d'après la raison que nous avons donnée, on ne peut pas dire absolument que les dots ne conviennent pas aux anges ; mais seulement qu'elles ne leur conviennent pas aussi proprement qu'aux hommes, pour le défaut de ressemblance que nous avons constaté.

Article 5 : Est-il convenable reconnaître dans l'âme trois dots ?

95

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit convenable de reconnaître dans l'âme trois dots : la vision, la dilection et la jouissance. Car l'âme est unie à Dieu par l'entendement dans lequel se trouve l'image de la Trinité d'après la mémoire, l'intelligence et la volonté. Or la dilection appartient à la volonté et la vision à l'intelligence. On doit donc aussi établir quelque chose qui réponde à la mémoire ; puisque la jouissance n'appartient pas à la mémoire, mais plutôt à la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

La mémoire et l'intelligence n'ont qu'une seule opération ou parce que l'intelligence elle-même est une opération de la mémoire, ou bien si l'on dit que l'intelligence est une puissance, la mémoire ne passe à l'acte que par l'intermédiaire de l'intelligence, parce qu'il appartient à la mémoire de conserver la connaissance. Ainsi il n'y a qu'une seule habitude, la connaissance, qui réponde à la mémoire et à l'intelligence, et c'est pour cela qu'il n'y a qu'une dot qui réponde à l'une et à l'autre, c'est la vision.

Objection N°2.

On dit que les dots répondent aux vertus par lesquelles nous sommes ici-bas unis à Dieu ; ces vertus sont la foi, l'espérance et la charité, qui ont Dieu lui-même pour objet. Or, la dilection répond à la charité, tandis que la vision répond à la foi. On devrait donc établir quelque chose qui appartînt à l'espérance, puisque la jouissance appartient plutôt à la charité.

Réponse à l'objection N°2 :

La jouissance répond à l'espérance, selon qu'elle renferme la compréhension qui succédera à l'espérance. Car on n'a pas encore ce que l'on espère, et c'est ce qui fait que l'espérance afflige d'une certaine manière à cause de la distance de l'objet aimé. C'est pour cela qu'elle ne subsistera plus dans le ciel, mais que la compréhension lui succédera.

Objection N°3.

Nous ne jouissons de Dieu que par la dilection et la vision ; car nous jouissons des choses que nous aimons pour elles-mêmes, comme le dit saint Augustin (De doct. christ. liv. 1, chap. 4). On ne doit donc pas considérer la jouissance comme une autre dot que la dilection.

Réponse à l'objection N°3 :

La jouissance, selon qu'elle renferme la compréhension, se distingue de la vision et de la dilection, cependant d'une autre manière que la dilection se distingue de la vision. Car la dilection et la vision désignent des habitudes diverses, dont l'une appartient à l'intellect et l'autre à la volonté. Mais la compréhension ou la jouissance, selon qu'on la prend pour la compréhension, n'implique pas une autre habitude que la vision et la dilection, elle implique seulement l'éloignement des empêchements qui faisaient que l'âme ne pouvait être unie à Dieu et jouir de sa présence. Cet effet résulte de ce que l'habitude de la gloire délivre l'âme de tout défaut, comme elle la rend apte à connaître sans images sensibles, et à exercer son empire sur le corps et à faire toutes les autres choses qui détournent les obstacles qui sont causes que nous sommes maintenant séparés de Dieu.

Objection N°4.

La perfection de la béatitude requiert la compréhension, d'après ces paroles (1 Cor. 9, 24) : Courez de manière à le remporter. On doit donc en faire une quatrième dot.

Objection N°5.

Saint Anselme dit (De similitud. chap. 48) que les choses qui appartiennent à la béatitude de l'âme sont : la sagesse, l'amitié, la concorde, la puissance, l'honneur, la sécurité, la joie. Les dots précédentes paraissent donc avoir été mal déterminées.

Réponse à l'objection N°5 :

Les dots proprement dites sont les principes immédiats de cette opération dans laquelle consiste la béatitude parfaite qui unit l'âme au Christ. Mais les choses que saint Anselme énumère ne sont pas de cette nature, mais ce sont des choses qui accompagnent ou qui suivent de quelque manière la béatitude non seulement par rapport à l'époux auquel de toutes les choses qu'il a énumérées la sagesse seule appartient, mais encore par rapport aux autres, soit par rapport à ses égaux auxquels appartient l'amitié quant à l'union des volontés et la concorde quant à l'harmonie des actions, soit par rapport à ses inférieurs auxquels appartiennent la puissance selon que les supérieurs disposent des inférieurs, et l'honneur selon les devoirs que les inférieurs rendent aux supérieurs ; et aussi par rapport à lui-même à qui appartiennent la sécurité relativement à l'éloignement du mal et la joie quant à la possession du bien.

Objection N°6.

Saint Augustin dit (in fin. De civ. Dei, chap. ult.) que dans cette béatitude on verra Dieu sans fin, on l'aimera sans dégoût et on le louera sans fatigue. Donc la louange doit être comptée parmi les dots qu'on a assignées.

Réponse à l'objection N°6 :

La louange, que saint Augustin regarde comme la troisième des choses qui existeront dans le ciel, n'est pas une disposition à la béatitude, mais elle en est plutôt une conséquence ; car par là même que l'âme est unie à Dieu en qui consiste la béatitude, il s'ensuit qu'elle éclate en louanges. La louange n'a donc pas le caractère d'une dot.

Objection N°7.

Boëce établit cinq choses qui appartiennent à la béatitude (De cons. liv. 3, pros. 10) : ce sont la suffisance que les richesses promettent, le plaisir que promet la volupté, la célébrité que promet la renommée, la sécurité que promet la puissance, le respect que promet la dignité. Il semble qu'on doive assigner ces choses pour dots plutôt que les qualités précédentes.

Réponse à l'objection N°7 :

Ces cinq choses qu'énumère Boëce sont des conditions de la béatitude, mais non des dispositions à la béatitude ou à l'acte de la béatitude, parce que la béatitude, en raison de sa perfection, renferme seule par elle-même et d'une manière particulière tout ce que les hommes recherchent dans les différentes choses, comme on le voit (Eth. liv. 1, chap. 7, et liv. 10, chap. 7 et 8). D'après cela, Boëce montre que ces cinq choses sont dans la béatitude véritable, parce que ce sont les choses que les hommes recherchent dans la félicité temporelle. Car, ou elles appartiennent à l'affranchissement de tout mal, comme la sécurité, ou à la possession du bien qui convient comme le plaisir, ou de ce qui est parfait, comme la suffisance, ou à la manifestation du bien comme la célébrité, selon que les mérites d'une personne arrivent à la connaissance d'un grand nombre ; et le respect selon qu'on donne des marques de cette connaissance ou de ce bien. Car le respect consiste à rendre un honneur qui est un témoignage de vertu. D'où il est évident que ces cinq choses ne doivent pas être appelés des dots, mais des conditions de béatitude.

Conclusion.

Il est convenable d'assigner à l'âme trois dots : la vision qui répond à la foi, la compréhension qui répond à l'espérance et la jouissance qui répond à la charité.

Il faut répondre qu'en général tout le monde assigne à l'âme trois dots, mais de différentes manières. Car il y en a qui disent que les trois dots de l'âme sont la vision, la dilection et la jouissance ; d'autres veulent que ce soit la vision, la compréhension et la jouissance[1] ; enfin il y en a qui prétendent que ce sont la vision, la délectation et la compréhension. Cependant toutes ces déterminations reviennent au même et leur nombre est assigné de la même manière. Car nous avons dit (art. 2) que la dot est quelque chose d'inhérent à l'âme par lequel elle est ordonnée à l'égard de l'opération dans laquelle consiste sa béatitude. Dans cette opération il faut à la vérité deux choses : la substance même de l'opération, qui est sa vision, et sa perfection, qui est la délectation. Car il faut que la béatitude soit une opération parfaite. Or, une vision est délectable de deux manières :

1. De la part de l'objet selon que ce que l'on voit est agréable.
2. De la part de la vision selon que la vue elle-même est agréable.

C'est ainsi que nous trouvons du plaisir à connaître les maux, quoique les maux ne nous délectent pas. Et parce que cette opération dans laquelle la béatitude dernière consiste doit être très parfaite, on exige pour ce motif que cette vision soit agréable des deux manières. Mais pour qu'elle soit agréable du côté de la vision, il faut qu'il y ait une habitude qui la rende de même nature que celui qui la voit ; et pour qu'elle soit agréable du côté de l'objet visible, il faut deux choses, c'est que l'objet visible lui-même soit convenable et qu'il soit uni à l'intellect. Ainsi donc, pour que la vision soit agréable en elle-même, il faut une habitude qui la produise, et telle est la première dot que tout le monde désigne sous le nom de vision. Mais de la part de l'objet visible il faut deux choses ; d'abord la convenance qui résulte de l'affection. À cet égard les uns reconnaissent pour dot la dilection et les autres la jouissance, suivant que la jouissance appartient à l'affection. Car ce que nous aimons beaucoup nous le jugeons très convenable. On requiert aussi de la part de l'objet visible l'union. À ce sujet il y en a qui désignent comme la dot la compréhension, qui n'est rien autre chose que d'avoir Dieu en sa présence et de le conserver en soi, et d'autres désignent la jouissance, non selon qu'elle appartient à l'espérance, comme ici-bas, mais selon qu'elle a pour objet la chose, telle qu'elle est dans le ciel. Et ainsi les trois dots répondent aux trois vertus théologales ; la vision répond à la foi, la compréhension ou la jouissance d'après une acception répond à l'espérance, et la jouissance ou la délectation d'après une autre terminologie, répond à la charité. Car la jouissance parfaite, telle qu'on l'aura dans le ciel, renferme en elle la délectation et la compréhension, et c'est ce qui fait que les uns la prennent pour l'une et les autres pour l'autre. Il y

1 Saint Thomas détermine lui-même ces trois dots (1a pars, quest. 12, art. 7, Réponse N°1 et 1a 2æ, quest. 4, art. 3). †

en a qui attribuent ces trois dots aux trois puissances de l’âme : la vision à la puissance rationnelle, la délectation au concupiscible, et la jouissance à l’irascible, en raison de ce que cette jouissance a été le fruit d’une victoire. Mais on ne peut dire cela dans le sens propre, parce que l’irascible et le concupiscible n’existent pas dans la partie intellectuelle de l’âme, mais dans la partie sensitive, tandis que les dots de l’âme existent dans l’intellect même.

La réponse à la quatrième objection est évidente d’après ce que nous avons dit (dans le corps de l’article.).

95

QUESTION 96 : DES AURÉOLES

Question 96 : Des auréoles.....444
Article 1 : L'auréole est-elle autre chose que la récompense essentielle à laquelle on donne le nom de couronne ?.....445
Article 2 : L'auréole diffère-t-elle du fruit ?.....448
Article 3 : Le fruit n'est-il dû qu'à la vertu de continence ?.....450
Article 4 : Les trois fruits sont-ils convenablement assignés aux trois parties de la continence ?.....452
Article 5 : L'auréole est-elle due en raison de la virginité ?.....454
Article 6 : L'auréole est-elle due aux martyrs ?.....457
Article 7 : L'auréole est-elle due aux docteurs ?.....462
Article 8 : L'auréole est-elle due au Christ ?.....464
Article 9 : L'auréole est-elle due aux anges ?.....465
Article 10 : L'auréole est-elle due aussi au corps ?.....466
Article 11 : Est-il convenable de désigner trois auréoles, celle des vierges, celle des martyrs et celle des docteurs ?.....467
Article 12 : L'auréole des vierges l'emporte-t-elle sur les autres ?.....469
Article 13 : L'un possède-t-il l'auréole plus parfaitement que l'autre ?.....470

Nous devons ensuite nous occuper des auréoles.

À cet égard treize questions se présentent :

1. L'auréole diffère-t-elle de la récompense essentielle ?
2. Diffère-t-elle du fruit ?
3. Le fruit n'est-il dû qu'à la vertu de continence ?[1]
4. Est-il convenable d'assigner trois fruits aux trois parties de la continence ?[2]
5. Est-elle due aux vierges ?
6. Est-elle due aux martyrs ?
7. Est-elle due aux docteurs ?[3]
8. Est-elle due au Christ ?
9. Est-elle due aux anges ?
10. Est-elle due au corps humain ?
11. Est-il convenable d'assigner trois auréoles ?
12. L'auréole des vierges est-elle la plus remarquable ?
13. L'un a-t-il la même auréole à un degré plus éclatant que l'autre ?

1 Saint Thomas prouve que le fruit diffère de l'auréole, parce que ces deux choses ne s'appliquent pas aux mêmes personnes. †

2 Voyez ce que dit saint Thomas au sujet de cette application (2a 2æ, quest. 152, art. 5, Réponse N°2). †

3 On entend ici par docteurs ceux qui expliquent oralement ou par écrit la doctrine catholique, comme les pasteurs, les prédicateurs, les professeurs, les écrivains catholiques, etc. †

Article 1 : L'auréole est-elle autre chose que la récompense essentielle à laquelle on donne le nom de couronne ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'auréole ne soit pas une autre récompense que la récompense essentielle qu'on appelle la couronne. Car la récompense essentielle est la béatitude elle-même. Or, la béatitude, d'après Boëce (De consol. liv. 3, pros. 2), est un état parfait qui résulte de l'union de tous les biens. La récompense essentielle renferme donc tout le bien qu'on a dans le ciel, et par conséquent l'auréole est comprise dans la couronne.

Réponse à l'objection N°1 :

La béatitude renferme en elle tous les biens qui sont nécessaires à la vie parfaite de l'homme qui consiste dans son opération parfaite ; mais il y a des choses qui peuvent être surajoutées, non comme étant nécessaires à l'opération parfaite au point qu'elle ne puisse exister sans elles, mais parce qu'elles donnent plus d'éclat à la béatitude. Ainsi elles appartiennent au perfectionnement de la béatitude et à son ornement, comme la félicité en ce monde est ornée par la noblesse et la beauté du corps et par d'autres avantages, sans lesquels elle peut cependant exister, comme on le voit (Eth. liv. 1, chap. 8). Tel est le rapport de l'auréole avec la béatitude céleste.

Objection N°2.

Le plus et le moins ne changent pas l'espèce. Or, ceux qui observent les conseils et les préceptes sont plus récompensés que ceux qui n'observent que les préceptes, et leur récompense paraît ne différer qu'en ce que l'une est plus grande que l'autre. Par conséquent puisque l'auréole désigne la récompense qui est due aux œuvres de perfection, il semble qu'elle n'exprime pas quelque chose de distinct de la couronne.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui observe les conseils et les préceptes mérite toujours plus que celui qui n'observe que les préceptes, suivant que la nature du mérite se considère d'après le genre même des œuvres ; mais il ne mérite pas toujours plus suivant que l'on apprécie le mérite d'après la charité qui en est la source, puisque quelquefois celui qui n'observe que les préceptes agit d'après une charité plus grande que celui qui observe les préceptes et les conseils. Mais comme le contraire arrive le plus souvent, parce que la preuve de l'amour est la production des œuvres, suivant la pensée de saint Grégoire (hom. 30 in Evang.), il s'ensuit qu'on ne doit pas donner le nom d'auréole à la récompense essentielle qui est plus grande, mais à ce qui surajoute à la récompense essentielle, sans s'occuper si elle est moindre ou si elle est égale à la récompense essentielle de celui qui n'a pas cette distinction.

Objection N°3.

La récompense répond au mérite. Or, la raison de tout mérite c'est la charité. Par conséquent puisque la couronne répond à la charité, il semble que dans le ciel il n'y aura pas de récompense distincte de celle-là.

Réponse à l'objection N°3 :

la charité est le premier principe du mérite, au lieu que notre action est en quelque sorte l'instrument par lequel nous méritons. Or, pour obtenir un effet, non seulement il faut la disposition requise dans le premier moteur, mais il faut encore une disposition droite dans l'instrument. C'est pourquoi il y a dans l'effet quelque chose de principal qui résulte du premier principe, et il y a quelque chose de

secondaire qui provient de l'instrument. Ainsi dans la récompense il y a quelque chose qui se rapporte à la charité, c'est la couronne ; et il y a quelque chose qui vient du genre de l'opération.

Objection N°4.

Tous les bienheureux sont élevés aux ordres des anges, comme le dit saint Grégoire (Hom. 34 in Evang.). Or, dans les anges, quoiqu'il y ait des choses qui soient données aux uns avec plus d'abondance, il n'y a rien là que quelques-uns possèdent exclusivement ; car tout est dans tous, non d'une manière égale à la vérité, parce que les uns possèdent d'une manière plus sublime que les autres ce qui est au pouvoir de tous, selon la pensée du même docteur (ibid. à med.). Les bienheureux n'auront donc pas d'autre récompense que la récompense commune de tous ; et par conséquent il semble donc que l'auréole ne soit pas une récompense distincte.

Réponse à l'objection N°4 :

Tous les anges ont mérité leur béatitude par le même genre d'acte, c'est-à-dire en se tournant vers Dieu ; et c'est pour cela qu'on ne trouve dans l'un aucune réponse particulière qu'un autre ne possède d'une certaine manière. Mais les hommes méritent la béatitude par divers genres d'actes, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité. — Cependant ce que l'un des hommes possède spirituellement devient en quelque sorte la possession de tous, dans le sens que la charité parfaite porte chacun à considérer comme son propre bien le bien d'un autre. Néanmoins cette joie qui résulte de ce qu'on participe aux jouissances des autres ne peut cependant pas être appelée une auréole, parce qu'on ne la reçoit pas en récompense d'une victoire que l'on a remportée, mais elle se rapporte plutôt à la victoire d'un autre. Ainsi la couronne est accordée aux vainqueurs et non à ceux qui applaudissent à leur victoire.

Objection N°5.

On doit une plus grande récompense à un mérite plus élevé. Si donc la couronne est due aux œuvres qui sont de précepte et l'auréole à celles qui sont de conseil, l'auréole sera plus parfaite que la couronne (aurea) et par conséquent on ne devrait pas l'exprimer par un diminutif (aureola). Il semble donc que l'auréole ne soit pas une récompense distincte de la couronne.

Réponse à l'objection N°5 :

L'excellence du mérite qui vient de la charité l'emporte sur celle qui vient du genre de l'acte ; comme la fin à laquelle se rapporte la charité l'emporte sur les moyens qui sont l'objet de ses actes. Par conséquent la récompense qui répond au mérite en raison de la charité, quelque faible, qu'elle soit, l'emporte que toute récompense qui répond à l'acte en raison de son genre. C'est pour cela que le mot auréole est un diminutif par rapport au mot aurea, couronne[1].

Mais au contraire. Sur ces paroles (Ex. 25, 25) : Vous ferez une autre couronne d'or, la glose dit (ord. Bedæ. liv. 1 De tabernac. chap. 6) : À cette couronne appartient le cantique nouveau que les vierges ne chantent que devant l'époux, d'où il semble que l'auréole est une couronne qui n'a pas été accordée à tous, mais à quelques-uns en particulier. Or, la couronne est accordée à tous les bienheureux ; l'auréole est donc autre chose que la couronne.

La couronne est due au combat qui a la victoire pour résultat, d'après ces paroles (2 Tim. 2, 5) : Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu. Par conséquent où il y a une raison spéciale de combat, il doit y avoir une couronne spéciale. Or, pour certaines œuvres il y a une

1 Ainsi d'après cet article on peut définir avec Sylvius l'auréole : Prœmium quoddam accidentale prœmio essentiali superaaditum ob excellentem victoriam. †

espèce spéciale de combat. Elles doivent donc avoir une couronne qui les distingue des autres et c'est ce qu'on appelle l'auréole.

L'Église militant descend de l'Église triomphante, comme on le voit (Apoc. 21, 2) : J'ai vu la cité sainte, etc. Or, dans l'Église militante on accorde des récompenses spéciales à ceux qui font des œuvres particulières, comme la couronne aux vainqueurs, et la branche de laurier à ceux qui courent. Il doit donc en être de même dans l'Église triomphante.

Conclusion.

Puisque l'auréole signifie une joie que l'on a des œuvres qui ont la nature d'une victoire plus éclatante, elle se distingue de la couronne ou de la joie dont on se réjouit par suite de son union avec Dieu.

Il faut répondre que la récompense essentielle de l'homme qui est sa béatitude consiste dans l'union parfaite de l'âme avec Dieu, selon qu'elle jouit parfaitement de lui comme d'une chose qu'elle voit et qu'elle aime parfaitement. Cette récompense se prend métaphoriquement pour la couronne[1], soit de la part du mérite qui s'acquiert en combattant ; car la vie de l'homme est un combat sur la terre (Job, 7, 1), soit de la part de la récompense qui fait participer l'homme à la divinité d'une certaine manière et par conséquent à la puissance royale, d'après ces paroles (Apoc. 5, 10) : Vous nous avez faits rois et prêtres pour notre Dieu, etc. Or, la couronne est le signe propre de la puissance royale, et pour la même raison la récompense accidentelle qui est ajoutée à la récompense essentielle à la nature d'une couronne. La couronne signifie aussi une perfection en raison de sa forme circulaire, de telle sorte qu'elle convient aussi par la même occasion à la perfection des bienheureux. Mais parce qu'on ne peut ajouter à une chose essentielle qu'une chose qui soit moindre qu'elle, cette récompense surajoutée reçoit pour ce motif le nom d'auréole. Or, on ajoute quelque chose de deux manières à cette récompense essentielle qu'on désigne sous le nom de couronne :

1. On y ajoute quelque chose d'après la condition de la nature de celui qui est récompensé. C'est ainsi que la gloire du corps s'adjoint à la béatitude de l'âme. C'est pour cela que la gloire du corps reçoit quelquefois le nom d'auréole. Ainsi sur ces paroles (Ex. chap. 25) : Vous ferez une autre couronne d'or, la glose dit (ord. Bedæ, loc. cit.) que l'auréole se superpose à la fin, puisqu'il est dit dans l'Écriture que sa gloire sera plus éclatante lorsque l'âme sera unie au corps.
2. On y ajoute quelque chose en raison de l'œuvre méritoire, qui tire son mérite de deux choses qui font aussi sa bonté :
   a) De la racine de la charité, parce qu'elle se rapporte à la fin dernière, et d'après cela la récompense essentielle lui est due, c'est-à-dire la jouissance de la fin qui est la couronne ;
   b) Du genre même de l'acte qui mérite certains éloges en raison des circonstances convenables qui l'ont accompagné, de l'habitude qui l'a produit et de sa fin la plus prochaine. À ce titre on lui doit une récompense accidentelle qu'on appelle l'auréole, et c'est cette auréole dont nous nous occupons actuellement. On doit donc dire que l'auréole désigne quelque chose qui se surajoute à la couronne, c'est-à-dire une certaine joie que l'on a des œuvres qu'on a faites et qui ont le caractère d'une victoire éclatante ; cette joie est autre que celle qu'on éprouve en raison de ce que l'on est uni à Dieu et qu'on appelle la couronne.

1 La couronne principale est appelée dans les Écritures une couronne d'or, corona aurea. Les théologiens la désignent seulement par son épithète aurea ; et ils donnent le nom d'auréole (aureola), qui est un diminutif d'aurea, à la petite couronne qui se surajoute à la couronne principale comme marque de distinction. †

Cependant il y en a qui disent que la récompense commune, qui est la couronne, reçoit elle-même le nom d'auréole, selon qu'elle est accordée aux vierges, ou aux martyrs, ou aux docteurs ; comme un dernier reçoit le nom de dette en raison de ce qu'il est dû à quelqu'un, quoique la dette et le denier soient absolument une seule et même chose. Et ils ajoutent que quand la récompense essentielle reçoit le nom d'auréole, il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle soit plus grande, mais elle est ainsi appelée parce qu'elle répond à un acte plus excellent, non selon l'intention du mérite, mais selon son mode ; de telle sorte que si l'on suppose que deux personnes jouissent de la vue de Dieu avec une égale clarté, dans l'une cette vision sera appelée une auréole, mais elle ne le sera pas dans l'autre, parce que dans le premier elle répondra à un mérite supérieur par rapport au mode de l'action qui l'a produit. Mais ce sentiment paraît être contraire à la pensée de la glose (sup. cit. Exod. chap. 25). Car si la couronne et l'auréole étaient une même chose, on ne dirait pas que l'auréole est au-dessus de la couronne. Et en outre puisque la récompense répond au mérite, il faut qu'à cette excellence de mérite qui résulte du mode de l'action il y ait une supériorité dans la récompense qui y réponde et c'est à cette supériorité que nous donnons le nom d'auréole. Il est donc nécessaire que l'auréole diffère de la couronne.

Article 2 : L'auréole diffère-t-elle du fruit ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'auréole ne diffère pas du fruit. Car des récompenses diverses ne sont pas dues au même mérite. Or, l'auréole et le centième fruit sont dus au même mérite, c'est-à-dire à celui de la virginité, comme on le voit[1]. L'auréole est donc la même chose que le fruit.

Réponse à l'objection N°1 :

Il ne répugne pas que des récompenses diverses répondent au même mérite selon les différentes choses qui existent en lui. Ainsi la couronne répond à la virginité, selon qu'elle est conservée à cause de Dieu par l'empire de la charité ; l'auréole, selon qu'elle est une œuvre de perfection qui a le caractère d'une victoire éclatante ; le fruit selon que par cette vertu l'homme s'élève à une certaine spiritualité, en s'éloignant de tout ce qui est charnel.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (De virg. chap. 45) que le centième fruit est dû aux martyrs et qu'il est dû aussi aux vierges. Le fruit est donc une récompense commune aux vierges et aux martyrs. Or, l'auréole leur est due aussi. L'auréole est donc la même chose que le fruit.

Réponse à l'objection N°2 :

Le fruit, selon l'acception propre dans laquelle nous le prenons maintenant, ne désigne pas une récompense commune au martyre et à la virginité, mais aux trois degrés de continence. Cette glose, qui dit que le centième fruit répond aux martyrs, prend le mot fruit dans un sens large selon qu'on exprime par là toute rémunération : de telle sorte que par le centième fruit on désigne la récompense qui est due à toutes les œuvres de perfection.

Objection N°3.

Dans la béatitude on ne trouve qu'une double récompense, la récompense essentielle et la récompense accidentelle qui est surajoutée à l'essentielle. Or, la récompense surajoutée à

1 in glos. ord. sup. illud : Aliquid quidem centesimus, Matth. Chap. 13. †

l'essentielle est appelée auréole, ce qui est manifeste d'après ce qui est dit (Ex. chap. 25) que l'auréole est superposée sur la couronne d'or. Le fruit n'étant pas la récompense essentielle, parce que dans ce cas il serait dû à tous les bienheureux, il s'ensuit qu'il est la même chose que l'auréole.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique l'auréole soit une récompense accidentelle surajoutée à la récompense essentielle ; cependant toute récompense accidentelle n'est pas une auréole, mais il n'y a que la récompense qui se rapporte aux œuvres de perfection par lesquelles l'homme ressemble le plus au Christ selon sa victoire parfaite. Il ne répugne donc pas qu'on donne une autre récompense accidentelle, qu'on appelle fruit, à celui qui renonce à la vie charnelle.

Mais au contraire. Toutes les choses qui ne se divisent pas de même ne sont pas non plus de même nature. Or, le fruit et l'auréole ne se divisent pas de même ; car l'auréole se divise en auréole des vierges, des martyrs, et des docteurs ; tandis qu'on distingue le fruit des personnes mariées, des veuves et des vierges. Le fruit et l'auréole ne sont donc pas une même chose.

Si le fruit et l'auréole étaient une même chose, celui qui aurait droit au fruit aurait droit aussi à l'auréole. Or, il est évident que cela est faux, parce que le fruit est dû à la viduité, tandis qu'il n'en est pas de même de l'auréole. Donc, etc.

Conclusion.

Puisque le fruit consiste ici dans la joie qu'on a au sujet de la disposition de celui qui opère, et l'auréole dans la joie de la perfection des œuvres, le fruit n'est pas la même chose que l'auréole.

Il faut répondre que les choses qui se disent métaphoriquement peuvent s'entendre diversement selon qu'on les adapte aux propriétés diverses de la chose à laquelle on emprunte la métaphore. Ainsi puisque dans l'ordre corporel le fruit se dit proprement des choses qui niassent de la terre, ce mot se prend spirituellement dans des acceptions différentes, selon les conditions diverses qui peuvent se rencontrer dans les fruits matériels. Car un fruit matériel a de la douceur par laquelle il ranime nos forces selon que nous en faisons usage. Il est aussi la dernière chose à laquelle l'opération de la nature parvienne. C'est aussi ce que l'on attend de l'agriculture après qu'on a semé, ou qu'on a fait d'autres choses semblables. Le fruit se prend donc spirituellement quelquefois pour ce qui ranime et pour ce qui est en quelque sorte la fin dernière. C'est dans ce sens que l'on dit que nous jouirons de Dieu parfaitement dans le ciel, tandis que nous n'en jouissons qu'imparfaitement ici-bas, et c'est de cette acception que vient la jouissance (fruitio) qui est une dot. Mais ce n'est pas ainsi que nous parlons maintenant des fruits. Quelquefois le fruit se prend spirituellement pour ce qui ranime seulement, sans être pour cela la fin dernière. C'est de cette façon qu'on donne aux vertus le nom de fruits, selon qu'elles fortifient l'âme par leur douceur et leur pureté, comme le dit saint Ambroise. L'Apôtre le prend dans cette acception quand il dit (Gal. 6, 22) : Les fruits de l'esprit sont la charité, la joie, etc. Ce n'est pas dans ce sens que nous envisageons ici les fruits, car nous en avons parlé[1]. Le fruit spirituel peut donc s'entendre d'une autre manière par analogie avec le fruit matériel, selon que ce fruit est un avantage que l'on attend du travail de l'agriculture. C'est de la sorte qu'on donne le nom de fruit à la récompense que l'homme obtient par suite du travail auquel il s'est livré en cette vie. De cette manière on appelle fruit tout récompense qu'on obtiendra à l'avenir par suite de ses travaux. C'est ainsi que l'Apôtre le prend quand (Rom. 6, 22) : Le fruit que vous retirerez, c'est votre sanctification, et la vie éternelle sera votre fin. Ce n'est pas non plus de ce fruit que nous nous occupons maintenant, mais c'est du fruit selon qu'il provient de la semence ; car c'est dans ce sens que le Seigneur parle du fruit (Matth. chap. 13) quand il le divise en trentième, soixantième et centième. Or, le fruit peut naître de la semence selon qu'elle a la force et

1 (Sent. 3, dist. 34, quest. 1, art. 1 et 1a 2æ, quest. 8, art. 1 ad 2) †

l'efficacité nécessaire pour convertir les sucs de la terre en sa nature, et le fruit est d'autant plus abondant que cette vertu est plus efficace et que la terre est mieux préparée. La semence spirituelle qui est semée en nous, c'est la parole de Dieu. Par conséquent les fruits de cette parole sont d'autant plus abondants qu'on renonce davantage aux plaisirs de la chair pour se livrer aux choses spirituelles. D'après cela le fruit de la parole de Dieu diffère de la couronne et de l'auréole ; parce que la couronne consiste dans la joie qu'on a de la perfection des œuvres, au lieu que le fruit consiste dans la joie qu'on a de la disposition de celui qui opère selon le degré de spiritualité dans lequel le fait avancer la semence de la parole de Dieu. Il y en a cependant qui distinguent entre l'auréole et le fruit, en disant que l'auréole est due à celui qui combat, d'après ces paroles (2 Tim. 2, 15) : Et il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu, au lieu que le fruit appartient à celui qui travaille, suivant cette parole du Sage (Sag. 3, 15) : Le fruit des bons travaux est glorieux. D'autres disent que la couronne se rapporte à la conversion vers Dieu, tandis que l'auréole et le fruit consistent dans les moyens qu'on emploie, mais de telle sorte que le fruit regarde plus principalement la volonté, et que l'auréole regarde plutôt le corps. Mais puisque dans le même individu il y a travail et combat et sous le même rapport, et que la récompense du corps dépend de celle de l'âme, d'après ces opinions il n'y aurait qu'une différence de raison entre le fruit, la couronne et l'auréole ; et cela ne peut pas être, puisqu'il y a des âmes auxquelles on assigne des fruits sans leur assigner d'auréole.

Article 3 : Le fruit n'est-il dû qu'à la vertu de continence ?

96

Objection N°1.

Il semble que le fruit ne soit pas dû uniquement à la vertu de continence. Car sur ces paroles (1 Cor. 15, 41) : Autre est l'éclat du soleil, etc. la glose dit (ord. Ambros.) que l'on compare à l'éclat du soleil la dignité de ceux qui ont le centième fruit, à l'éclat de la lune la dignité de ceux qui ont le soixantième, et aux étoiles ceux qui ont le trentième. Or, cette diversité de clarté, d'après la pensée de l'Apôtre, appartient à toute différence qui existe dans la béatitude. Les divers fruits ne doivent donc pas répondre uniquement à la vertu de continence.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette glose prend le mot de fruit dans un sens large, selon qu'on donne le fruit à toute rémunération.

Objection N°2.

Les fruits (fructus) se disent de la jouissance (fruitio). Or, la jouissance appartient à la récompense essentielle qui répond à toutes les vertus. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

La jouissance (fruitio) ne s'entend pas du fruit d'après la ressemblance sous laquelle nous l'envisageons maintenant, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.).

Objection N°3.

Le fruit est dû au travail (Sag. 3, 15) : Le fruit des bons travaux est glorieux. Or, il y a plus de travail dans la force que dans la tempérance ou la continence. Le fruit ne répond donc pas à la continence seule.

Réponse à l'objection N°3 :

Le fruit selon que nous en parlons maintenant ne répond pas au travail en raison de la fatigue, mais suivant que le travail fait fructifier les semences. Ainsi les moissons sont appelées des travaux, parce que c'est pour elles qu'on travaille ou parce que le travail est le moyen par lequel on les acquiert. Or, la ressemblance du fruit, selon qu'il naît de la semence, se rapporte à la continence plutôt qu'à la force ; parce que l'homme n'est pas soumis à la chair par la passion de la force, comme il l'est par les passions que la continence a pour objet.

Objection N°4.

Il est plus difficile de ne pas dépasser la mesure dans les aliments qui sont nécessaires à la vie que dans les plaisirs charnels sans lesquels on peut la conserver. Et ainsi la tempérance exige plus d'effort et de travail que la continence. Le fruit répond donc plutôt à la tempérance qu'à la continence.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique les délectations qu'on trouve dans la nourriture soient plus nécessaires que celles qui résident dans les plaisirs charnels elles ne sont cependant pas si violentes. Par conséquent elles ne soumettent pas aussi fortement l'âme à la chair.

Objection N°5.

Le fruit implique la réfection et la réfection consiste principalement dans la fin. Donc puisque les vertus théologales ont pour objet la fin, c'est-à-dire Dieu lui-même, il semble que le fruit doive surtout leur répondre.

Réponse à l'objection N°5 :

Le fruit ne se prend pas ici selon que le mot jouir se dit de la réfection finale ; mais d'une autre manière que nous avons déterminée (art. préc.). C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Mais c'est le contraire qu'on trouve dans la glose[1] qui assigne les fruits à la virginité, à la viduité et à la continence conjugale qui sont des parties de la continence.

Conclusion.

Puisque la vertu de continence délivre principalement l'homme de la soumission de la chair, ce qui fait que le fruit répond à la vertu, il s'ensuit que le fruit est dû à cette vertu plutôt qu'à une autre.

Il faut répondre que le fruit est une récompense qui est due à l'homme en raison de ce qu'il passe de la vie charnelle à la vie spirituelle. C'est pourquoi le fruit répond surtout à cette vertu qui délivre principalement l'homme de la soumission de la chair. Or, c'est ce que fait la continence ; parce que l'âme est soumise à la chair surtout par les délectations vénériennes ; au point que dans l'acte charnel, d'après saint Jérôme (Epist. ad Ageruch. aliquant à med.), l'esprit de prophétie ne touche pas le cœur des prophètes et qu'il n'est pas possible dans cette délectation de comprendre quelque chose, comme le dit Aristote (Eth. liv. 7, chap. 11). C'est pour cela que le fruit répond à la continence plutôt qu'à une autre vertu.

1 (ord. sup. illud : Aliud trigesimum, Matth. chap. 13) †

Article 4 : Les trois fruits sont-ils convenablement assignés aux trois parties de la continence ?

96

Objection N°1.

Il semble que les trois fruits ne soient pas convenablement assignés aux trois parties de la continence. Car saint Paul distingue douze fruits (Gal. chap. 5) : La charité, la joie, la paix, etc. Il semble donc qu'on ne doive pas en reconnaître seulement trois.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot fruit ne se pend pas en cet endroit de la même manière que nous le prenons ici.

Objection N°2.

Le fruit désigne une récompense spéciale. Or, la récompense qu'on assigne aux vierges, aux veuves et aux personnes mariées n'est pas spéciale, car tous ceux qui doivent être sauvés sont contenus sous l'un de ces trois chefs ; puisqu'on ne peut être sauvé si l'on manque de continence et que la continence est suffisamment embrassée par ces trois parties. C'est donc à tort qu'on assigne les trois fruits à ces trois sortes de continence.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'oblige à croire que le fruit est une récompense qui n'est pas commune à tous ceux qui doivent être sauvés. Car il n'y a pas que la récompense essentielle qui soit commune à tout le monde ; mais il y a une certaine récompense accidentelle, comme la joie que les élus éprouvent au sujet de ces œuvres sans lesquelles il n'y a pas de salut. — On peut cependant dire que les fruits ne conviennent pas à tous ceux qui doivent être sauvés, comme on le voit évidemment pour ceux qui se repentent à la fin et qui ont vécu dans l'incontinence ; car les fruits ne leur sont pas dus : ils ne méritent que la récompense essentielle.

Objection N°3.

Comme la viduité l'emporte sur la continence conjugale ; de même la virginité sur la viduité. Or soixante ne surpasse pas trente de la même manière que cent surpasse soixante, ni selon la proportion arithmétique, puisque soixante surpasse de trente de trente et cent surpasse soixante de quarante ; ni selon la proportion géométrique, puisque soixante est le double de trente, tandis que cent n'est pas le double de soixante, puisqu'il ne le contient qu'une fois et deux tiers. On a donc mal appliqué les fruits aux trois degrés de la continence.

Réponse à l'objection N°3 :

La distinction des fruits se considère plutôt d'après les espèces et les figures des nombres que d'après leurs quantités. Cependant on peut aussi donner une raison de l'excès de la quantité. Car celui qui est marié ne s'interdit que les femmes étrangères, tandis que la veuve ne jouit ni de son époux ni d'un autre, ce qui légitime le rapport du double, comme soixante est le double de trente ; cent est supérieur à soixante de quarante qui résulte de la multiplication de dix par le nombre quaternaire. Or, ce nombre est le premier nombre solide et cubique, et par conséquent cette addition convient à la virginité qui ajoute à la perfection de la viduité l'incorruptibilité perpétuelle.

Objection N°4.

Les choses que renferme l'Écriture sont perpétuelles (Luc, 21, 33) : Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. Mais ce que les hommes ont établi peut changer tous les jours. Ce n'est donc pas d'après ce que les hommes ont établi qu'on doit rendre compte de ce que l'Écriture sainte renferme. Par conséquent il semble que la raison que donne Bède de ces faits ne soit pas convenable quand il dit[1] que le trentième fruit est dû à ceux qui sont mariés, parce que dans les signes qui se trouvent sur la table de numération, trente est représenté par le contact du pouce et de l'index à leur extrémité, de manière qu'ils se tiennent pour ainsi dire embrassés ; et le nombre trente signifie ainsi les baisers des époux ; le nombre soixante est représenté par le contact de l'index sur le milieu de l'articulation du pouce ; et par là même que l'index est étendu sur le pouce et qu'il l'abaisse, il indique cette oppression que les veuves éprouvent dans le monde. Mais lorsqu'en comptant nous sommes parvenus à la centaine nous passons de gauche à droite. C'est pour cela que par le nombre cent on désigne la virginité qui participe à 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.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique cette représentation des nombres soit d'institution humaine, cependant elle est fondée d'une certaine manière sur la nature des choses, en ce que les nombres sont désignés successivement selon l'ordre des articulations et du tact.

Conclusion.

Les trois fruits sont convenablement assignés aux trois parties de la continence ; car le trentième est dû à la continence conjugale ; le soixantième à la continence des veuves et le centième à la continence virginale.

Il faut répondre que par la continence à laquelle le fruit répond l'homme est amené à une certaine spiritualité, en renonçant à la vie charnelle. C'est pourquoi selon les divers modes de spiritualité que la continence produit on distingue divers fruits. Or, il y a une spiritualité nécessaire et une spiritualité surabondante. La spiritualité nécessaire consiste en ce que la droiture de l'esprit ne soit pas altérée par la délectation de la chair, ce qui arrive quand quelqu'un use des délectations charnelles conformément à la droite raison. Telle est la spiritualité des personnes mariées. La spiritualité surabondante est celle par laquelle l'homme renonce absolument aux délectations de la chair qui étouffent l'esprit. Ceci a lieu de deux manières : ou par rapport à tous les temps, au passé, au présent et au futur, et c'est la spiritualité des vierges ; ou par rapport à un temps, et c'est la spiritualité des veuves. Le trentième fruit est donc donné à ceux qui observent la continence conjugale, le soixantième à ceux que gardent de la viduité, et le centième aux vierges pour la raison que Bède donne plus haut, quoiqu'on puisse en donner une autre raison d'après la nature elle-même des nombres. Car le nombre de trente vient du nombre ternaire multiplié par dix, et le nombre ternaire est le nombre de toutes choses, comme le dit Aristote (De cælo et mundo, liv. 1, text. 2), et il a en lui-même une perfection commune à tout, c'est-à-dire qu'il a celle du principe, du milieu et de la fin. Il est donc convenable que ce nombre soit assigné aux époux, dans lesquels, à l'observation du Décalogue qui est signifié par le nombre dix, il ne s'ajoute pas d'autre perfection que la perfection commune sans laquelle on ne peut être sauvé. Mais le nombre six qui, multiplié par dix, donne soixante, tire sa perfection de ses parties, puisqu'il se compose de toutes ses parties additionnées ensemble[2]. C'est pour cela qu'il répond convenablement à la viduité dans laquelle il y a une abstraction parfaite des délectations de la chair, quant à toutes les circonstances qui sont comme les parties de l'acte vertueux, puisqu'aucune personne veuve n'use des délectations charnelles, qu'elle

1 (æquival. liv. 3 in Luc. chap. 29, et Hieron. liv. 1 Cont. Jovin. chap. 1) †

2 Ses parties sont 3, 2 et 1, qui, additionnées ensemble, donnent en effet six. †

n’en use en aucun lieu, et ainsi des autres circonstances ; ce qui n’existait pas dans la continence conjugale. Le nombre cent répond convenablement à la virginité, parce que dix qui, multiplié par lui-même, donne le nombre cent, est la limite des nombres. De même la virginité est aux confins de la spiritualité parce qu’on ne peut rien y ajouter de plus. En effet, le nombre cent, selon qu’il est un nombre carré, tire sa perfection de sa figure ; car une figure carrée est parfaite selon qu’elle est égale de toute part, puisqu’elle a tous ses côtés égaux. Il convient donc à la virginité dans laquelle l’incorruptibilité se trouve également dans tous les temps.

Article 5 : L’auréole est-elle due en raison de la virginité ?

96

Objection N°1.

Il semble que l’auréole ne soit pas due en raison de la virginité. Car quand l’œuvre présente une difficulté plus grande on lui doit une plus grande récompense. Or, les veuves éprouvent plus de difficulté à s’abstenir des délectations charnelles que les vierges. Car saint Jérôme dit (implic. Epist. ad Ageruch.) : que la récompense est d’autant plus grande qu’il y a plus de difficulté pour quelques-unes à s’abstenir des plaisirs de la volupté, et il s’exprime ainsi à la louange des veuves. Aristote dit aussi (Anim. liv. 7, chap. 1) que les jeunes filles corrompues désirent plus vivement l’œuvre de la chair à cause du souvenir de la jouissance qu’elles y ont trouvée. L’auréole qui est le plus grand prix est donc due aux veuves plutôt qu’aux vierges.

Réponse à l’objection N°1 :

Relativement à la continence les vierges supportent un plus grand combat sous un rapport et les veuves sous un autre, toutes choses égales d’ailleurs. Car les vierges sont enflammées par la concupiscence et par le désir de faire l’épreuve de ces jouissances, et ce désir est une sorte de curiosité qui porte l’homme à voir plus volontiers ce qu’il n’a jamais vu. Quelquefois leur concupiscence s’accroît parce qu’elles supposent dans les joies des sens plus de plaisir qu’il n’y en a réellement et qu’elles ne font d’ailleurs pas la part des inconvénients qui s’adjoignent à cette délectation. Sous ce rapport les veuves ont à soutenir un combat moins violent, mais elles ont plus à souffrir du souvenir de cette jouissance. L’une de ces choses l’emporte sur l’autre dans les différents individus selon leurs conditions et leurs dispositions diverses, parce que les uns sont plus particulièrement mus par une chose et les autres par une autre. Mais quoi qu’il en soit de la violence du combat, ce qu’il y a de certain, c’est que la victoire des vierges est plus parfaite que celle des veuves. Car le genre de victoire le plus parfait et le plus beau c’est de ne jamais avoir été vaincu par l’ennemi. Or, la couronne n’est pas due au combat mais à la victoire remportée dans le combat.

Objection N°2.

Si l’auréole était due à la virginité, là où la virginité serait la plus parfaite on trouverait la plus brillante auréole. Or, c’est dans la B. Vierge que la virginité est la plus parfaite, et c’est pour cela qu’elle est appelée la Vierge des vierges. Cependant l’auréole ne lui est pas due, parce qu’elle n’a soutenu aucun combat dans sa continence, puisqu’elle n’a pas été souillée par la corruption de la concupiscence. L’auréole ne lui est donc pas due.

Réponse à l’objection N°2 :

A cet égard il y a deux sortes d’opinion. Car il y en a qui disent que la B. Vierge n’a pas d’auréole en récompense de sa virginité, si l’auréole est prise dans son sens propre, selon qu’elle se rapporte au combat ; mais qu’elle a quelque chose de plus grand que l’auréole à cause de la perfection de la résolution qu’elle a prise de garder la virginité. D’autres disent qu’elle a l’auréole dans son sens

propre et qu'elle possède la plus brillante : car, quoiqu'elle n'ait pas senti le combat, cependant il y a eu en elle un combat de la chair ; mais par suite de la puissance de la vertu, sa chair a été si parfaitement soumise qu'elle n'a pas ressenti le combat. Mais ceci ne paraît pas convenable car puisque l'on croit que la bienheureuse Vierge a été absolument exempte de l'inclination de la concupiscence à cause de sa sanctification parfaite, il n'est pas mieux de supposer qu'il y a eu en elle un combat de la chair, puisque ce combat ne vient que du penchant de la concupiscence, et que la tentation qui vient de la chair ne peut exister sans le péché, comme on le voit par la glose (Pet. Lomb. et Aug. De civ. Dei, liv. 19, chap. 4) sur ces paroles (2 Cor. 12, 7) : Il m'a été donné un aiguillon dans ma chair, etc. On doit donc dire qu'elle a proprement l'auréole afin que par là elle ressemble aux autres membres de l'Église dans lesquels se trouve la virginité, et quoiqu'elle n'ait pas eu à combattre la tentation qui vient de la chair, elle a cependant eu à combattre la tentation qui vient de l'ennemi[1] qui n'a pas craint d'attaquer le Christ lui-même, comme on le voit (Matth. chap. 4).

Objection N°3.

On ne doit pas une récompense supérieure à ce qui n'est pas louable en tout temps. Or, il n'aurait pas été louable de garder la virginité dans l'état d'innocence ; puisqu'alors il avait été dit : Croissez et multipliez, et remplissez la terre. Cela n'aurait pas été convenable non plus sous la loi, puisque les femmes stériles étaient maudites. L'auréole n'est donc pas due à la virginité.

Réponse à l'objection N°3 :

L'auréole n'est due à la virginité qu'autant qu'elle ajoute une certaine excellence aux autres degrés de continence. Si Adam n'eût pas péché, la virginité n'aurait eu aucune perfection de plus que la continence conjugale ; parce qu'alors le mariage aurait été honorable, le lit nuptial sans tache, et les souillures de la concupiscence n'auraient pas été connues. La virginité n'aurait donc pas alors été conservée et elle n'aurait pas mérité l'auréole. Mais la condition de la nature humaine ayant changé, la virginité a une beauté spéciale et c'est pour cela qu'on lui accorde une récompense particulière. Sous la loi de Moïse, quand le culte de Dieu devait être propagé par l'acte charnel, il n'était pas absolument louable de s'abstenir de l'œuvre de la chair. Par conséquent une récompense spéciale n'aurait pas été accordée à ce dessein, s'il n'avait été inspiré de Dieu[2], comme on le croit de Jérémie et D'Élie dont il n'est pas dit qu'ils furent mariés.

Objection N°4.

La même récompense n'est pas due à la virginité conservée et à la virginité perdue. Or, quelquefois l'auréole est due pour la virginité perdue ; par exemple dans le cas où une fille serait prostituée par un tyran malgré elle, parce qu'elle confesse le Christ. L'auréole n'est donc pas due à la virginité.

Réponse à l'objection N°4 :

Si une personne a été opprimée par violence, elle ne perd pas pour cela l'auréole, pourvu qu'elle conserve inviolablement le dessein de garder perpétuellement la virginité, et qu'elle ne consente d'aucune manière à cet acte. Elle ne perd pas non plus par là la virginité : et je parle ainsi soit qu'elle ait été corrompue violemment pour la foi, soit qu'elle l'ait été pour toute autre cause. Mais si elle supporte cela pour la foi, ce sera pour elle un mérite et ce sera un genre de martyre. C'est ce qui fit dire à sainte Lucie : Si vous me faites violence malgré moi, ma chasteté me méritera une double couronne ; non qu'elle ait deux auréoles de virginité, mais parce qu'elle recevra une double récompense, l'une pour sa virginité qu'elle a conservée et l'autre pour l'injure qu'elle a soufferte.

1 C'est-à-dire le démon. †

2 On croit généralement que cette réserve n'est applicable qu'à la loi de nature où il y avait nécessité de travailler à la multiplication du genre humain, mais que sous la loi de Moïse, cette nécessité n'était plus aussi pressante et que l'auréole était accordée à ceux qui gardaient la virginité. †

En supposant même que la fille qui a été ainsi opprimée devienne mère, elle ne perd pas pour cela le mérite de sa virginité. Elle n'égalera cependant pas la mère du Christ qui a eu tout à la fois l'intégrité de la chair et l'intégrité de l'esprit.

Objection N°5.

On ne doit pas une récompense supérieure à ce qui existe en nous naturellement. Or, la virginité existe naturellement dans tout homme bon et mauvais. L'auréole ne lui est donc pas due.

Réponse à l'objection N°5 :

La virginité se produit en nous naturellement quant à ce qu'il y a de matériel en elle ; au lieu que le dessein de conserver une incorruptibilité perpétuelle, d'où la virginité tire son mérite, n'est pas inné, mais il provient du don de la grâce.

Objection N°6.

Ce que la viduité est au soixantième fruit, la virginité l'est au centième et à l'auréole. Or, le soixantième fruit n'est pas dû à toute veuve, mais seulement à celle qui a voué sa viduité, comme quelques-uns le disent. Il semble donc que l'auréole ne soit pas due à toute vierge, mais seulement à celle qui a observé la virginité d'après un vœu.

Réponse à l'objection N°6 :

Le soixantième fruit n'est pas dû à toute veuve, mais seulement à celle qui forme le dessein de conserver sa viduité, quoiqu'elle ne fasse pas de vœu, comme nous l'avons dit également à l'égard de la virginité (dans le corps de l'article et ad 4).

Objection N°7.

La récompense ne répond pas à la nécessité, puisque tout mérite consiste dans la volonté. Or, il y en a qui sont vierges par nécessité, comme ceux qui sont naturellement impuissants et eunuques. L'auréole n'est donc pas toujours due à la virginité.

Réponse à l'objection N°7 :

Si les impuissants et les eunuques ont la volonté de conserver perpétuellement leur pureté, même s'ils étaient capables d'avoir des rapports sexuels, on doit les considérer comme des vierges et ils méritent l'auréole, car ils font de nécessité vertu. Mais s'ils avaient la volonté d'épouser une femme ils le pourraient, dans le cas où ils ne mériteraient pas l'auréole. C'est ce qui fait dire à saint Augustin dans son livre sur la virginité (chap. 24, circ. princ.) qu'il suffit à ceux qui sont impuissants comme les eunuques, quand ils deviennent chrétiens et qu'ils observent les préceptes de Dieu, d'avoir la volonté de se marier, s'ils le pouvaient pour être placés au même rang que les fidèles qui sont mariés.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Ex. 25, 25) : Vous appliquerez… une autre couronne d'or, la glose dit (ord. Bedæ, liv. 1 De tabernac. chap. 6) : C'est à cette couronne qu'appartient le cantique nouveau que les vierges chantent devant l'Agneau, c'est-à-dire celles qui suivent l'Agneau partout où il va. La récompense qui est due à la virginité reçoit le nom d'auréole.

Le prophète dit (Is. 56, 4) : Voici ce que dit le Seigneur aux eunuques, et il ajoute : Je leur donnerai un nom qui vaudra mieux que des fils et des filles, ce qui désigne d'après la glose (interl. Aug. liv. De virg. chap. 25 ad fin.) une gloire propre et éminente. Or, par les eunuques qui se sont rendus tels pour le royaume des cieux (Matth. 19, 12), on désigne les vierges. Il s'ensuit donc qu'une récompense supérieure est due à la virginité, et c'est ce qu'on appelle l'auréole.

Conclusion.

Puisque par la virginité on remporte une victoire singulière contre la chair, l'auréole est due à juste titre aux vierges qui ont formé le dessein de conserver perpétuellement la virginité.

Il faut répondre que là om il y a un motif de triomphe éclatant, il doit y avoir une couronne spéciale. Ainsi puisque par la virginité on remporte une victoire singulière sur la chair contre laquelle on combat continuellement, d'après ces paroles de l'Apôtre (Gal. 5, 17) : L'esprit est en lutte contre la chair, etc. cette vertu mérite une couronne spéciale qu'on appelle l'auréole. C'est ce que tout le monde admet généralement, mais quand il s'agit de déterminer à quelle virginité l'auréole est due, on n'est pas tous également d'accord. Car il y en a qui disent que l'auréole est due à l'acte. Par conséquent, celle qui conserve la virginité en acte aura l'auréole, si elle est du nombre des élus. Mais cela ne paraît pas être convenable. Car, d'après cela, celles qui ont la volonté de se marier et qui cependant meurent auparavant, auraient l'auréole. — De là, d'autres disent que l'auréole est due à l'état et non à l'acte, de telle sorte que l'auréole ne serait méritée que par les vierges qui se sont mises par vœu dans l'état de garder une virginité perpétuelle. Mais cela ne paraît pas encore convenable, parce que celui qui ne fait pas de vœu peut avoir aussi bien la volonté de garder sa virginité que celui qui a fait un vœu. — C'est pourquoi on peut dire autrement que le mérite est dû à tout acte de vertu commandé par la charité. Ainsi la virginité appartient au genre de la vertu suivant que l'incorruptibilité perpétuelle de l'âme et du corps est l'objet de l'élection, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (4, dist. 33, quest. 3, art. 1 et 2). C'est pour cela que l'auréole n'est due proprement qu'aux vierges qui ont eu le dessein de conserver perpétuellement la virginité, soit qu'elles aient affermi ce dessein par un vœu, soit qu'elles ne l'aient pas fait : et je parle ainsi selon que l'auréole se prend dans son sens propre, comme une récompense accordée au mérite ; quoique ce dessein ait été interrompu quelquefois, pourvu qu'il existe à la fin de la vie et que l'intégrité de la chair subsiste. Car la virginité de l'âme peut se réparer, quoiqu'il n'en soit pas de même de la virginité de la chair. Mais si nous prenons l'auréole dans un sens large pour toute joie qu'on aura dans le ciel indépendamment de la récompense essentielle l'auréole répondra aussi de la sorte à ceux dont la chair est restée intacte, quoiqu'ils n'aient pas eu le dessein de conserver perpétuellement la virginité. Car il n'est pas douteux qu'ils se réjouiront de l'incorruptibilité du corps, comme les innocents se réjouiront aussi d'avoir été exempts de péché ; quoiqu'ils n'aient pas eu la faculté de pécher, comme cela est évident pour les enfants baptisés. Mais ce n'est pas l'acception propre de l'auréole, c'est une acception très commune.

Article 6 : L'auréole est-elle due aux martyrs ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'auréole ne soit pas due aux martyrs. Car l'auréole est une récompense qui est accordée aux œuvres de surérogation. C'est ce qui fait dire à Bède (hab. in glos. ord.) sur ces paroles[1], qu'on peut l'entendre avec raison de la récompense de ceux qui s'élèvent au-dessus des préceptes généraux par le choix spontané d'une vie plus parfaite. Or, quelquefois c'est une nécessité et non une œuvre de surérogation que de mourir pour la confession de la foi, comme on le voit d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom. 10, 10) : On croit de cœur pour être justifié et on confesse de bouche pour être sauvé. L'auréole n'est donc pas toujours due aux martyrs.

Réponse à l'objection N°1 :

1 (Ex. chap. 25 : Vous appliquerez… une autre couronne d'or, etc.) †

Mourir pour le Christ est en soi une œuvre de surérogation. Car tout le monde n'est pas tenu de confesser sa foi devant un persécuteur. Mais cela est de nécessité de salut dans un cas, par exemple, quand on est arrêté par le persécuteur et interrogé sur sa foi de manière qu'on soit obligé de la confesser. Cependant il ne résulte pas de là qu'on ne mérite pas l'auréole. Car l'auréole n'est pas due à une œuvre de surérogation, comme telle, mais en raison de ce qu'elle a une certaine perfection. Cette perfection subsistant, quoique l'œuvre ne soit pas de surérogation, elle mérite donc l'auréole.

Objection N°2.

D'après saint Grégoire[1] les services sont d'autant plus agréables qu'ils sont plus libres. Or, le martyre est ce qu'il y a de moins libre, puisque c'est une peine infligée violemment par un autre. L'auréole qui répond à un mérite supérieur ne lui est donc pas due.

Réponse à l'objection N°2 :

La récompense n'est pas due au martyre en raison de ce qu'il est infligé par une cause extérieure, mais en raison de ce qu'il est souffert volontairement ; parce que nous ne méritons que par les choses qui sont en nous, et plus ce qu'on supporte volontairement est difficile et naturellement contraire à la volonté, plus la volonté de celui qui le souffre pour le Christ se montre profondément attachée à lui, et c'est pour cela qu'elle mérite une récompense plus excellente.

Objection N°3.

Le martyre consiste non seulement à souffrir extérieurement la mort, mais il consiste encore dans la volonté intérieure. D'où saint Bernard (in serm. SS. Innocent.) distingue trois genres de martyres, celui qui existe de volonté et non de fait, comme celui de saint Jean ; celui qui existe de fait et de volonté, comme celui de saint Étienne et celui qui existe de fait et non de volonté, comme celui des Innocents. Si donc l'auréole était due au martyre, elle serait due plutôt au martyre de volonté qu'au martyre extérieur, puisque le mérite provient de la volonté. Ce n'est cependant pas ce qu'on suppose. Donc l'auréole n'est pas due au martyre.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a des actes qui offrent par eux-mêmes un certain degré de délectation ou de difficulté. Dans ce cas l'acte ajoute à la nature du mérite ou du démérite, en raison de ce qu'il faut que dans l'acte la volonté soit modifiée par son influence et qu'elle ne reste pas à l'état où elle était auparavant. C'est pourquoi, toutes choses égales d'ailleurs, celui qui se livre à la luxure en acte pèche plus que celui qui ne fait qu'y consentir, parce que la volonté s'accroît dans l'acte même. Pareillement puisque l'acte même du martyre offre la plus grande difficulté, le désir du martyre ne s'élève pas jusqu'au mérite qui est dû à l'acte en raison de la difficulté ; quoique la volonté puisse d'ailleurs parvenir à une récompense plus haute, si l'on considère la racine du mérite, parce qu'on peut désirer le martyre avec une plus grande charité qu'un autre ne le supporte. Ainsi celui qui est martyr de vœu peur mériter par son désir une récompense essentielle, égale ou plus grande, que celle qui est due au martyre. Mais l'auréole est due à la difficulté qui existe dans le combat lui-même du martyre, et c'est pour cela qu'elle n'est pas due à ceux qui ne sont martyrs que de vœu.

Objection N°4.

L'affliction du corps est moindre que l'affliction de l'âme qui est produite par les douleurs intérieures et les souffrances de l'esprit. Or, l'affliction intérieure est un martyre : d'où saint Jérôme dit dans un sermon sur l'Assomption (alius auctor, Epist. ad Paul. et Eustoch. int. med. et fin.) : Je dirai avec raison que la

1 (æquival. liv. 9 Moral. chap. 2 ad fin. et Aug. liv. 1 De adult conjug. chap. 14) †

mère de Dieu fut vierge et martyre, quoiqu'elle ait terminé en paix sa carrière. C'est pour cela qu'il est dit : Votre âme a été percée par un glaive, qui fut la douleur qu'elle ressentit de la mort de son Fils. Puisque l'auréole ne répond pas à la douleur extérieure, elle ne doit donc pas répondre non plus à la douleur extérieure.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme les délectations du tact qui sont l'objet de la tempérance tiennent le premier rang parmi toutes les délectations intérieures et extérieures ; de même les douleurs du tact l'emportent sur toutes les autres douleurs. C'est pourquoi l'auréole est due à la difficulté qu'il y a à supporter les douleurs du tact, comme les coups et les autres souffrances semblables, tandis qu'elle n'est pas due à la difficulté qu'il y a à triompher des douleurs intérieures. À l'égard de ces dernières on ne dit pas que l'on est martyr, à proprement parler, sinon par analogie, et c'est ainsi que parle saint Jérôme.

Objection N°5.

La pénitence elle-même est un martyre. D'où saint Grégoire dit (Hom. 3 in Evang. in fin.) : Quoique l'occasion de la persécution manque, notre paix a cependant aussi son martyre. Car quoique nous placions plus nos têtes sous le tranchant du fer, cependant nous immolons dans notre âme nos désirs charnels au moyen du glaive spirituel. Or, l'auréole n'est pas due à la pénitence qui consiste dans les œuvres intérieures. Elle n'est donc pas due non plus à tout martyre extérieur.

Réponse à l'objection N°5 :

L'affliction de la pénitence n'est pas le martyre à proprement parler, parce qu'elle ne consiste pas dans des choses qui ont pour but de causer la mort, puisqu'elle n'a pour objet que de dompter la chair. Si on dépasse cette limite, cette affliction devient coupable. Cependant on lui donne le nom de martyre par analogie ; à la vérité elle surpasse la peine du martyre quant à la durée, mais elle est au-dessous quant à l'intensité.

Objection N°6.

L'auréole n'est pas due à une œuvre illicite. Or, il est défendu d'attenter à ses jours, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 17 et 20). Cependant il y a des martyrs que l'Église honore et qui se sont suicidés, pour éviter la rage des tyrans, comme le rapporte Eusèbe (Hist. eccles. liv. 8, chap. 24) de quelques femmes à Antioche. L'auréole n'est donc pas toujours due aux martyrs.

Réponse à l'objection N°6 :

D'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 17, 20 et 26) il n'est permis à personne d'attenter à ses jours pour quelque cause que ce soit ; à moins qu'il n'y soit porté par une inspiration divine pour donner un exemple de sa force et faire voir qu'il méprise la mort. Quant à ceux qu'on objecte, on voit qu'ils se sont donné la mort d'après l'inspiration de Dieu et c'est pour ce motif que l'Église célèbre leur martyre (Conf. 2a 2æ, quest. 64, art. 5).

Objection N°7.

Il arrive quelquefois que l'on est blessé pour la foi et qu'on survit encore un certain temps à ses blessures. Or, il est certain que l'on est martyr ; cependant il ne semble pas qu'on ait mérité l'auréole, parce qu'on n'a pas combattu jusqu'à la mort. L'auréole n'est donc pas toujours due au martyre.

Réponse à l'objection N°7 :

Si on reçoit une blessure mortelle pour la foi et qu'on lui survive, il n'est pas douteux qu'on ne mérite l'auréole ; comme on le voit au sujet de sainte Cécile qui vécut encore trois jours, et à l'égard

d'une foule de martyrs qui sont morts dans leur prison. Mais quand même on n'aurait pas reçu une blessure mortelle, si cependant on vient à en mourir, on croit que l'on mérite l'auréole malgré l'opinion de ceux qui disent qu'on ne la mérite pas, si on meurt par défaut de soin ou par sa propre négligence. Car cette négligence ne l'aurait pas fait mourir sans la blessure qu'il a reçue préalablement pour la foi. Par conséquent la blessure qu'il a reçue pour la foi a été l'occasion première de sa mort, et c'est pour cela qu'il ne semble pas qu'il doive perdre l'auréole, à moins que sa négligence ne soit telle qu'elle entraîne le péché mortel qui le priverait alors de la couronne et de l'auréole. Mais s'il ne meurt pas d'une blessure mortelle qu'il a reçue par l'effet d'un hasard, ou s'il a reçu des blessures qui ne sont pas mortelles et qu'il vienne à mourir en prison, il mérite encore l'auréole. C'est pour cela que l'Église honore des martyrs qui sont morts dans leur prison longtemps après les blessures qu'ils avaient reçues, comme on le voit au sujet du pape Marcel. Ainsi quelle que soit la souffrance qu'on endure à cause du Christ jusqu'à la mort, que le trépas en résulte ou non, on devient martyr et on mérite l'auréole. Mais si le supplice ne va pas jusqu'à la mort on ne sera pas pour cela appelé martyr, comme on le voit pour saint Sylvestre, que l'Église n'honore pas comme martyr, parce qu'il a fini en paix ses jours, quoiqu'il ait auparavant enduré des souffrances.

Objection N°8.

Il y en a qui sont plus affligés de la perte de leurs biens temporels que des souffrances qu'ils endurent dans leur propre corps ; ce qui est évident puisqu'ils supportent une foule de peines pour gagner de l'argent. Si donc on leur ravit leurs biens temporels à cause du Christ, il semble qu'ils soient des martyrs, et cependant l'auréole, à ce qu'il semble, ne leur est pas due. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°8 :

Comme la tempérance n'a pas pour objet les délectations que l'on trouve dans l'argent, les honneurs et les autres choses semblables, mais seulement les délectations du tact qui sont les plus vives ; de même la force a pour objet les périls de mort comme étant les plus graves, suivant la remarque d'Aristote (Eth. liv. 3, chap. 6). C'est pourquoi l'auréole n'est due qu'à cette espèce d'injure qui frappe le corps et qui est de nature à produire la mort. Ainsi, soit qu'on perde pour le Christ ses biens temporels, soit qu'on sacrifie pour cela sa réputation ou toutes les autres choses de cette nature, on ne devient pas pour ce motif proprement martyr, et on ne mérite pas l'auréole. — On ne peut pas non plus convenablement aimer les choses extérieures plus que son propre corps[1] ; la douleur que l'on a de perdre ses biens corporels ne peut donc pas égaler la douleur qu'on éprouve quand on est mis à mort.

Objection N°9.

Il n'y a que celui qui meurt pour la foi, qui paraisse être un martyr. D'où saint Isidore dit (Etym. liv. 7, chap. 2) : Martyr en grec signifie témoin en latin, parce qu'ils ont enduré leurs souffrances pour rendre témoignage au Christ et qu'ils ont combattu pour la vérité jusqu'à la mort. Or, il y a d'autres vertus qui l'emportent sur la foi, comme la justice, la charité et les autres vertus qui ne peuvent exister sans la grâce. Cependant l'auréole ne leur est pas due. Il semble donc qu'elle ne soit pas due non plus au martyre.

Réponse à l'objection N°9 :

La confession de la foi n'est pas la seule cause suffisante pour qu'on soit martyr, mais encore toute autre vertu infuse qui a le Christ pour fin. Car on rend témoignage au Christ par tout acte de vertu quelconque, selon que les œuvres que le Christ perfectionne en nous sont des témoignages de sa

1 Et l'amour déréglé ne peut d'ailleurs contribuer à faire mériter l'auréole. †

bonté. C'est ainsi qu'il y a des vierges qui ont été mises à mort parce qu'elles voulaient conserver leur virginité, comme saint Agnès et d'autres vierges dont l'Église célèbre le martyre[1].

Objection N°10.

Comme la vérité de la foi vient de Dieu, de même aussi toute autre vérité, comme le dit saint Ambroise[2], parce que tout ce qui est vrai vient de l'Esprit-Saint peu importe qui le profère. Si donc l'auréole est due à celui qui affronte la mort pour la vérité de la foi, pour la même raison elle est due à tous ceux qui donneront leur vie pour toute autre vérité ; ce qui ne paraît pas exact.

Réponse à l'objection N°10 :

La vérité de la foi a le Christ pour fin et pour objet ; et c'est pour cela que la confession de cette vérité, si on y ajoute la peine, mérite l'auréole non seulement de la part de la fin, mais encore de la part de la matière. La confession de toute autre vérité n'est pas une cause suffisante de la part de la matière pour produire le martyre, elle n'en est une que du côté de la fin, comme si on voulait mourir pour le Christ plutôt que de pécher contre lui en disant un mensonge.

Objection N°11.

Le bien général vaut mieux que le bien particulier. Or, si on meurt dans une guerre juste pour la défense de l'État, on ne mérite pas l'auréole. On ne la mérite donc pas non plus, si on meurt pour la conservation de la foi en soi-même.

Réponse à l'objection N°11 :

Le bien incréé surpasse tout bien créé. Ainsi toute fin créée, soit qu'il s'agisse du bien général, soit qu'il s'agisse du bien privé, ne peut donner à un acte autant de bonté que la fin incréée, comme quand on fait quelque chose à cause de Dieu. C'est pourquoi quand on meurt pour un bien général qui ne se rapporte pas au Christ, on ne mérite pas l'auréole ; mais si ce bien se rapporte au Christ, il méritera l'auréole et on sera martyr ; comme si l'on défend l'État contre les attaques d'ennemis qui veulent corrompre la foi du Christ, et qu'on vienne à mourir dans cette guerre.

Objection N°12.

Tout mérite vient du libre arbitre. Or, il y a des martyrs qu'on honore dans l'Église et qui n'ont pas eu l'usage du libre arbitre. Ils n'ont donc pas mérité l'auréole, et par conséquent elle n'est pas due à tous les martyrs.

Réponse à l'objection N°12 :

Il y en a qui disent que pour les innocents mis à mort pour le Christ la puissance divine a hâté l'usage de raison, comme saint Jean-Baptiste, quand il était encore dans le sein de sa mère ; d'après ce sentiment ils furent véritablement martyrs en acte et par la volonté, et ils ont l'auréole. Mais d'autres disent qu'ils ne furent martyrs qu'en acte et non en volonté ; ce qui paraît être le sentiment de saint Bernard, qui distingue trois genres de martyre, comme nous l'avons dit (in arg. 3). Ainsi, comme les innocents ne sont pas parvenus à l'essence parfaite du martyre, et qu'ils ont été martyrs sous un rapport par là même qu'ils ont souffert pour le Christ, de même ils ont aussi l'auréole, non d'une manière parfaite, mais d'après une certaine participation, dans le sens qu'ils se réjouissent d'avoir été mis à mort pour le Christ, comme nous avons dit (art. préc.) des enfants baptisés qu'ils se réjouiront de leur innocence et de l'intégrité de leur corps[3].

---

1 Voyez à l'égard de cette réponse (2a 2æ, quest. 124, art. 5). †

2 (alius auctor, sup. illud 1 Cor. chap. 12 : Nemo potest dicere, etc.) †

3 Sur les saints Innocents, voyez ce qui a été dit (2a 2æ, quest. 124, art. 1, Réponse N°1). †

Mais au contraire. Saint Augustin dit (De sanct. virgin. chap. 46 in fin.) : Personne, à mon avis, n'a osé mettre la virginité au-dessus du martyre. Or, l'auréole est due à la virginité. Elle est donc due aussi au martyre.

La couronne est due à celui qui combat. Or, il y a dans le martyre une difficulté spéciale à combattre. Une auréole spéciale lui est donc due.

Conclusion.

Comme l'auréole est due aux vierges, de même elle est due aux martyrs, soit à cause de la victoire qu'ils remportent sur les souffrances extérieures du corps, soit à cause du motif qui les fait combattre.

Il faut répondre que comme il y a dans l'esprit une lutte contre les convoitises intérieures, de même il y a aussi dans l'homme un combat contre les attaques qu'il supporte extérieurement. Ainsi comme la victoire la plus parfaite qu'on puisse remporter sur les convoitises de la chair, c'est-à-dire la virginité, mérite une couronne spéciale, qu'on appelle auréole ; de même l'auréole est due aussi à la victoire la plus parfaite qu'on puisse remporter sur les attaques extérieures. Or, la victoire la plus parfaite qu'on puisse remporter sur ce qu'on trouve extérieurement se considère de deux manières :

1. Par rapport à la gravité de ce qu'on souffre. Or, parmi toutes les choses que l'on peut souffrir extérieurement, la mort tient le premier rang, comme parmi les passions intérieures les plus puissantes sont les convoitises de la chair. C'est pourquoi quand on triomphe de la mort et de ce qui s'y rapporte, on remporte la victoire la plus parfaite.
2. La perfection de la victoire se considère d'après la cause du combat, par exemple quand on combat pour la cause la plus juste qui est le Christ lui-même. Ces deux choses se trouvent dans le martyre, qui consiste à mourir pour le Christ. Car ce n'est pas la peine qui fait le martyre mais le motif, comme le dit saint Augustin (Cont. Crescon. liv. 3, chap. 47). L'auréole est donc due au martyre aussi bien qu'à la virginité.

Article 7 : L'auréole est-elle due aux docteurs ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'auréole ne soit pas due aux docteurs. Car toute récompense que l'on recevra dans le monde futur répond à un acte de vertu. Or, prêcher ou enseigner n'est pas l'acte d'une vertu. Donc l'auréole n'est due ni à l'enseignement, ni à la prédication.

Réponse à l'objection N°1 :

La prédication et l'enseignement sont les actes d'une vertu, qui est la miséricorde ; et c'est pour cela qu'on les compte parmi les aumônes spirituelles.

Objection N°2.

L'enseignement et la prédication proviennent de l'étude et de la science. Or, les récompenses qu'on reçoit dans l'autre ne s'acquièrent pas par l'étude ; parce que nous ne méritons pas au moyen des choses naturelles et acquises. Personne ne méritera donc l'auréole pour avoir enseigné et prêché.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la faculté de prêcher et d'enseigner proviennent quelquefois de l'étude ; cependant l'usage de la science provient de la volonté que Dieu ennoblit par la charité infuse et dont l'acte peut ainsi être méritoire.

Objection N°3.

L'exaltation dans la vie future répond à l'humiliation dans la vie présente ; parce que celui qui s'humilie sera élevé (Matth. 23, 12). Or, on ne s'humilie pas en enseignant et en prêchant, c'est plutôt une occasion d'orgueil. Car la glose dit[1] que le diable en séduit beaucoup qui s'enorgueillissent de l'honneur de l'enseignement. Il semble donc que l'auréole ne soit due ni à la prédication, ni à la doctrine.

Réponse à l'objection N°3 :

L'élévation en cette vie ne diminue pas la récompense de l'autre, à moins qu'on ne cherche dans cette élévation même sa propre gloire ; mais celui qui fait tourner son élévation au profit des autres s'acquiert par là même une récompense. Or, quand on dit que l'auréole est due à l'enseignement, il faut entendre par là l'enseignement qui a pour objet ce qui se rapporte au salut, celui qui éloigne le démon du cœur de l'homme, en quelque sorte au moyen de ces armes spirituelles dont il est dit (2 Cor. 10, 4) : Les armes avec lesquelles nous combattons ne sont pas charnelles, mais spirituelles.

Mais au contraire. Sur ces paroles (Eph. 1, 18) : Pour que vous sachiez quelle est l'espérance rattachée à son appel, etc. la glose dit (ord. et interl.) : Les saints docteurs auront un accroissement de gloire au-delà de tout ce que les autres reçoivent communément. Donc, etc.

Sur ces paroles (Cant. chap. 8) : Vinea mea coram me est la glose dit (ord.) : Il montre quelle récompense particulière il prépare à ses docteurs. Les docteurs auront donc une récompense spéciale : et c'est ce que nous appelons l'auréole.

Conclusion.

Comme les vierges et les martyrs obtiennent l'auréole, de même les docteurs à cause de la victoire qu'ils remportent sur le démon par la prédication et l'enseignement.

Il faut répondre que comme par le martyre et la virginité on remporte la victoire la plus parfaite sur la chair et le monde ; de même on remporte aussi la victoire la plus parfaite contre le démon, quand on ne se borne pas à ne pas céder à ses attaques, mais qu'on le chasse encore de soi et des autres. Or, c'est ce que l'on fait par la prédication et l'enseignement. C'est pourquoi l'auréole est due à ces deux choses, comme à la virginité et au martyre. On ne doit pas dire, comme quelques-uns le prétendent, qu'elle n'est due qu'aux prélats auxquels il convient, d'après le devoir de leur charge, de prêcher et d'enseigner, mais elle est due à tous ceux qui exercent licitement ces fonctions. Toutefois elle n'est due qu'aux prélats qu'autant qu'ils prêchent réellement, quoiqu'ils aient la charge de prêcher ; parce que la couronne n'est pas due à la faculté de combattre, mais au combat lui-même, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Tim. 2, 5) : Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu.

1 (ord. sup. illud : Tunc diabolus assumpsit eum, Matth. chap. 4) †

Article 8 : L'auréole est-elle due au Christ ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'auréole soit due au Christ. Car l'auréole est due à la virginité, au martyre et à l'enseignement. Or, ces trois choses ont existé principalement dans le Christ. Donc l'auréole lui convient principalement.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ a été très véritablement vierge, martyr et docteur ; mais la récompense accidentelle qui répond dans le Christ à ces caractères n'a pas une importance notable comparativement à l'étendue de sa récompense essentielle. Il ne possède donc pas l'auréole considérée comme telle.

Objection N°2.

Tout ce qu'il y a de plus parfait dans les choses humaines doit être principalement attribué au Christ. Or, la récompense de l'auréole est due aux mérites les plus élevés. Elle est donc due aussi au Christ.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique l'auréole soit due à l'œuvre la plus parfaite par rapport à nous, néanmoins selon qu'elle est exprimée par un diminutif elle signifie une participation de perfection qui découle de celui en qui cette perfection existe pleinement ; et c'est dans ce sens qu'elle appartient à une certaine infériorité, et elle n'existe pas ainsi dans le Christ en qui se trouve toute perfection de la manière la plus pleine.

Objection N°3.

Saint Cyprien dit (De habitu virgin.) que la virginité porte l'image de Dieu. Le type de cette vertu est donc en Dieu, et par conséquent il semble que l'auréole convienne au Christ, selon qu'il est Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la virginité ait d'une manière son type en Dieu, il n'y existe cependant pas sous le même rapport. Car l'incorruptibilité de Dieu que la virginité imite n'existe pas de la même manière en Dieu et dans celui qui est vierge.

Mais ce qu'il y a de contraire c'est que l'auréole est la joie qu'on a de ressembler au Christ, comme on le dit. Or, personne n'est semblable à lui-même, comme le dit Aristote (Met. liv. 10, text. 10 et 11). L'auréole n'est donc pas due au Christ.

La récompense du Christ n'a jamais reçu d'accroissement. Or, dès l'instant de sa conception, il n'a pas eu l'auréole, parce qu'alors il n'avait point encore combattu. Il ne l'a donc pas eue non plus après.

Conclusion.

Quoique la couronne soit due au Christ, puisqu'il a combattu et triomphé courageusement, cependant l'auréole ne lui est pas due, parce qu'elle marque une participation à la victoire parfaite ; ce qui ne convient pas au Christ en qui la plénitude même de la victoire parfaite existe.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que l'auréole existe dans le Christ selon sa nature propre ; puisqu'il y a en lui combat et victoire et que par conséquent il a mérité la couronne selon sa propre acception. Mais en considérant la chose avec soin, quoique la couronne convienne au Christ, l'auréole ne lui convient cependant pas. Car l'auréole, par là même qu'elle est exprimée par un diminutif, implique quelque chose qu'on possède par participation et non selon sa plénitude. Par conséquent elle convient à ceux qui ont participé de quelque manière à la victoire parfaite en imitant celui en qui se trouve pleinement la raison de cette victoire. C'est pourquoi puisque c'est dans le Christ que se trouve la raison pleine et parfaite de cette victoire et que c'est par suite de son triomphe que tous les autres sont victorieux, d'après ces paroles (Jean, 16, 33) : Ayez confiance, j'ai vaincu le monde ; (Apoc. 5, 5) : Voilà que le lion de la tribu de Juda a vaincu ; il ne lui convient pas d'avoir l'auréole, mais quelque chose d'où toutes les auréoles tirent leur origine. C'est pour cela qu'il est dit (Apoc. 3, 21) : Celui qui aura vaincu, je le ferai asseoir sur mon trône, comme j'ai vaincu et comme je suis assis sur le trône de mon Père. On doit dire d'après d'autres auteurs que, quoique ce qui est dans le Christ n'ait pas la nature de l'auréole, cependant c'est quelque chose qui l'emporte sur toutes les auréoles.

Article 9 : L'auréole est-elle due aux anges ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'auréole soit due aux anges. Car comme le dit saint Jérôme (alius auctor, in serm. De assumpt. B. M.) en parlant de la virginité : Vivre dans la chair hors de la chair, c'est une vie qui est plutôt angélique qu'humaine ; et sur ces paroles (1 Cor. chap. 7) : Propter instantem necessitatem, la glose dit (ord.) que la virginité est le partage des anges. Puisque l'auréole répond à la virginité, il semble donc qu'elle soit due aux anges.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que la virginité est la vie des anges, dans le sens que les vierges imitent par la grâce ce que les anges possèdent par nature. Car ce n'est pas une vertu dans les anges de s'abstenir absolument de toutes les jouissances de la chair, puisque ces jouissances ne peuvent exister en eux.

Objection N°2.

L'incorruptibilité de l'esprit est plus noble que l'incorruptibilité chair. Or, on trouve dans les anges l'incorruptibilité de l'esprit, puisqu'ils n'ont jamais péché. L'auréole leur est donc plutôt due qu'aux hommes dont la chair n'a pas été corrompue, mais qui ont péché quelquefois.

Réponse à l'objection N°2 :

L'incorruptibilité perpétuelle de l'esprit mérite dans les anges la récompense essentielle ; car elle est de nécessité de salut, puisqu'après être tombés, ils ne peuvent plus se relever.

Objection N°3.

L'auréole est due à l'enseignement. Or, les anges nous enseignent en nous purifiant, en nous illuminant et en nous perfectionnant, comme le dit saint Denis (De eccles. hier. chap. 6). Ils doivent donc avoir au moins l'auréole des docteurs.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces actes d'après lesquels les anges nous enseignent, appartiennent à leur gloire et à leur état commun. C'est pour cela qu'ils ne méritent pas par là l'auréole.

Mais c'est le contraire. Il est dit (2 Tim. 2, 5) : Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu. Or, les anges ne combattent pas. L'auréole ne leur est donc pas due.

L'auréole est due à l'acte que le corps n'exerce pas. Ainsi elle n'est pas due à ceux qui aiment la virginité, le martyre et l'enseignement, s'ils ne pratiquent pas ces choses extérieurement. Or, les anges sont des esprits incorporels. Ils n'ont donc pas l'auréole.

Conclusion.

Puisque ce que les hommes obtiennent au moyen de leur mérite est naturel aux anges, et puisque l'auréole répond à une perfection qui consiste dans un mérite suréminent, il est certain que l'auréole n'est pas due aux anges ou qu'elle ne leur convient pas.

Il faut répondre que l'auréole n'est pas due aux anges. La raison en est que l'auréole répond proprement à une perfection qui consiste dans un mérite suréminent. Or, les choses qui dans les hommes appartiennent à la perfection du mérite sont naturelle dans les anges, soit qu'elles se rapportent à leur état commun, ou à leur récompense essentielle. C'est pourquoi la raison pour laquelle les hommes doivent avoir l'auréole ne fait pas que les anges la possèdent.

Article 10 : L'auréole est-elle due aussi au corps ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'auréole soit due aussi au corps. Car la récompense essentielle l'emporte sur l'accidentelle. Or, la dot qui appartient à la récompense essentielle n'existe pas seulement dans l'âme, mais encore dans le corps. Il en est donc de même de l'auréole qui appartient à la récompense accidentelle.

Objection N°2.

La peine qui existe dans l'âme et le corps répond au péché qu'on fait au moyen du corps. Le mérite qu'on acquiert au moyen du corps doit donc être récompensé dans l'âme et dans le corps. Et comme c'est par le moyen du corps qu'on mérite l'auréole, cette récompense lui est donc due.

Objection N°3.

Dans le corps des martyrs on verra briller avec éclat dans leurs cicatrices la plénitude de leurs vertus. D'où saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 22, chap. 20) : Je ne sais comment nous sommes transportés d'un tel amour pour les saints martyrs que nous désirons voir dans le ciel sur leurs corps les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour le Christ ; et peut-être les verrons-nous, car ce ne sera pas en eux une difformité, mais une gloire et une beauté qui ne sera plus celle du corps, quoiqu'elle éclate dans le corps lui-même, mais celle de la vertu. Il semble donc que l'auréole des martyrs existe aussi dans le corps, et il en est de même des autres.

Mais c'est le contraire. Les âmes qui sont actuellement dans le paradis ont des auréoles ; cependant elles n'ont pas de corps. Donc le sujet propre de l'auréole n'est pas le corps, mais l'âme.

Tout le mérite vient de l'âme. Donc toute la récompense doit exister en elle.

Conclusion.

L’auréole étant la joie qu’on ressent des œuvres pour lesquelles on l’a méritée, on dit proprement qu’elle existe dans l’âme, quoiqu’il en rejaillisse un certain éclat sur le corps.

Il faut répondre que l’auréole existe proprement dans l’âme, car elle est la joie qu’on ressent des œuvres auxquelles l’auréole est due. Or, comme il résulte de la joie de la récompense essentielle qui est la couronne, un certain éclat qui rejaillit sur le corps et qui en fait la gloire ; de même il résulte de la joie de l’auréole un éclat qui rejaillit sur le corps ; de telle sorte que l’auréole existe principalement dans l’âme, tout en jetant un certain reflet sur le corps lui-même.

La réponse aux objections est par là même évidente. Cependant il faut remarquer que l’éclat des cicatrices qui paraîtront dans les corps des martyrs ne peut recevoir le nom d’auréole[1]. Car il y a des martyrs qui auront l’auréole quoiqu’on ne voie pas en eux ces cicatrices, comme ceux qui ont été noyés, qui sont morts de faim, ou qui ont péri dans les horreurs d’un cachot.

Article 11 : Est-il convenable de désigner trois auréoles, celle des vierges, celle des martyrs et celle des docteurs ?

96

Objection N°1.

Il semble qu’il ne soit pas convenable de désigner trois auréoles : les auréoles des vierges, des martyrs et des docteurs. Car l’auréole des martyrs répond à la vertu de la force ; celle des vierges à la vertu de la tempérance ; celle des docteurs à la vertu de la prudence. Il semble donc qu’il devrait y avoir une quatrième auréole qui répondît à la vertu de justice.

Réponse à l’objection N°1 :

Dans l’acte de la justice il n’y a pas de combat, comme dans les actes des autres vertus. Toutefois il n’est pas exact de dire que l’enseignement soit un acte de la prudence ; c’est plutôt un acte de charité ou de miséricorde, en raison de ce que nous sommes portés par une habitude de ce genre à faire un acte de cette nature, ou bien on peut dire que c’est un acte de sagesse, selon que la sagesse dirige. — Ou bien on peut dire aussi d’après d’autres auteurs que la justice embrasse toutes les vertus, et c’est pour cela qu’on ne lui doit pas une auréole spéciale.

Objection N°2.

Sur ces paroles (Ex. 25, 25 : Une couronne de sculpture, etc.) la glose dit (ord. Bed.) qu’on ajoute la couronne d’or, lorsque l’Évangile promet la vie éternelle à ceux qui gardent les commandements (Matth. 19, 17) : Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements. L’auréole est superposée sur cette couronne lorsqu’il est dit : Si vous voulez être parfait, allez et vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. L’auréole est donc due à la pauvreté.

Réponse à l’objection N°2 :

La pauvreté, quoiqu’elle soit une œuvre de perfection, n’occupe cependant pas le premier rang dans les combats de l’esprit ; car l’amour des choses temporelles est moins violent que la concupiscence de la chair ou la persécution dirigée contre le corps lui-même. C’est pour cela que l’auréole n’est pas due à la pauvreté ; mais elle mérite la puissance judiciaire en raison de l’humiliation qu’elle entraîne. La glose citée prend dans un sens large l’auréole pour toute récompense qui est accordée à la supériorité du mérite.

Objection N°3.

1 Néanmoins ces cicatrices seront pour eux une cause particulière de gloire, comme le remarque saint Thomas (quest. 82, art. 1, Réponse N°5). †

Par le vœu d'obéissance on se soumet à Dieu totalement. Donc la perfection consiste principalement dans le vœu d'obéissance, et par conséquent il semble que l'auréole lui soit due.

Réponse à l'objection N°3 :

Il faut faire la même réponse que pour la seconde objection.

Objection N°4.

Il y a encore beaucoup d'autres œuvres de surérogation, dont l'homme ressentira une joie spéciale dans la vie future. Il y a donc beaucoup d'autres auréoles, indépendamment des trois que nous avons désignées.

Réponse à l'objection N°4 :

Il faut faire la même réponse que pour la seconde objection.

Objection N°5.

Comme on répond la foi en prêchant et en enseignant, de même en composant des ouvrages. Une quatrième auréole est donc due à ceux qui font ces travaux.

Réponse à l'objection N°5 :

L'auréole est due aussi à ceux qui écrivent sur la science sacrée ; mais cette auréole n'est pas distincte de celle des docteurs ; parce que composer des ouvrages c'est une manière d'enseigner.

Conclusion.

Puisque, les vierges, les martyrs et les docteurs livrent un combat perpétuel et qu'ils remportent la victoire, les trois auréoles leur sont convenablement assignées.

Il faut répondre que l'auréole est une récompense privilégiée accordée à une victoire exceptionnelle. C'est pourquoi les trois auréoles se distinguent d'après les victoires particulières que 'on peut remporter dans les trois combats que tout homme peut livrer. Car dans le combat qu'on livre contre la chair, la plus grande victoire qu'on puisse remporter c'est celle qu'on gagne en s'abstenant absolument des jouissances charnelles qui sont les premières de ce genre. C'est le triomphe des vierges, et c'est pour cela que l'auréole est due à la virginité. Dans le combat qu'on livre contre le monde, la victoire la plus grande qu'on puisse remporter, c'est qu'on souffre persécution de la part du monde jusqu'à la mort. C'est pour cela que l'auréole est due aux martyrs qui remportent la victoire dans ce combat. Dans le combat qu'on livre au démon, la première victoire c'est quand on éloigne l'ennemi non seulement de soi, mais encore du cœur des autres ; ce qui se fait par l'enseignement et la prédication. C'est pourquoi la troisième auréole est due aux docteurs et aux prédicateurs. — Il y en a qui distinguent les trois auréoles d'après les trois facultés de l'âme ; de telle sorte qu'ils disent qu'elles répondent aux trois actes principaux de ces trois facultés. Car l'acte principal de la puissance rationnelle c'est de répandre la vérité de la foi dans les autres ; et l'auréole des docteurs est méritée par cet acte. L'acte principal de l'irascible c'est affronter la mort à cause du Christ et l'auréole des martyrs lui est due. L'acte principal du concupiscible c'est de s'abstenir absolument des jouissances les plus vives de la chair, et l'auréole des vierges est ainsi acquises. — D'autres distinguent les auréoles suivant les choses d'après lesquelles nous ressemblons le plus noblement au Christ. Car il fut médiateur entre son Père et le monde. il fut donc docteur selon qu'il manifesta au monde la vérité qu'il avait reçue de son Père. Il fut martyr selon qu'il souffrît persécution de la part du monde ; enfin il fut vierge, selon qu'il conserva en lui-même la pureté. C'est pourquoi les docteurs, les martyrs et les vierges lui ressemblent de la manière la plus parfaite ; c'est à eux que l'auréole est due.

Article 12 : L'auréole des vierges l'emporte-t-elle sur les autres ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'auréole des vierges l'emporte sur les autres. Car il est dit des vierges (Apoc. 14, 4) qu'elles suivent l'Agneau partout où il va et qu'aucun autre ne saurait prononcer le cantique que chantaient les vierges. Les vierges ont donc l'auréole la plus excellente.

Objection N°2.

Saint Cyprien dit des vierges (seu De hab virg. parum à princ.) qu'elles sont la portion la plus illustre du troupeau du Christ. Elles méritent donc la plus grande auréole.

Objection N°3.

Il semble que l'auréole la plus magnifique soit celle des martyrs. Car Haimon dit (sup. illud Apoc. chap. 14 : Et nemo poterat dicere canticum) que tous ceux qui sont vierges ne sont pas avant les personnes mariées ; mais ce sont spécialement ceux qui ont égalé par les souffrances qu'ils ont endurées les martyrs qui ont été mariés et qui ont de plus gardé la virginité. Le martyre donne donc à la virginité la prééminence sur les autres états, et par conséquent l'auréole la plus éclatante lui est due.

Objection N°4.

Il semble que l'auréole principale soit due aux docteurs. Car l'Église militante est formée à l'image de l'Église triomphante. Or, dans l'Église militante le plus grand honneur est dû aux docteurs (1 Tim. 5, 17) : Les prêtres qui gouvernent bien sont dignes d'un double honneur, surtout ceux qui travaillent à la prédication et à l'enseignement. L'auréole est donc due principalement aux docteurs dans l'Église triomphante.

Conclusion.

Puisque le combat des martyrs est le plus rude et celui qui cause le plus de douleur, absolument parlant leur auréole est la plus brillante.

Il faut répondre que la prééminence d'une auréole sur une autre peut se considérer de deux manières :

1. De la part du combat, de telle sorte qu'on appelle la plus brillante celle qui est méritée par le combat le plus fort. Dans ce sens l'auréole des martyrs l'emporte sur les autres auréoles d'une manière, et l'auréole des vierges d'une autre. Car le combat des martyrs est plus fort en lui-même et plus douloureux ; mais le combat de la chair est plus dangereux en ce qu'il dure plus longtemps et qu'il nous menace de plus près.
2. De la part des choses pour lesquelles on combat. L'auréole des docteurs est sous ce rapport la première ; parce que leur combat a pour objet les biens intelligibles ; au lieu que les autres combats se rapportent aux passions sensibles. Mais la supériorité que l'on considère de la part du combat est plus essentielle à l'auréole, parce que l'auréole se rapporte à la victoire et au combat selon sa propre nature. Et la difficulté du combat qui se considère de la part du combat lui-même l'emporte sur celle qui s'observe par rapport à nous, selon que le combat est plus rapproché de nous. C'est pourquoi absolument parlant l'auréole des martyrs est la première de toutes. C'est pour cela qu'il est dit (Matth. chap. 5) dans la glose (ord.) que la huitième

béatitude[1] qui appartient aux martyrs embrasse toutes les autres. C'est aussi pour cela que l'Église dans l'énumération des saints mets les martyrs avant les docteurs et les vierges. Mais rien n'empêche que sous certain rapport les autres auréoles ne l'emportent.
La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 13 : L'un possède-t-il l'auréole plus parfaitement que l'autre ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'un n'ait pas plus parfaitement que l'autre l'auréole de la virginité, ou du martyre, ou du doctorat. Car les choses qui sont au terme ne sont susceptibles ni de plus ni de moins. Or, l'auréole est due aux œuvres qui sont arrivées au terme de la perfection. L'auréole n'est donc susceptible ni de plus ni de moins.

Réponse à l'objection N°1 :

Les mérites auxquels l'auréole est due n'atteignent pas le terme de la perfection absolument, mais selon l'espèce, comme le feu est dans l'espèce le plus subtil des corps. Rien n'empêche donc qu'une auréole soit plus excellente qu'une autre, comme un feu est plus subtil qu'un autre.

Objection N°2.

La virginité n'est susceptible ni de plus ni de moins ; puisqu'elle implique une privation et que les privations ne sont susceptibles ni de plus ni de moins. La récompense de la virginité, c'est-à-dire l'auréole des vierges, n'en est donc pas susceptible non plus.

Réponse à l'objection N°2 :

Une virginité peut l'emporter sur une autre, parce qu'elle est plus éloignée de ce qui est contraire à cette vertu. C'est ainsi qu'on dit qu'il y a une plus grande virginité dans la personne qui invite davantage les occasions de corruption. Car les privations peuvent ainsi être plus ou moins grandes, comme quand on dit d'un homme qu'il est plus aveugle, parce qu'il est plus éloigné de jouir de la vue.

Mais c'est le contraire. L'auréole est superposée sur la couronne. Or, la couronne est plus éclatante dans l'un que dans l'autre. Donc l'auréole aussi.

Conclusion.

Le mérite étant la cause de la récompense, il s'ensuit que comme le mérite de l'un l'emporte sur l'autre, de même on dit que l'auréole de l'un est plus brillante que celle de l'autre.

Il faut répondre que le mérite étant d'une certaine manière la cause de la récompense, il faut que la récompense varie selon la diversité des mérites ; car l'effet est plus ou moins important selon l'énergie plus ou moins grande de sa cause. Or, le mérite de l'auréole peut être plus ou moins grand, et par conséquent l'auréole peut être plus ou moins grande elle-même. Toutefois il faut remarquer que le mérite de l'auréole peut s'accroître de deux manières : de la part de son principe et de la part de l'œuvre. Car il peut se faire que de deux individus l'un subisse dans le martyre de plus grands tourments avec moins de charité, ou qu'il s'applique davantage à la prédication, ou qu'il se soit plus éloigné des jouissances de la chair. L'éclat de l'auréole ne répond donc pas à l'étendue du mérite considérée selon son principe ; mais c'est l'éclat de la couronne qui y correspond. L'éclat de

1 Bienheureux ceux qui souffrent persécution. †

l’auréole ne répond donc pas à l’étendue du mérite considérée selon son principe ; mais c’est l’éclat de la couronne qui y correspond. Quant à la beauté de l’auréole elle répond à l’étendue du mérite qui provient du genre de l’acte. Par conséquent il peut se faire que celui qui mérite le moins dans le martyre quant à la récompense essentielle ait cependant une auréole plus grande.

96

QUESTION 97 : DE LA PEINE DES DAMNÉS

Question 97 : De la peine des damnés.....472
Article 1 : Les damnés dans l'enfer ne souffrent-ils que la peine du feu ?.....472
Article 2 : Le ver des damnés est-il corporel ?.....474
Article 3 : Les pleurs que répandront les damnés seront-ils corporels ?.....475
Article 4 : Les damnés seront-ils dans des ténèbres corporelles ?.....475
Article 5 : Le feu de l'enfer sera-t-il corporel ?.....477
Article 6 : Le feu de l'enfer est-il de la même espèce que le nôtre ?.....479
Article 7 : Le feu de l'enfer est-il sous terre ?.....481

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui se rapportera aux damnés après le jugement :

1. De leur peine et du feu qui tourmentera leur corps ;
2. De ce qui regarde leur volonté et leur intelligence ;
3. De la justice et de la miséricorde de Dieu à leur égard.

Sur la première de ces considérations il y a sept questions à examiner :

1. Les damnés en enfer n'ont-ils à souffrir que la peine du feu ?[1]
2. Le ver qui les tourmente est-il corporel ?[2]
3. Leur gémissement est-il corporel ?
4. Leurs ténèbres sont-elles corporelles ?
5. Le feu qui les tourmente l'est-il aussi ?[3]
6. Est-il de la même espèce que la nôtre ?
7. Ce feu est-il sous la terre ?

Article 1 : Les damnés dans l'enfer ne souffrent-ils que la peine du feu ?

97

Objection N°1.

Il semble que les damnés ne souffrent dans l'enfer que la peine du feu. Car quand l'Écriture parle de leur damnation, elle ne fait mention que du feu (Matth. 25, 41) : Éloignez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel.

Réponse à l'objection N°1 :

Le feu étant ce qui cause le plus de douleur, parce qu'il a la plus grande puissance active ; on désigne pour ce motif toute souffrance sous le nom de feu quand elle est violente.

1 Les damnés subiront une double peine, la peine du dam et la peine du sens. La peine du dam consiste dans le regret qu'ils auront d'être privés de la vision de Dieu, et la peine du sens consiste dans les souffrances qu'ils endureront dans leurs sens, par l'ouïe, l'odorat, le tact, etc. †

2 Cet article est une explication de ces mots de l'Évangile (Marc, 9, 43) : Où leur ver ne meurt pas et leur feu ne s'éteint pas ; ce que saint Thomas entend des remords de la conscience. †

3 Le sentiment que saint Thomas soutient ici n'est pas de foi ; car il n'y a rien de décidé à ce sujet ; mais il est généralement suivi par les théologiens. Voyez ce que nous avons dit plus haut, quest. 70, art. 3). †

Objection N°2.

Comme la peine du purgatoire est due au péché véniel, de même la peine de l'enfer est due au péché mortel. Or, il n'est pas dit qu'il y ait dans le purgatoire autre chose que la peine du feu, comme on le voit par ces paroles (1 Cor. 3, 13) : Le feu éprouvera la valeur des œuvres de chacun. On n'éprouvera donc dans l'enfer que la peine du feu.

Réponse à l'objection N°2 :

La peine du purgatoire n'a pas pour but principal de faire souffrir, mais de purifier : c'est pour cela qu'on ne doit être soumis qu'au feu qui a la plus grande puissance de purification. La peine des damnés n'ayant pas pour but de purifier, il n'y a donc pas de parité.

Objection N°3.

La variété des peines produit un adoucissement, comme quand on passe du chaud au froid. Or, les damnés n'auront pas d'adoucissement. Leurs peines ne seront donc pas diverses et par conséquent ils ne souffriront que la peine du feu.

Réponse à l'objection N°3 :

Les damnés passeront de la chaleur la plus vive au froid le plus extrême sans éprouver d'adoucissement ; parce que les choses extérieures n'agiront pas sur eux en transformant leur corps à l'égard de leur ancienne disposition naturelle, de manière que l'impression contraire produise en eux un rafraîchissement en les faisant passer par un état tempéré, comme cela arrive maintenant ; mais ces effets seront produits par une action spirituelle, selon que les choses sensibles agissent sur les sens comme elles sont senties, en imprimant leurs formes dans l'organe selon l'être spirituel et non selon l'être matériel.

Mais c'est le contraire qui est dit (Ps. 10, 7) : Le feu et le soufre et l'esprit des tempêtes sont la portion qui leur échue.

Et ailleurs (Job, 24, 19) : Qu'il passe des eaux glacées à une chaleur excessive.

Conclusion.

Comme les damnés ont commis une foule de fautes différentes, de même il est convenable qu'ils soient affligés d'une multitude de manières et pour plusieurs causes.

Il faut répondre que d'après saint Basile (con. 14 De futuro judic. circ. med. et hom. 1 in Ps. 28 à med.) il se fera dans les éléments une séparation dans la purification dernière du monde, de telle sorte que tout ce qui est pur et noble subsistera dans le ciel pour la gloire des bienheureux ; tandis que tout ce qui est ignoble et souillé sera précipité dans l'enfer pour le tourment des damés. Ainsi comme toute créature sera une cause de joie pour les élus, de même tous les damnés trouveront une cause de tourment dans toutes les créatures, d'après ces paroles (Sag. 5, 21) : L'univers entier combattra avec lui contre les insensés. Il convient aussi à la justice divine que comme en s'écartant de Dieu par le péché on a établi sa fin dans les choses matérielles qui sont multiples et variées, on soit de même puni d'une foule de manières et par une multitude de causes.

Article 2 : Le ver des damnés est-il corporel ?

97

Objection N°1.

Il semble que le ver qui tourmente les damnés soit corporel. Car la chair ne peut être affligée par un ver spirituel. Or, la chair des damnés sera tourmentée par là puisqu'il est dit (Juges, 16, 21) : Il livrera leur chair au feu et aux vers ; (Ecclésiastique, 7, 19) : Le feu et le fer tourmenteront la chair des impies. Ce ver sera donc corporel.

Réponse à l'objection N°1 :

Les âmes elles-mêmes des damnés sont appelées leur chair, parce qu'elles ont été soumises à la chair. — Ou bien on peut dire que la chair sera affligée par le ver spirituel, selon que les souffrances de l'âme rejaillissent sur le corps dans cette vie et dans l'autre.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 21, chap. 20, et liv. 20, chap. 22) : Ces deux choses, c'est-à-dire le feu et les vers, seront le châtiment de leur chair. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin parle par comparaison. Car il ne veut pas dire absolument que ce ver est matériel, mais qu'on devrait dire que le feu et le ver s'entendent matériellement plutôt que de n'entendre l'un et l'autre que spirituellement ; parce que dans ce cas les damnés ne souffriraient aucune peine corporelle, comme on le voit quand on examine le contexte.

Mais le contraire est ce que dit le même docteur (De civ. Dei, liv. 20, chap. 22) : Le feu qui ne s'éteint jamais et le ver qui ne meurt pas pour le châtiment des méchants sont entendus par les différents auteurs de différentes manières. Les uns ont rapporté l'un et l'autre au corps, les autres à l'âme ; d'autres disent que le feu se rapporte au corps dans le sens propre et que le ver se rapporte à l'âme métaphoriquement ; ce qui paraît être plus croyable.

Conclusion.

Puisqu'après le jour du jugement il ne doit plus y avoir d'autre corps mixte que le corps humain, le ver qu'on assigne aux damnés ne sera pas un ver matériel, mais ce ver spirituel qu'on nomme le remords de la conscience.

Il faut répondre qu'après le jour du jugement il n'y aura plus dans le monde renouvelé ni animal, ni corps mixte, à l'exception du corps de l'homme ; parce que ces choses se rapportent nullement à l'incorruptibilité, et qu'il ne doit plus y avoir après ce temps ni génération, ni corruption. Par conséquent ce qu'on attribue aux damnés ne doit pas s'entendre d'un ver corporel, mais du ver spirituel qui est le remords de la conscience auquel on donne ce nom parce qu'il est produit par la pourriture du péché et qui afflige l'âme, comme le ver corporel qui naît de la pourriture tourmente en rongeant.

Article 3 : Les pleurs que répandront les damnés seront-ils corporels ?

97

Objection N°1.

Il semble que les pleurs que répandront les damnés seront corporels. Car une glose dit (ord. super illud : Ibi erit fletus, Luc, chap. 13) que par les pleurs dont Dieu menace les réprouvés, on peut prouver que la résurrection des corps sera véritable ; ce qui ne serait pas, si ces pleurs n'étaient que spirituels.

Objection N°2.

La tristesse qui existe dans la peine répond à la délectation qui a existé dans la faute, d'après ces paroles (Apoc. 18, 7) : Multipliez ses tourments et ses douleurs à proportion de ce qu'elle s'est glorifiée et de ce qu'elle a été dans les délices. Or, les pécheurs ont trouvé une délectation intérieure et extérieure dans leur faute. Ils répandront donc aussi des pleurs extérieurs.

Mais au contraire. Les pleurs corporels existent quand on verse des larmes. Or, les corps des damnés ne peuvent pas en verser perpétuellement ; puisque rien n'est réparé en eux par la nourriture, et que tout ce qui est fini s'épuise, si l'on retranche continuellement quelque chose. Les damnés ne verseront donc pas des pleurs corporels.

Conclusion.

Il n'y aura pas de pleurs dans les damnés en raison de ce qu'ils verseront des larmes ; mais il pourra y avoir en eux des pleurs corporels en raison de la commotion et du trouble de la tête et des yeux.

Il faut répondre qu'on trouve deux choses dans les pleurs corporels. L'une est effusion de larmes ; et sous ce rapport il ne peut pas y avoir de pleurs corporels dans les damnés, parce qu'après le jour du jugement, lorsque le mouvement du premier mobile aura cessé, il n'y aura plus ni génération, ni corruption, ni altération corporelle ; et pour qu'on verse des larmes il faut qu'il y ait génération de cette humeur que la glande lacrymale distille. De cette manière, il ne pourra donc pas y avoir de pleurs corporels dans les damnés. L'autre chose qui se trouve dans les pleurs corporels, c'est une douleur et une commotion de la tête et des yeux. À cet égard les pleurs pourront exister dans les damnés après la résurrection. Car leurs ne seront pas seulement affligés extérieurement, mais ils le seront encore intérieurement, selon que le corps est impressionné en bien ou en mal d'après ce que l'âme éprouve. Sous ce rapport les pleurs des damnés indiquent la résurrection de la chair et répondent à la délectation de la faute qui a existé dans l'âme et dans le corps.

La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 4 : Les damnés seront-ils dans des ténèbres corporelles ?

97

Objection N°1.

Il semble que les damnés ne seront pas dans des ténèbres corporelles. Car sur ces paroles (Job, chap. 10 : Sed sempiternus horror inhabitat) saint Grégoire dit (Mor. liv. 9, chap. 39) : Quoique ce feu ne brille pas pour les consoler, cependant il brille sous un rapport pour les tourmenter davantage. Car les réprouvés doivent voit à la lueur de cette flamme ceux qu'ils ont entraînés du monde avec eux. Il n'y aura donc pas là de ténèbres corporelles.

Objection N°2.

Les damnés voient leur peine ; car cette vue sert à l'augmenter. Or, on ne voit rien sans lumière. Il n'y a donc pas là de ténèbres corporelles.

Objection N°3.

Les damnés auront la faculté de voir après avoir repris leur corps. Or, cette faculté existerait en vain, s'ils ne voyaient rien. Donc, puisqu'on ne peut voir que dans la lumière, il semble qu'ils ne soient pas absolument dans les ténèbres.

Mais il y a de contraire ce qui est dit (Matth. 22, 13) : Lui ayant lié les mains et les pieds, jetez-le dans les ténèbres extérieures. Sur ces paroles, saint Grégoire dit (Mor. liv. 9, chap. 38) : Si ce feu était lumineux, on ne dirait pas de le jeter dans les ténèbres extérieures.

Sur ces paroles (Ps. 28, 7 : La voix du Seigneur fait jaillir des flammes de feu.) saint Basile dit[1] : Que par la puissance de Dieu, la clarté du feu sera séparée de la propriété qu'il a de brûler, de telle sorte que sa clarté servira à la joie des bienheureux, et sa vertu combustive sera employée au tourment des damnés. Les damnés seront donc dans des ténèbres corporelles ; quant aux autres choses qui se rapportent à leur supplice, elles ont été d'ailleurs déterminées (quest. 86).

Conclusion.

Pour que l'enfer soit disposé convenablement pour le supplice des damnés, il y aura des ténèbres corporelles, mais avec une certaine lumière pour que les damnés voient les choses qui peuvent tourmenter leur âme.

Il faut répondre que l'enfer sera disposé de manière qu'il convienne parfaitement à l'état malheureux des damnés. Il y aura donc pour ce motif de la lumière et des ténèbres, mais de manière qu'elles se rapportent principalement à leur misère extrême. À la vérité la vue est agréable par elle-même. Car, comme le dit Aristote (Met. in princ.), le sens de la vue est celui que nous aimons le mieux, parce que c'est par lui que nous connaissons le plus de choses. Mais par accident il arrive que l'acte de la vue est pénible quand nous voyons des choses qui nous sont nuisibles ou qui répugnent à notre volonté. C'est pourquoi dans l'enfer le lieu doit être disposé de telle sorte par rapport à la lumière et aux ténèbres qu'on n'y voie rien sous un jour éclatant ; mais qu'on voie seulement dans l'ombre ce qui peut causer de la douleur au cœur. Par conséquent, absolument parlant, ce lieu est ténébreux. Cependant Dieu y fait pénétrer autant de lumière qu'il en faut pour voir ce qui peut tourmenter l'âme. Sa situation naturelle est suffisante à cet égard, parce qu'au milieu de la terre où se trouve l'enfer, il ne peut y avoir qu'un feu sombre, obscur, et pour ainsi dire tout rempli de fumée. — Il y en a qui donnent pour cause de ces ténèbres l'entassement des corps des damnés qui, en raison de leur multitude, rempliront tellement le lieu de l'enfer, qu'il n'y restera plus d'air ; et par conséquent il n'y aura plus rien de diaphane qui puisse être le sujet de la lumière et des ténèbres, si ce n'est les yeux des damnés qui auront été obscurcis.

La réponse aux objections est par là évidente.

1 (hom. 1 in hunc Psalm. à med. et conc. 14, De fut. judicio, circ. med.) †

Article 5 : Le feu de l'enfer sera-t-il corporel ?

97

Objection N°1.

Il semble que le feu de l'enfer qui tourmentera les corps des damnés ne sera pas corporel. Car saint Jean Damascène dit (Orth. fid. liv. 4, in fin.) : On livrera le diable et les démons et son homme, c'est-à-dire l'antéchrist, avec les impies et les pécheurs au feu éternel, qui n'est pas un feu matériel comme le nôtre, mais un feu tel que Dieu le connaît. Or, tout ce qui est corporel est matériel. Le feu de l'enfer ne sera donc pas corporel.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Jean Damascène ne nie pas absolument que ce feu soit matériel, mais qu'il n'est pas matériel tel que celui qui est maintenant parmi nous, parce qu'il s'en distingue par certaines propriétés. — Ou bien il faut dire que comme ce feu n'altère pas matériellement les corps, mais qu'il agit sur eux par une action spirituelle pour leur punition, on dit pour ce motif qu'il n'est pas matériel, non quant à sa substance, mais quant à l'effet de la punition qu'il produit dans les corps et beaucoup moins encore par rapport à celui qu'il produit dans les âmes.

Objection N°2.

Les âmes des damnés, une fois qu'elles sont séparées du corps, sont précipitées dans le feu de l'enfer. Or, saint Augustin dit (Sup. Gen. liv. 12, chap. 32) : Je pense qu'il est spirituel et non corporel, le lieu où les âmes sont envoyées après leurs morts. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce passage de saint Augustin peut s'entendre de cette manière, c'est qu'il dit seulement que ce lieu où les âmes sont reléguées après la mort n'est pas corporel, parce que l'âme n'y existe pas corporellement, comme les corps existent dans un lieu, mais qu'elle y existe d'une manière spirituelle, comme les anges existent dans un lieu. — Ou bien il faut dire que saint Augustin parle là en exprimant une opinion et non en donnant une décision, comme il le fait souvent dans cet ouvrage.

Objection N°3.

Le feu corporel, dans sa manière d'agir, ne suit pas la nature de la faute dans les choses qu'il dévore, mais il suit plutôt la nature de l'humide et du sec ; car nous voyons que le même feu corporel afflige le juste et l'impie. Or, le feu de l'enfer dans le mode de son affliction ou de son action suit la nature de la faute dans celui qu'il punit. D'où saint Grégoire dit (Dial. liv. 4, chap. 63) : Le feu de la géhenne est un, mais il ne tourmente pas tous les pécheurs de la même manière. Car chacun endurera autant de souffrances que sa faute le demande. Donc ce feu n'est pas corporel.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce feu sera l'instrument de la justice divine qui punit. Or, un instrument n'agit pas seulement par sa vertu propre et selon le mode qui lui est propre, mais encore par la vertu de l'agent principal et selon qu'il est réglé par lui. Ainsi quoique le feu n'ait pas d'après sa vertu propre la faculté de tourmenter les individus plus ou moins selon la nature de leurs fautes ; cependant il a cette propriété selon que son action est modifiée d'après l'ordre de la justice divine ; comme le feu d'une fournaise est réglé dans son action par l'industrie de l'ouvrier, suivant ce qui convient à ce que son art veut produire.

Mais ce qu'il y a de contraire, c'est ce qui est dit (Dial. liv. 4, chap. 29 ad fin.) : Je ne doute pas qu'il ne soit corporel le feu de la géhenne, dans lequel il est certain que les corps sont tourmentés.

Il est dit (Sag. 5, 21) : L'univers combattra contre les insensés. Or, l'univers entier ne combattrait pas contre les insensés, s'ils étaient seulement punis d'une peine spirituelle et non d'une peine corporelle. Ils seront donc punis par un feu corporel.

Conclusion.

Puisque le corps ne peut subir qu'une peine corporelle, le feu de l'enfer sera corporel, surtout puisqu'on dit que les réprouvés doivent y être précipités après la résurrection.

Il faut répondre qu'au sujet du feu de l'enfer il y a eu beaucoup d'opinions différentes. Car il y a des philosophes, comme Avicenne, qui ne croyant pas à la résurrection ont pensé qu'après la mort, l'âme seule était punie. Et comme il ne leur paraissait pas convenable que l'âme fut punie par le feu corporel, puisqu'elle est incorporelle, ils ont nié que le feu par lequel les méchants sont punis fût corporel, voulant entendre métaphoriquement tout ce que l'on dit des peines que les âmes doivent endurer après la mort de la part des choses matérielles. Car comme la délectation et la joie des âmes des justes ne consisteront pas dans une chose matérielle, mais uniquement dans une chose spirituelle, c'est-à-dire dans la possession de leur fin ; de même l'affliction des méchants ne sera que spirituelle, et elle consistera en ce qu'ils s'attristeront d'être séparés de la fin dont ils ont le désir naturel. Par conséquent comme on doit entendre métaphoriquement toutes les choses qu'on dit de la délectation des âmes après leur mort et qui paraissent appartenir aux jouissances du corps[1] ; de même on doit entendre de la sorte tout ce que l'on dit de leur affliction et tout ce qui paraît indiquer une punition corporelle ; comme quand on dit qu'elles brûlent dans le feu, ou qu'elles seront tourmentées par des odeurs fétides. Car la joie et la tristesse spirituelles étant inconnues à la multitude, il faut qu'elles soient exprimées en figure par les jouissances et les tristesses corporelles, afin que les hommes soient plus vivement portés à les désirer ou à les craindre. Mais parce que dans la peine des damnés il n'y aura pas seulement la peine du dam qui répond à l'aversion qui a existé dans la faute, mais encore la peine du sens qui répond à la conversion[2], il en résulte qu'il ne suffit pas d'admettre ce mode de punition. — C'est pourquoi Avicenne lui-même (Met. tract. 9, chap. 7) en ajoute un autre en disant que les âmes des méchants ne sont pas punies après la mort par des corps, mais par les images des corps ; comme en songe il semble à l'homme qu'il soit tourmenté par des peines diverses à cause de ces images qui lui restent dans l'imagination. Et saint Augustin paraît aussi admettre ce mode de punition (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 32), comme on le voit manifestement. Mais il semble que cette opinion ne soit pas convenable. Car l'imagination est une puissance qui fait usage d'un organe corporel. Il ne peut donc pas se faire que ces visions imaginaires se fassent dans l'âme séparée du corps comme dans l'âme de celui qui sommeille. Aussi, pour éviter cet inconvénient, Avicenne a dit que les âmes séparées du corps se servaient, pour leur tenir lieu d'organe, d'une partie du corps céleste, à laquelle le corps humain doit être conforme pour être perfectionné par l'âme raisonnable qui ressemble aux moteurs du corps céleste, ayant suivi en cela d'une certaine manière l'opinion des anciens philosophes, qui ont prétendu que toutes les âmes retournaient vers les étoiles. Mais cette supposition est tout à fait absurde, d'après la doctrine d'Aristote. Car l'âme se sert d'un organe corporel déterminé, comme l'art fait usage d'instruments particuliers. Elle ne peut donc pas passer d'un corps dans un autre, selon la supposition de Pythagore, comme le remarque Aristote (De an. liv. 1, text. 53). Nous dirons plus loin (Réponse N°2) ce qu'il faut répondre au passage de saint Augustin. — Mais quoi qu'il en soit du feu qui tourmente les âmes séparées, à l'égard du feu qui tourmentera les corps des damnés après la résurrection il faut dire qu'il est corporel ; parce qu'une

1 Comme quand on dit qu'elles sont rafraîchies ou qu'elles rient. †

2 La conversion par laquelle on se tourne vers les créatures et l'aversion par laquelle on se détourne de Dieu. †

peine ne peut être convenablement appliquée au corps qu'autant qu'elle est corporelle. C'est pour cela que saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 29) prouve que le feu de l'enfer est corporel par là même que les réprouvés y seront précipités après la résurrection. Saint Augustin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 10), comme on le voit dans le Maître des sentences (4, dist. 44), avoue aussi ouvertement que le feu qui tourmentera les corps est corporel. Telle est la question que nous avons ici à traiter. Quant à la manière dont les âmes des damnés seront punies par ce feu corporel, nous l'avons dit ailleurs (quest. 70, art. 3).

Article 6 : Le feu de l'enfer est-il de la même espèce que le nôtre ?

97

Objection N°1.

Il semble que ce feu ne soit pas de même espèce que le feu corporel que nous voyons. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 20, chap. 16), et on lit dans le Maître des sentences (4, dist. 44) : Je pense qu'aucun homme ne peut savoir de quelle nature est le feu éternel, sinon à celui à qui l'Esprit de Dieu l'a montré. Or, tous ou presque tous connaissent la nature de notre feu corporel. Donc ce feu n'est pas de même espèce ou de même nature que lui.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin s'exprime ainsi quant à ce qu'il y a de matériel dans le feu, mais non quant à sa nature.

Objection N°2.

Saint Grégoire (Moral. liv. 15, chap. 17) expliquant ce passage de Job (20, 26) : Il sera dévoré par un feu que personne n'allume, dit : Le feu corporel a besoin d'aliments corporels pour pouvoir exister ; il ne peut exister qu'autant qu'il est embrasé et il ne peut subsister qu'autant qu'il est alimenté. Mais au contraire le feu de la géhenne, quoiqu'il soit corporel et qu'il brûle corporellement les réprouvés qu'on y jette, n'est pas embrasé par les efforts de l'homme, ni nourri par le bois, mais ayant été créé une fois il reste inextinguible, et il n'a pas besoin d'être embrasé et il ne manque point d'ardeur. Il n'est donc pas de même nature que celui que nous voyons.

Réponse à l'objection N°2 :

Un feu est alimenté par le bois et embrasé par l'homme, parce qu'il existe artificiellement et qu'il est introduit violemment dans une matière étrangère. Mais le feu de l'enfer n'a pas besoin de bois qui l'alimente ; parce que ou il existe dans sa propre matière, ou il existe dans une matière étrangère non par violence, mais naturellement en vertu d'un principe intrinsèque. Il n'a donc pas été allumé par l'homme, mais par Dieu qui est l'auteur de cette nature, et c'est ce qui fait dire au prophète (Is. 30, 33) : Le souffle du Seigneur est comme un torrent de soufre qui l'embrase.

Objection N°3.

Ce qui est éternel et ce qui est corruptible ne sont pas des choses de même nature, puisqu'elles ne sont pas du même genre, d'après Aristote (Met. liv. 10, text. ult.). Or, le feu terrestre est corruptible tandis que l'autre est éternel (Matth. 25, 41) : Éloignez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel. Ils ne sont donc pas de même nature.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme les corps des damnés seront de la même espèce que maintenant, quoiqu'ils soient actuellement corruptibles, tandis qu'ils seront alors incorruptibles d'après l'ordre de la justice

divine et à cause de la cessation du mouvement du ciel ; ainsi il en est du feu de l'enfer qui servira à punir ces corps.

Objection N°4.

Il est de la nature de notre feu d'être brillant. Or, le feu de l'enfer ne brille pas. D'où il est dit (Job, 18, 5) : La lumière de l'impie ne s'éteindra-t-elle pas ? Donc, etc.

Réponse à l'objection N°4 :

Il ne convient pas au feu d'être brillant selon un de ses modes d'existence, car celui qui existe dans sa matière propre ne brille pas. Ainsi il ne brille pas dans sa sphère propre d'après les philosophes. De même le feu qui existe dans une matière étrangère ne brille pas non plus, comme quand il est dans une matière terrestre opaque telle que le soufre ; et il en est encore de même quand sa clarté est obscurcie par une épaisse fumée. Par conséquent de ce que le feu de l'enfer ne brille pas, ce n'est pas un argument suffisant pour en conclure qu'il n'est pas de la même espèce.

Mais au contraire. D'après Aristote (Top. liv. 1, chap. 6), toute eau est identique en espèce à toute autre eau. Donc pour la même raison tout feu est identique en espèce à tout autre feu.

Il est dit (Sag. 11, 17) : On est tourmenté par les choses au moyen desquelles on a péché. Or, les hommes pèchent au moyen des choses sensibles de ce monde. Il est donc juste qu'ils soient punis par elles.

Conclusion.

Comme les corps des damnés seront de la même espèce que maintenant, de même le feu qui tourmente les damnés dans l'enfer est de la même espèce que le feu qui est sur cette terre, quoiqu'il ait des propriétés différentes.

Il faut répondre que le feu a les autres corps pour matière, parce qu'il est de tous les éléments celui qui agit avec la plus grande vertu, comme le dit Aristote (Meteor. liv. 4, chap. 1). Le feu se trouve de deux manières : dans sa matière propre, selon qu'il existe dans sa sphère, et dans une manière étrangère, telle que la matière terrestre, comme on le voit dans le charbon, ou telle que la substance de l'air, comme on le voit dans la flamme. Or, de quelque manière que le feu se trouve, il est toujours le même dans l'espèce, quant à ce qui appartient à sa nature, mais il peut y avoir diversité dans son espèce quant aux corps qui en sont la matière. Ainsi la flamme et le charbon diffèrent d'espèce, et il en est de même du bois embrasé et du fer embrasé ; et il est indifférent sous ce rapport qu'ils aient été embrasés par la violence, comme on le voit dans le fer, ou qu'ils l'aient été d'après un principe naturel intrinsèque, comme cela arrive pour le soufre. Il est donc évident que le feu de l'enfer, relativement à ce qu'il a de la nature du feu, est de même espèce que le nôtre. Mais nous ne savons pas si ce feu existe dans sa propre matière, où s'il existe dans une matière étrangère et dans quelle matière. Sous ce rapport il peut n'être pas de même espèce que le nôtre, matériellement considéré. Toutefois il a des propriétés qui diffèrent de celles de notre feu. ; par exemple il n'a pas besoin d'être excité ni alimenté par le bois. Mais ces différences ne prouvent pas une diversité d'espèce par rapport à ce qui appartient à la nature du feu.

Article 7 : Le feu de l'enfer est-il sous terre ?

97

Objection N°1.

Il semble que ce feu ne soit pas sou terre. Car il est dit de l'homme damné (Job, 18, 18) que Dieu le transportera hors du globe. Donc le feu qui tourmentera les damnés n'est pas sous terre, mais hors de l'univers.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette parole de Job : Dieu le transportera hors du globe, doit s'entendre du globe terrestre, c'est-à-dire de ce monde. Et c'est ainsi que l'entend saint Grégoire (Mor. liv. 14, chap. 11) quand il dit : Car il est transporté hors du globe, lorsqu'à l'apparition du juge suprême, il est enlevé de ce monde où il s'est glorifié d'une manière perverse. On ne doit pas supposer que le globe signifie en cet endroit l'univers, comme si le lieu des peines était en dehors de l'univers entier.

Objection N°2.

Rien de ce qui est violent et accidentel ne peut être éternel. Il n'y aura donc là rien par violence, mais tout existera naturellement. Or, sous la terre le feu ne peut exister que par violence. Donc le feu de l'enfer n'est pas sous terre.

Réponse à l'objection N°2 :

Le feu est conservé éternellement dans ce lieu d'après l'ordre de la justice divine ; quoique un élément ne puisse pas durer éternellement selon sa nature hors de son lieu, surtout pendant que l'état de la génération et de la corruption subsiste. Mais le feu aura en cet endroit la plus grande force, parce que sa chaleur sera réunie de toutes parts, à cause du froid de la terre qui l'environne de tous les côtés.

Objection N°3.

Le feu de l'enfer tourmentera tous les corps des damnés après le jour du jugement. Or, ces corps rempliront un lieu. Et puisque la multitude des damnés doit être très grande, parce que le nombre des insensés est infini (Ecclésiaste, 1, 15), il faut un très grand espace pour contenir ce feu. Cependant il ne paraît pas convenable de dire qu'il y a dans l'intérieur de la terre une aussi grande cavité ; puisque les parties de la terre se portent naturellement vers le centre. Ce feu ne sera donc pas sous terre.

Réponse à l'objection N°3 :

L'enfer aura toujours assez d'étendue pour recevoir les corps des damnés ; car l'enfer est compté (Prov. chap. 30) parmi les trois choses qu'on ne peut remplir. Il ne répugne pas non plus que la puissance divine ait réservé dans les entrailles de la terre une cavité si grande qu'elle puisse recevoir les corps de tous les damnés.

Objection N°4.

Il est dit (Sag. 11, 17) : On est tourmenté au moyen des choses par lesquelles on pèche. Or, les méchants ont péché sur la terre. Donc le feu qui les punit ne doit pas être sous la terre.

Réponse à l'objection N°4 :

Ces paroles : On est tourmenté par les choses au moyen desquelles on pèche ne s'appliquent nécessairement qu'aux principaux instruments du péché. Car, comme l'homme pèche dans son âme et dans son corps il sera puni dans l'un et l'autre. Mais il n'est pas nécessaire qu'on soit puni dans le

même lieu qu'on a péché ; puisque le lieu que doivent occuper les damnés n'est pas le même que celui que doivent occuper les hommes à l'état d'épreuve. — Ou bien il faut dire que ces paroles s'entendent des peines que l'homme subit en cette vie ; selon que toute faute a sa peine qui lui est annexée, dans le sens que tout esprit déréglé est à lui-même sa peine, comme le dit saint Augustin (Confess. liv. 1, chap. 12 in fin.).

Mais ce qu'il y a de contraire c'est ce qu'il est dit (Is. 14, 9) : L'enfer qui est sous nos pas a été troublé et il a été envoyé à ta rencontre. Donc le feu de l'enfer est sous nous.

Saint Grégoire dit (Dial. liv. 4, chap. 42) : Je ne vois rien qui s'oppose à ce que l'on croie que l'enfer est sous la terre.

Sur ces paroles (Jonas, chap. 2 : Vous m'avez jeté au cœur de la mer) la glose dit : c'est-à-dire dans l'enfer, et pour l'enfer l'Évangile dit (Matth. 12, 40) : au cœur de la terre ; car comme on dit que le cœur est au milieu de l'animal, de même on dit que l'enfer est au milieu de la terre.

Conclusion.

Quoique personne ne connaisse où est l'enfer à moins de l'avoir appris de l'Esprit-Saint, cependant pour que les âmes qui ont péché par amour de la chair reçoivent ce qu'on a coutume de faire à la chair après qu'elle est morte, il est convenable de croire qu'il est sous terre.

Il faut répondre que comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 15, chap. 16 à princ.) et comme on le voit (Sent. 4, dist. 44) je pense que personne ne sait en quelle partie du monde est l'enfer, à moins que l'Esprit de Dieu ne le lui ait révélé. C'est pourquoi saint Grégoire interrogé sur cette question (Dial. liv. 4, chap. 42) répond : Je n'ose rien définir témérairement à ce sujet. Car il y en a qui ont pensé que l'enfer était dans une partie de la terre, tandis que d'autres croient qu'il est sous la terre. Et il montre par deux raisons que cette dernière opinion est la plus probable :

1. D'après la nature même du nom en disant : si nous l'appelons enfer (infernum) parce qu'il occupe la partie inférieure (inferius jacet), il doit être à la terre ce que la terre est au ciel ;
2. D'après ce passage (Apoc. 5, 3) : Personne ne pouvait ni dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre ouvrir le livre où le mot dans le ciel se rapporte aux anges, sur la terre se rapporte aux hommes qui vivent actuellement, et le mot sous la terre se rapporte aux âmes qui sont dans l'enfer.

Saint Augustin paraît aussi indiquer deux raisons (Sup. Gen. ad litt. liv. 12, chap. 34) pour lesquelles il serait convenable que l'enfer fût sous terre. L'une c'est que les âmes des morts ayant péché par amour de la chair, il est convenable qu'elles aient le sort qui est ordinairement réservé à la chair après la mort, c'est-à-dire qu'on les enfouisse sous terre. L'autre c'est que ce que la gravité est aux corps, la tristesse l'est aux esprits et la joie est dans le même rapport que la légèreté. Par conséquent comme en suivant la loi de la gravité tous les corps les plus lourds sont les plus bas, de même tout ce qu'il y a de plus triste selon l'esprit doit être ce qu'il y a de plus inférieur ; et comme le ciel empyrée est le lieu qui convient à la joie des élus, de même le lieu le plus infime de la terre est celui qui convient à la tristesse des damnés. On ne doit pas faire attention à ce que dit saint Augustin (ibid. et chap. 33 à princ.) quand il observe qu'on dit ou qu'on croit que les enfers sont sous la terre ; parce que dans son livre des Rétractations (liv. 2, chap. 29) il se rétracte en disant : Il me semble que j'ai dû dire que les enfers sont sous terre plutôt que de rendre compte pourquoi on dit ou l'on croit qu'ils sont là. Cependant il y a des philosophes qui ont prétendu que le lieu de l'enfer était sous le globe terrestre, mais à la surface de la partie de la terre qui nous est opposée. Ce sentiment paraît avoir été celui de saint Isidore quand il a dit[1] que le soleil et la lune s'arrêteront dans l'ordre où ils ont été créés, dans la crainte que les impies livrés aux supplices ne jouissent de leur lumière. Cette raison serait nulle, si l'on disait

1 (hab. in glos. ord. sup. illud Is. chap. 60 : Non erit tibi amplius) †

que l’enfer est au-dedans de la terre. On a vu clairement (quest. 91, art. 2) comment ces paroles pouvaient s’entendre. Pythagore a placé le lieu des peines dans une sphère de feu qu’il a supposée au milieu de tout l’univers, et il a appelé cette région la prison de Jupiter, comme Aristote le rapporte (De cælo et mundo, liv. 2, text. 73). Mais l’opinion qui s’accorde le mieux avec ce que dit l’Écriture, c’est celle qui soutient qu’il est sous la terre.

97

QUESTION 98 : DE LA VOLONTÉ ET DE L'INTELLECT DES DAMNÉS

Question 98 : De la volonté et de l'intellect des damnés.....484
Article 1 : Toute volonté des damnés est-elle mauvaise ?.....484
Article 2 : Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont fait ?.....486
Article 3 : Les damnés voudraient-ils d'une volonté droite et délibérée être anéantis ?.....487
Article 4 : Les damnés qui sont dans l'enfer voudraient-ils que ceux qui sont sauvés fussent damnés ?.....488
Article 5 : Les damnés haïssent-ils Dieu ?.....489
Article 6 : Les damnés déméritent-ils ?.....490
Article 7 : Les damnés peuvent-ils faire usage de la connaissance qu'ils ont eue dans ce monde ?.....492
Article 8 : Les damnés penseront-ils à Dieu quelquefois ?.....493
Article 9 : Les damnés voient-ils la gloire des bienheureux ?.....494

Nous devons ensuite nous occuper de ce qui appartient à la volonté et à l'intellect des damnés.

À ce sujet il y a neuf questions à examiner :

1. Toute volonté des damnés est-elle mauvaise ?
2. Se repentent-ils quelquefois des fautes qu'ils ont faites ?
3. Voudraient-ils être anéantis plutôt que d'exister ?
4. Voudraient-ils que les autres fussent damnés ?
5. Les impies détestent-ils Dieu ?
6. Peuvent-ils démériter ?
7. Peuvent-ils faire usage de la science qu'ils ont acquise ?[1]
8. Pensent-ils quelquefois à Dieu ?
9. Voient-ils la gloire des bienheureux ?

Article 1 : Toute volonté des damnés est-elle mauvaise ?

98

Objection N°1.

Il semble que toute volonté des damnés ne soit pas mauvaise. Car, comme le dit saint Denis (De div. nom. chap. 4, lect. 19), les démons désirent le bon et le meilleur, c'est-à-dire l'existence, la vie et l'intelligence. Donc puisque les damnés ne sont pas d'une condition pire que les démons, il semble qu'ils puissent avoir aussi une volonté bonne.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Sur cette question voyez ce qu'a dit saint Thomas (1a pars, quest. 89 ; De anima, Act. 15 in fin. corp. art. 17 ad 7 et 8, art. 18 in fin. corp. et in resp. ad 2, art. 20, et De verit. quest. 19, art. 1 in fin. Corp.). †

Ce passage de saint Denis s'entend de la volonté naturelle qui est une inclination de la nature à quelque chose de bon ; mais cette inclination naturelle est corrompue par leur malice, en ce que ce bien qu'ils désirent naturellement, ils l'appètent sous de mauvaises circonstances.

Objection N°2.

Le mal, comme le dit saint Denis (ibid. lect. 22), est absolument involontaire. Donc si les damnés veulent quelque chose, ils le veulent selon qu'il est bon ou paraît tel. Et comme la volonté qui se rapporte par elle-même au bien est bonne, il s'ensuit que les damnés peuvent avoir une volonté bonne.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mal, comme tel, ne meut pas la volonté, mais en raison de ce qu'on le prend pour un bien, et c'est leur malice qui fait qu'ils regardent comme un bien ce qui est mal. C'est pour cela que leur volonté est mauvaise.

Objection N°3.

Il y aura des damnés qui ont eu avec eux pendant qu'ils étaient en ce monde certaines habitudes de vertus, comme les gentils qui ont eu des vertus morales. Or, les habitudes des vertus rendent la volonté louable. Donc cette volonté pourra exister dans quelques damnés.

Réponse à l'objection N°3 :

Les habitudes des vertus morales ne restent pas dans l'âme séparée, parce que ces vertus la perfectionnent seulement pour la vie civile qui n'existera plus au-delà de ce monde. Et quand même elles subsisteraient, elles ne passeraient pas à l'acte, parce qu'elles seraient enchaînées par l'obstination de l'âme.

Mais au contraire. La volonté obstinée ne peut jamais être tournée que vers le mal. Or, les damnés seront obstinés, comme les démons le sont aussi. Donc leur volonté ne pourra jamais être bonne.

Ce que la volonté des damnés est au mal, la volonté des bienheureux l'est au bien. Or, les bienheureux n'auront jamais la volonté mauvaise. Les damnés n'ont donc pas une volonté bonne.

Conclusion.

Quoique les damnés veuillent certain bien par leur volonté naturelle qu'ils conservent, cependant par là même qu'ils sont absolument détournés de la fin dernière de la droite raison[1], il faut dire qu'il n'y a en eux aucune bonne volonté.

Il faut répondre que dans les damnés on peut considérer deux sortes de volonté, la volonté délibérative et la volonté naturelle. Leur volonté naturelle ne vient pas d'eux, mais de l'auteur de la nature qui a mis en eux cette inclination qu'on appelle volonté naturelle. Par conséquent puisqu'ils conservent leur nature, ils pourront aussi avoir une volonté naturelle qui sera bonne sous ce rapport. Mais leur volonté délibérative vient d'eux dans le sens qu'il est en leur pouvoir de se porter par l'affection vers une chose ou une autre. Cette volonté n'est que mauvaise en eux. Il en est ainsi parce qu'ils sont complètement détournés de la fin dernière de la volonté droite, et que la volonté ne peut être bonne qu'autant qu'elle se rapporte à cette fin. Ainsi quoiqu'ils veuillent quelque chose de bon, cependant ils ne le veulent pas convenablement, de manière qu'on puisse dire pour cela que leur volonté est bonne[2].

1 D'où la bonté de la volonté doit procéder. †

2 Cette obstination de leur volonté dans le mal est ce qui rend leurs peines perpétuelles, et ce qui en explique l'éternité. †

Article 2 : Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont fait ?

98

Objection N°1.

Il semble que les damnés ne se repentent jamais des maux qu'ils ont faits. Car saint Bernard dit sur le Cantique des cantiques[1] que le damné veut toujours son iniquité qu'il a faite. Ils ne se repentent donc jamais du péché qu'ils ont commis.

Réponse à l'objection N°1 :

Les damnés veulent l'iniquité, mais ils repoussent la peine et par conséquent ils se repentent par accident de l'iniquité qu'ils ont commise.

Objection N°2.

Désirer n'avoir pas péché, c'est la marque d'une bonne volonté. Or, les damnés n'auront jamais la volonté bonne. Ils ne désireront donc jamais n'avoir pas péché, et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

Désirer n'avoir pas péché à cause de la honte de l'iniquité, c'est le fait d'une bonne volonté, mais ce sentiment n'existera pas dans les damnés.

Objection N°3.

D'après saint Jean Damascène (De orth. fid. liv. 2, chap. 4), la mort est aux hommes ce que la chute a été aux anges. Or, la volonté de l'ange est immuable d'après sa chute, de telle sorte qu'il ne peut renoncer au choix d'après lequel il a péché antérieurement. Les damnés ne peuvent donc pas se repentir des péchés qu'ils ont commis.

Réponse à l'objection N°3 :

Sans que leur volonté se modifie il peut se faire que les damnés se repentent de leurs péchés, car ils ne détesteront pas dans le péché ce qu'ils ont auparavant désiré, mais autre chose, c'est-à-dire la peine.

Objection N°4.

La perversité des damnés sera plus grande dans l'enfer que celle des pécheurs en ce monde. Or, en ce monde il y a des pécheurs qui ne se repentent pas des péchés qu'ils ont commis, soit à cause de l'aveuglement de leur esprit, comme les hérétiques, soit à cause de leur obstination, comme ceux qui se réjouissent quand ils ont mal fait et qui triomphent au milieu de toutes les choses mauvaises (Prov. 2, 14). Donc, etc.

Réponse à l'objection N°4 :

En ce monde les hommes, quelle que soit leur obstination, se repentent de leurs péchés par accident, si on les punit à cause d'eux ; parce que, comme le dit saint Augustin (Quæst. liv. 83, quest. 36), nous voyons les bêtes les plus féroces renoncer aux plus grandes jouissances par crainte.

Mais au contraire. Il est dit des damnés (Sag. 5, 3) qu'ils font pénitence en eux-mêmes.

Aristote dit (Eth. liv. 4, chap. 4) que les méchants sont remplis de repentir, car ils s'attristent ensuite de ce qui a été tout d'abord l'objet de leur joie. Puisque les damnés sont très dépravés, ils se repentent donc beaucoup.

1 (hab. implic. liv. 5 De consider. chap. 12 et liv. De grat. et de lib. arb. chap. 9 ad fin.) †

Conclusion.

Puisque les damnés ne haïssent jamais l'iniquité en elle-même, et qu'ils ne détestent que la peine, ils ne se repentent pas absolument de l'iniquité qu'ils ont commise, mais ils ne s'en repentent que par accident.

Il faut répondre qu'on peut se repentir du péché de deux manières : par soi-même et par accident. Le pécheur qui se repent par lui-même, c'est celui qui a en horreur le péché, comme tel ; celui qui ne s'en repent que par accident, c'est celui qui le hait en raison de quelque autre motif. Les méchants ne se repentiront donc pas, absolument parlant, de leurs péchés, parce qu'ils ont conserveront une volonté portée au mal ; mais ils s'en repentiront par accident, dans le sens qu'ils seront affligés de la peine qu'ils endureront pour le péché.

Article 3 : Les damnés voudraient-ils d'une volonté droite et délibérée être anéantis ?

98

Objection N°1.

Il semble que les damnés ne puissent pas vouloir d'une volonté droite et délibérée d'être anéantis. Car saint Augustin dit (De lib. arb. liv. 3, chap. 7) : Voyez combien il est bon d'exister ; car les heureux et les malheureux le veulent ; parce que c'est une plus grande chose d'être et d'être malheureux que de pas être absolument.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Augustin doit signifier que le non-être ne peut être choisi par lui-même, mais par accident, c'est-à-dire selon qu'il met un terme à notre misère. Car quand on dit que tout le monde désire naturellement l'être et la vie, cela ne doit pas s'entendre de la vie mauvaise et corrompue, et de celle qui se passe dans la tristesse, comme le dit Aristote (Eth. liv. 9, chap. 4), mais cela doit se prendre absolument.

Objection N°2.

Saint Augustin raisonne ainsi (ibid. chap. 8) : La préférence suppose l'élection. Or, le néant n'est pas une chose qu'on puisse choisir, puisqu'il n'a aucune apparence de bien, attendu qu'il n'est rien. Le non-être ne peut donc pas être plus désirable pour les damnés que l'être.

Réponse à l'objection N°2 :

Le non-être n'est pas éligible par lui-même, mais seulement par accident, comme nous l'avons dit (Réponse N°1 et dans le corps de l'article.)

Objection N°3.

Le plus grand mal, c'est ce qu'on doit fuir davantage. Or, le non-être est le plus grand mal, puisqu'il détruit totalement le bien, de telle sorte qu'il n'en reste rien. On doit donc fuir le néant plutôt que la misère, et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique le non-être soit le plus grand mal, selon qu'il prive de l'être ; il est cependant très bon selon qu'il délivre de la misère qui est le plus grand des maux, et c'est à ce titre qu'on le désire.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Apoc. 9, 6) : Dans ces jours-là les hommes désireront mourir et la mort s'éloignera d'eux.

La misère des damnés surpasse toute la misère de ce monde. Or, pour échapper à la misère de ce monde, il y en a qui désirent la mort. D'où il est dit (Ecclésiastique, 41, 3) : O mort, que ta sentence est douce à l'homme pauvre, à qui les forces manquent, qui est dans la défaillance de l'âge, qui est accablé de soucis, sans espérance et qui perd patience dans ses maux. Donc à plus forte raison l'anéantissement est une chose que les damnés doivent vouloir d'une volonté délibérée.

Conclusion.

Les damnés ne voudraient pas leur anéantissement considéré en lui-même, parce que ce n'est pas une chose qu'on puisse désirer, mais ils peuvent le désirer selon qu'ils le considèrent comme le moyen de mettre un terme à leur existence pénible, ou à leur misère.

Il faut répondre que l'anéantissement peut être considéré de deux manières :

1. En lui-même. De la sorte il n'est désirable d'aucune manière ; puisqu'il n'a rien de bon et qu'il n'est qu'une pure privation du bien.
2. On peut le considérer selon qu'il met un terme à une vie pénible ou à une misère quelconque. De cette manière il devient quelque chose de bon, parce que la délivrance du mal est un bien, comme le dit Aristote (Eth. liv. 5, chap. 1). Dans ce sens, pour les damnés il vaudrait mieux ne pas exister que d'être malheureux. C'est pour cela qu'il est dit (Matth. 26, 24) : Il vaudrait mieux pour cet homme qu'il ne fût pas né ; et saint Jérôme sur ces paroles (Jér. 20, 14) : Maudit sois le jour où je suis né, etc. dit (glos. Hier.) : Il vaut mieux ne pas être que d'être malheureux. Les damnés peuvent donc sous ce rapport préférer le néant d'après leur volonté délibérée.

Article 4 : Les damnés qui sont dans l'enfer voudraient-ils que ceux qui sont sauvés fussent damnés ?

98

Objection N°1.

Il semble que les damnés qui sont dans l'enfer ne voudraient pas voir dans leur état ceux qui sont sauvés. Car i est dit du mauvais riche (Luc. chap. 16) qu'il priait pour ses frères, pour qu'ils ne vinssent pas dans ce lieu de tourments. Pour la même raison les autres damnés ne voudraient donc pas du moins que leurs amis charnels fussent damnés comme eux.

Réponse à l'objection N°1 :

Les damnés seront si jaloux qu'ils porteront envie même à la gloire de leurs proches, lorsqu'ils se verront dans la plus affreuse misère ; puisque cela arrive aussi en cette vie à mesure que l'envie se développe. Mais ils porteront cependant moins envie à leurs proches qu'aux autres ; et leur peine serait plus grande si tous leurs proches étaient damnés et les autres sauvés que s'il y en avait de leurs proches qui fussent sauvés. C'est ce qui a été cause que le riche a demandé que ses frères échappassent à la damnation. Car il savait qu'il y en avait qui y échapperaient ; mais il aurait cependant aimé mieux que ses frères fussent damnés avec tous les autres.

Objection N°2.

Les affections déréglées subsistent dans les damnés. Or, il y a des damnés qui ont aimé d'une manière déréglée des individus qui ne sont pas damnés. Ils ne voudraient donc pas leur mal et ce serait le vouloir que de les souhaiter damnés.

Réponse à l'objection N°2 :

L'amour qui ne repose pas sur l'honnête se rompt facilement et surtout entre les méchants, comme le dit Aristote (Eth. liv. 9, chap. 4). Les damnés ne conserveront donc pas d'amitié pour ceux qu'ils ont déréglément aimés. Mais leur volonté restera pervertie en ce qu'ils aimeront encore la cause de leur amour déréglé.

Objection N°3.

Les damnés ne désirent pas l'augmentation de leur peine. Or, s'il y en avait un plus grand nombre de damnés, leur peine serait plus grande, comme la multiplication des bienheureux ajoute aussi à leur joie. Les damnés ne voudraient donc pas que ceux qui sont sauvés fussent damnés.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la peine de chacun soit augmentée par la multitude des damnés, cependant leur haine et leur envie seront si grandes, qu'ils aimeront mieux être tourmentés plus vivement avec un plus grand nombre que de l'être moins étant seuls.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Is. 14, 9) : Tous les princes de la terre, tous les princes des nations se sont levés de leurs trônes, la glose dit (ord. Hier.) : C'est une consolation pour les méchants que d'avoir beaucoup de compagnons d'infortune.

C'est surtout dans les damnés que règne l'envie. Ils gémissent donc de la félicité des bienheureux, et désirent leur damnation.

Conclusion.

Comme les bienheureux se réjouissent du bien de tout le monde à cause de leur charité parfaite, de même les damnés à cause de leur haine consommée se réjouissent des maux et s'affligent du bien, et par conséquent ils voudraient que tous les bons fussent damnés avec eux.

Il faut répondre que comme les bienheureux auront dans le ciel la charité la plus parfaite, de même il y aura dans les damnés la haine la plus consommée. Par conséquent, comme les saints se réjouiront de tous les biens, de même les impies s'en affligeront. C'est pour cela que la pensée de la félicité des saints les afflige profondément, et c'est pour cela qu'il est dit (Is. 26, 11) : Qu'ils les voient et qu'ils soient confondus et jaloux du bonheur de votre peuple et que le feu dévore vos ennemis. Ils voudraient donc que tous les bons fussent damnés.

Article 5 : Les damnés haïssent-ils Dieu ?

98

Objection N°1.

Il semble que les damnés ne haïssent pas Dieu. Car, comme le dit saint Denis (De div. nom. chap. 4, part. 1, lect. 5), le beau et le bon qui est la cause de toute bonté et de toute beauté est aimable pour tout le monde. Or, tel est Dieu. Il ne peut donc être haï de personne.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Denis doit s'entendre de l'appétit naturel, qui est néanmoins perverti dans les damnés par le sentiment que leur volonté délibérée y ajoute, comme nous l'avons dit (art. 1).

Objection N°2.

On ne peut haïr la bonté même, comme on ne peut vouloir la malice elle-même : car le mal est absolument involontaire, comme le dit saint Denis (De div. nom. chap. 4, part. 29, lect. 22). Or, Dieu est la bonté elle-même. On ne peut donc le haïr.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison serait concluante si les damnés voyaient Dieu en lui-même, selon qu'il est bon par essence.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps. 73, 23) : L'orgueil de ceux qui te haïssent monte toujours.

Conclusion.

Les damnés haïssent Dieu, parce qu'ils ne le voient pas en lui-même, mais dans l'effet de sa justice qui est pour eux un châtiment.

Il faut répondre que la volonté est mue par le bien ou le mal qui a été perçu. Or, Dieu est perçu de deux manières : en lui-même, comme le perçoivent les bienheureux qui le voient dans son essence ; et par ses effets, comme nous le percevons et comme le perçoivent les damnés. En lui-même, puisqu'il est la bonté par essence, il ne peut déplaire à la volonté de qui que ce soit. Par conséquent, celui qui le voit dans son essence ne peut le haïr. Mais il y a de ses effets qui répugnent à la volonté selon qu'ils lui sont contraires. Sous ce rapport on ne peut pas haïr Dieu en lui-même, mais en raison de ses effets. Les damnés qui perçoivent Dieu dans l'effet de sa justice, qui est leur châtiment, le haïssent donc, comme ils haïssent les peines qu'ils endurent.

Article 6 : Les damnés déméritent-ils ?

98

Objection N°1.

Il semble que les damnés déméritent. Car les damnés ont une volonté mauvaise, comme il est dit (Sent. 4, dist. ult.). Or, ils ont démérité par la volonté mauvaise qu'ils ont eue ici-bas. Par conséquent, s'ils ne déméritent pas dans l'enfer, ils tirent donc un avantage de leur damnation.

Réponse à l'objection N°1 :

C'est la plus grande infortune d'être arrivé aux derniers des maux ; d'où il résulte que les damnés ne peuvent plus déméríter. Il est donc évident qu'ils ne tirent aucun avantage de leur péché.

Objection N°2.

Les damnés sont dans la même condition que les démons. Or, les démons ont démérité depuis leur chute. Ainsi Dieu a infligé une peine au serpent qui porta l'homme au péché, comme on le voit (Gen. chap. 3). Les damnés déméritent donc aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'appartient pas à l'office des hommes qui sont damnés d'en entraîner d'autres dans l'enfer, comme cela appartient à l'office des démons, ce qui fait qu'ils déméritent quant à la peine secondaire.

Objection N°3.

L'acte déréglé qui provient du libre arbitre n'en serait pas moins déméritoire, quand il serait nécessité par une chose dont on aurait été l'auteur. Ainsi celui qui s'enivre mérite une double

amende, s'il vient à commettre une faute par suite de son ivresse, comme on le voit (Eth. liv. 3, chap. 5). Or, les damnés ont été la cause de leur propre obstination par laquelle ils se sont mis dans la nécessité de pécher. Donc, puisque leur acte déréglé vient du libre arbitre, il n'en est pas moins déméritoire.

Réponse à l'objection N°3 :

Les actes ne cessent pas d'être déméritoires, parce que l'on est dans la nécessité de pécher, mais parce qu'on est parvenu au dernier des maux. — Cependant la nécessité de pécher dont nous sommes la cause excuse du péché, selon qu'elle est une nécessité ; parce qu'il faut que tout péché soit volontaire, mais ce qui fait qu'elle n'excuse pas, c'est qu'elle provient d'une volonté antérieure ; et par conséquent tout le démérite de la faute qui suit paraît se rapporter à la faute première.

Mais au contraire. La peine se distingue par opposition à la faute. Or, la volonté perverse dans les damnés provient de leur obstination qui est leur peine. Donc cette volonté perverse n'est pas en eux la faute par laquelle ils déméritent.

Après le dernier terme il n'y a plus de mouvement ou de progrès soit en bien, soit en mal. Or, les damnés parviendront surtout après le jugement au dernier terme de leur damnation ; parce qu'alors les deux cités seront à leur fin, comme le dit saint Augustin (Ench. chap. 111). Après le jour du jugement, les damnés ne mériteront donc pas par leur volonté perverse, parce qu'alors leur damnation s'accroîtrait.

Conclusion.

Puisque le mérite et le démérite ont pour but un bien ou un mal qu'on doit obtenir, les bons ne mériteront plus[1], et les méchants ne mériteront pas non plus, parce que leur volonté mauvaise ne sera pas un démérite, mais une peine.

Il faut répondre qu'à l'égard des damnés il faut distinguer ce qui aura lieu avant le jugement et après. Car tous avouent généralement qu'après le jour du jugement il n'y aura plus ni mérite, ni démérite. Et il en est ainsi, parce que le mérite ou le démérite se rapporte à un bien ou à un mal qu'on doit avoir ultérieurement. Mais après le jour du jugement, la consommation des bons et des méchants sera si parfaite qu'il n'y aura plus rien à ajouter ni en bien, ni en mal. La bonne volonté dans les bienheureux ne sera donc plus un mérite, mais une récompense ; et la volonté mauvaise ne sera plus dans les damnés un mérite, mais seulement une peine. Car les opérations des vertus existent principalement dan la félicité, et leurs contraires existent surtout dans la misère, comme le dit Aristote (Eth. liv. 1, chap. 9 et 10). — cependant il y en a qui disent qu'avant le jour du jugement les bienheureux méritent et que les damnés déméritent. Mais cela ne peut être par rapport à la récompense ou à la peine principale, puisque sous ce rapport, les uns et les autres sont arrivés au terme. Cependant cela peut être relativement à la récompense accidentelle ou à la peine secondaire, qui peuvent s'accroître jusqu'au jour du jugement[2]. C'est ce qui a lieu principalement dans les démons ou les bons anges, dont l'office mène les uns au salut, ce qui ajoute à la joie des anges bienheureux, et les autres à la damnation, ce qui augmente la peine des démons.

1 Parce que la bonne volonté ne sera pas en eux un mérite, mais une récompense. †

2 Saint Thomas a rétracté, du moins tacitement, cette opinion. Car il a enseigné plus tard positivement qu'après la mort il n'y avait plus ni mérite, ni démérite pour les bienheureux et les damnés. (Cf. 1a pars, quest. 62, art. 9, Réponse N°3, et 2a 2æ, quest. 13, art. 4, Réponse N°2) †

Article 7 : Les damnés peuvent-ils faire usage de la connaissance qu'ils ont eue dans ce monde ?

98

Objection N°1.

Il semble que les damnés ne puissent faire usage de la connaissance qu'ils ont eue dans ce monde. Car on trouve dans l'étude de la science la plus grande jouissance. Or, il ne doit point y avoir de jouissance en eux. Ils ne pourront donc pas faire usage de la science qu'ils ont possédée auparavant d'après certaines études.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique l'étude de la science soit agréable par elle-même ; cependant elle peut être par accident une cause de tristesse, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de l'article.), et c'est ainsi qu'il en sera pour les damnés.

Objection N°2.

Les damnés éprouvent de plus grandes peines que les peines de ce monde. Or, dans ce monde, quand on est en proie aux plus grands tourments, on ne peut s'appliquer aux conséquences spéculatives, en faisant abstraction des peines qu'on endure. On le peut donc beaucoup moins en enfer.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans ce monde l'âme est unie à un corps corruptible ; ce qui fait que l'âme est empêchée de réfléchir par les afflictions corporelles ; mais dans la vie future l'âme ne sera pas ainsi l'esclave du corps, et quelles que soient les peines qu'endure ce dernier, l'âme verra néanmoins toujours avec vérité les choses qui pourront être pour elle une cause de chagrin.

Objection N°3.

Les damnés sont soumis au temps. Or, l'étendue du temps est une cause d'oubli, comme on le voit (Phys. liv. 4, text. 128). Donc les damnés oublieront ce qu'ils ont su ici-bas.

Réponse à l'objection N°3 :

Le temps est une cause d'oubli par accident, selon que le mouvement dont il est la mesure est la cause du changement. Mais après le jour du jugement, le mouvement du ciel n'existera plus. On ne pourra donc pas oublier, quel que soit le temps qui s'écoule. D'ailleurs, avant le jour du jugement, l'âme séparée n'est pas non plus changée à l'égard de ses dispositions par le mouvement du ciel.

Mais c'est le contraire. Il est dit au mauvais riche (Luc, 16, 25) : Rappelez-vous que vous avez reçu des biens pendant votre vie, etc. Ils auront donc présent à l'esprit ce qu'ils ont su ici-bas.

Les espèces intelligibles subsistent dans l'âme séparée, comme nous l'avons dit (quest. 70, art. 2, Réponse N°3, et 1a pars, quest. 89, art. 5 et 6). Si donc ils ne pouvaient en faire usage, elles subsisteraient inutilement en eux.

Conclusion.

Les damnés auront présent à l'esprit les choses qu'ils ont sues, de manière qu'elles soient pour eux une cause de tristesse et non de joie.

Il faut répondre que, comme raison de la béatitude parfaite des saints, il n'y aura rien en eux qui ne soit un motif de joie ; de même il n'y aura rien dans les damnés qui ne soit pour eux un motif et une cause de tristesse, et pour que leur misère soit consommée, ils ne manqueront d'aucune des choses qui puisse les rendre tristes. Or, la pensée de certaines choses que l'on connaît produit la joie sous un rapport, soit de la part des choses connues en raison de ce qu'on les aime, soit de la part de la connaissance elle-même, selon qu'on considère son imperfection ; comme quand on observe que l'on n'a pas la connaissance d'une chose qu'on désirait connaître parfaitement. Ainsi donc les damnés penseront actuellement aux choses qu'ils ont sues auparavant, et ces choses seront pour eux un motif de tristesse et non une cause de délectation. Car ils penseront aux maux qu'ils ont fait et qui les ont fait damner et aux biens agréables qu'ils ont perdus, et ils seront tourmentés par ces deux choses. Ils seront aussi tourmentés parce qu'ils considéreront que la connaissance qu'ils ont eue des choses spirituelles est imparfaite, et qu'ils ont perdu sa perfection souveraine qu'ils pouvaient acquérir.

Article 8 : Les damnés penseront-ils à Dieu quelquefois ?

98

Objection N°1.

Il semble que les damnés penseront à Dieu quelquefois. Car on ne peut haïr en acte que la chose à laquelle on pense. Or, les damnés haïront Dieu, comme on le voit (Sent. 4, dist. ult.). Ils penseront donc à lui quelquefois.

Réponse à l'objection N°1 :

Les damnés ne haïssent Dieu qu'en raison de ses punitions et de la défense de ce qui est conforme à leur volonté mauvaise. Ils ne le considéreront qu'en tant qu'il est l'auteur de ces punitions et de ces défenses.

Objection N°2.

Les damnés auront le remords de la conscience. Or, la conscience éprouve des remords à l'égard de ce que l'on a fait contre Dieu. Ils penseront donc à Dieu quelquefois.

Mais c'est le contraire. La pensée la plus parfaite de l'homme est celle qui a Dieu pour objet. Or, les damnés seront dans l'état le plus imparfait. Ils ne penseront donc pas à Dieu.

Conclusion.

Les damnés ne peuvent d'aucune manière penser à Dieu en lui-même, c'est-à-dire selon qu'il est le principe de la bonté, mais ils y penseront par accident, c'est-à-dire par rapport à ses effets selon qu'il les punit ou qu'il produit quelque chose de semblable.

Il faut répondre que l'on peut considérer Dieu de deux manières :

1. En lui-même et selon ce qui lui est propre, c'est-à-dire selon qu'il est le principe de la bonté de tout être. On ne peut y penser ainsi d'aucune manière sans plaisir ; par conséquent les damnés n'y penseront pas.
2. On peut y penser selon ce qui lui est pour ainsi dire accidentel, c'est-à-dire dans ses effets, comme les punitions qu'il inflige ou d'autres choses semblables. La pensée de Dieu, considérée de la sorte, peut inspirer de la tristesse, et c'est ainsi que les damnés y penseront.

La réponse à la seconde objection est par là même évidente ; parce que la conscience n'a de remords au sujet du péché que parce qu'il est contraire au précepte divin.

Article 9 : Les damnés voient-ils la gloire des bienheureux ?

98

Objection N°1.

Il semble que les damnés ne voient pas la gloire des bienheureux. Car la gloire des bienheureux est plus éloignée d'eux que les choses qui se passent en ce monde. Or, ils ne voient pas ce qui nous concerne ; d'où saint Grégoire dit (Mor. liv. 12, chap. 14) sur ces paroles de Job (14, 21) : Que ses enfants soient dans l'éclat, etc. : Comme ceux qui vivent encore ignorent en quel lieu sont les âmes des morts ; de même les morts qui ont vécu corporellement ignorent comment se passe la vie de ceux qui sont sur la terre. Ils peuvent donc beaucoup moins voir la gloire des bienheureux.

Réponse à l'objection N°1 :

Les choses qui se passent en cette vie n'affligeraient pas autant les damnés dans l'enfer, s'ils les voyaient, Que la vue qu'ils ont de la gloire des saints. C'est pour cela qu'on ne leur montre pas ce qui se passe sur la terre, comme la gloire des saints, quoique parmi les choses d'ici-bas on leur montre aussi celles qui peuvent leur causer de la tristesse.

Objection N°2.

Ce qui est accordé aux saints ici-bas comme une grande faveur ne sera jamais accordé aux damnés. Or, il a été accordé à saint Paul comme une grande faveur de voir cette vie dans laquelle les saints vivent éternellement avec Dieu, comme on le voit (2 Cor. chap. 12) d'après la glose. Les damnés ne verront donc pas la gloire des saints.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Paul a vu cette vie dans laquelle les saints vivent avec Dieu, en l'éprouvant et en espérant qu'il en jouira plus parfaitement plus tard, ce qui n'est pas accordé aux damnés. C'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Luc, chap. 16) que le riche qui était dans les tourments vit Abraham et Lazare dans son sein.

Conclusion.

Les damnés avant le jour du jugement voient les bons dans la gloire, mais après le jour du jugement ils seront privés de la vue des bienheureux.

Il faut répondre que les damnés, avant le jour du jugement, verront les bienheureux dans la gloire, non de manière à connaître ce qu'est leur gloire, mais ils sauront seulement qu'elle est inestimable, et ils en seront troublés, soit parce que l'envie les affligera de leur félicité, soit parce qu'ils l'ont perdue eux-mêmes. D'où il est dit des impies (Sag. 5, 2) : En voyant la gloire des élus ils seront frappés d'une frayeur horrible. Mais après le jour du jugement ils seront absolument privés de la vision des bienheureux ; cependant leur peine n'en sera pas diminuée, mais elle sera plutôt augmentée, parce qu'ils auront le souvenir de la gloire des bienheureux qu'ils auront vues dans le jugement ou avant, et ce sera pour eux un tourment. Ils seront en outre affligés de ce qu'ils verront qu'ils sont jugés indignes de jouir de la gloire que les saints méritent de posséder.

98

QUESTION 99 : DE LA MISÉRICORDE ET DE LA JUSTICE DE DIEU PAR RAPPORT AUX DAMNÉS.

(Il est de foi que les peines des damnés seront éternelles de telle sorte qu'elles ne doivent jamais avoir de fin)

Question 99 : De la miséricorde et de la justice de Dieu par rapport aux damnés.....495
Article 1 : La justice divine inflige-t-elle une peine éternelle aux pécheurs ?.....495
Article 2 : La miséricorde divine mettra-t-elle un terme à la peine des damnés, des hommes aussi bien que des démons ?.....499
Article 3 : La miséricorde divine souffrira-t-elle que les hommes soient punis éternellement ? 500
Article 4 : La miséricorde divine mettra-t-elle un terme à la peine des chrétiens qui sont damnés ?.....502
Article 5 : Tous ceux qui opèrent des œuvres de miséricorde seront-ils punis éternellement ?. .504

Nous devons ensuite nous occuper de la justice et de la miséricorde de Dieu par rapport aux damnés. À cet égard cinq questions se présentent : 1° La peine éternelle est-elle infligée aux pécheurs d'après la justice divine ? — 2° La miséricorde divine mettra-t-elle un terme à la peine des hommes et des démons ? (Cet article est une réfutation de l'erreur d'Origène qui prétendait que les damnés et les impies seraient un jour délivrés de leurs peines par la miséricorde divine, ce qui est contraire à la foi catholique.) — 3° La peine des hommes du moins aura-t-elle un terme ? (D'après saint Thomas et la doctrine des thomistes il n'y aura pas de mitigation dans les peines de l'enfer ; la miséricorde s'exercera à l'égard des damnés en ce qu'ils seront toujours punis moins qu'ils le méritent, quelle que soit la sévérité du châtiment qui leur sera infligé.) — 4° La peine des chrétiens du moins en aura-t-elle un ? — 5° La peine de ceux qui ont fait des œuvres de miséricorde cessera-t-elle ? (Il est de foi que ceux qui ont fait des œuvres de miséricorde et qui sont morts en état de péché mortel devront être punis éternellement.)

Article 1 : La justice divine inflige-t-elle une peine éternelle aux pécheurs ?

99

Objection N°1.

Il semble que la justice divine n'inflige pas une peine éternelle aux pécheurs. Car la peine ne doit pas excéder la faute (Deut. 25, 2) : La mesure des coups sera proportionnée à l'étendue des fautes. Or, la faute est temporelle. La peine ne doit donc pas être éternelle.

Réponse à l'objection N°1 :

La peine ne doit pas être égale à la faute selon l'étendue de la durée, comme on le voit d'après l'application des lois humaines. — Ou bien il faut dire, comme le saint Grégoire (Dialog, liv. 4,

chap. 44, ant. med.), que quoique la faute soit temporelle d'après l'acte, elle est cependant éternelle d'après la volonté.

Objection N°2.

De deux péchés mortels l'un est plus grand que l'autre. L'un doit donc être puni par une peine plus grande que l'autre. Et comme il n'y a aucune peine plus grande que la peine éternelle, puisqu'elle est infinie, la peine éternelle n'est pas due à tout péché mortel ; et si elle n'est pas due à l'un, elle n'est due à aucun, puisque leur distance n'est pas infinie.

Réponse à l'objection N°2 :

L'étendue de la peine répond à la gravité du péché d'après l'intensité. C'est pourquoi les péchés mortels inégaux auront des peines inégales en intensité, mais égales en durée.

Objection N°3.

La peine n'est infligée par un juste juge que pour qu'on se corrige. D'où il est dit (Eth. liv. 2, chap. 3) que les peines sont des médecines. Or, que les impies soient punis éternellement, ce n'est pas une chose qui serve à leur correction ni à celle des autres, puisqu'alors il ne doit plus y avoir personne qui puisse être corrigé par là. La justice divine n'inflige donc pas une peine éternelle pour les péchés.

Réponse à l'objection N°3 :

Les peines qui sont infligées à ceux qui ne sont pas absolument exclus de la société ont pour but leur correction ; au lieu que les peines qui retranchent absolument les individus de la société ne se rapportent pas à cette fin. Mais elles peuvent avoir pour but la conservation et la tranquillité des autres citoyens qui restent dans l'Etat. Ainsi la damnation éternelle des impies a pour fin la correction de ceux qui sont maintenant dans l'Église ; car les peines corrigent non seulement quand on les inflige, mais encore quand on les détermine.

Objection N°4.

Toutes les choses qu'on ne veut pas pour elles-mêmes on ne les veut que dans un intérêt quelconque. Or, Dieu ne veut pas les peines pour elles-mêmes, car il ne s'y délecte pas. Donc puisqu'il n'y a aucun avantage à retirer de la perpétuité des peines, il semble qu'on ne doive pas infliger ce châtiment au péché.

Réponse à l'objection N°4 :

Les peines des impies qui doivent durer éternellement ne seront pas absolument inutiles ; car elles servent à deux fins : 1° à faire observer en elles la justice divine qui est agréable à Dieu par elle-même. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 44) : Dieu tout-puissant ne prend pas plaisir au tourment des malheureux, parce qu'il est bon ; mais sa vengeance n'est jamais satisfaite à l'égard des impies, parce qu'il est juste. 2° Elles sont utiles en ce que les justes s'en réjouissent, lorsqu'ils contemplent en elles la justice de Dieu et qu'ils reconnaissent qu'ils ont échappé à ces peines. D'où il est dit (Ps. 57, 11) : Le juste se réjouira quand il verra la vengeance, et ailleurs (Is. 66, 24) : Les impies seront là pour la satisfaction de la vue, c'est-à-dire pour satisfaire les saints, comme le dit la glose (interl. et ord.). C'est la pensée de saint Grégoire qui dit (Dial. liv. 4, loc. cit.) : Tous les méchants condamnés au supplice éternel seront punis pour leur iniquité et cependant ils y brûleront encore pour une autre fin ; par exemple, pour que tous les justes voient en Dieu la joie qu'ils goûtent et qu'ils jugent d'après ces peines les supplices qu'ils ont évités : de telle sorte qu'ils se sentent d'autant plus redevables à la grâce divine dans l'éternité, qu'ils voient mieux les maux dont ils ont triomphé par son aide.

Objection N°5.

Rien de ce qui existe par accident n'est perpétuel, comme on le dit (De cælo et mundo, liv. 1, text. 15 et liv. 2, text. 18). Or, la peine s'applique à des choses par accident, puisqu'elle est contre nature. Elle ne peut donc pas être perpétuelle.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoique la peine réponde à l'âme par accident, cependant elle répond par elle-même à l'âme souillée par le péché. Et parce que le péché subsistera en elle perpétuellement, il s'ensuit que la peine sera perpétuelle aussi.

Objection N°6.

La justice de Dieu paraît demander que les pécheurs soient réduits au néant : car par l'ingratitude on mérite de perdre les bienfaits qu'on a reçus. Or, l'être est un des bienfaits que Dieu nous a donnés. Il semble donc juste que le pécheur qui est ingrat envers Dieu perde l'être lui-même. Si les pécheurs sont réduits au néant, leur peine ne peut être perpétuelle. Par conséquent il ne semble pas conforme à la justice divine que les pécheurs soient éternellement punis.

Réponse à l'objection N°6 :

La peine répond à la faute, à proprement parler, selon le dérèglement qui se trouve en elle et non selon la dignité de celui contre lequel on pèche ; parce que dans ce cas une peine infinie en intensité répondrait à tout péché quel qu'il soit. Ainsi, quoiqu'on mérite de perdre l'être par là même qu'on pèche contre Dieu qui est l'auteur de l'être, cependant si l'on considère le dérèglement de l'acte lui-même il ne mérite pas la perte de l'être, parce que l'être est présupposé pour le mérite et le démérite, et qu'il n'est ni détruit ni corrompu par le dérèglement du péché. C'est pourquoi la peine due à une faute ne peut être la privation de l'être.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Matth. 25, 46) : Ils iront, c'est-à-dire les pécheurs iront au supplice éternel.

Ce que la récompense est au mérite la peine l'est à la faute. Or, d'après la justice divine une récompense éternelle est due au mérite temporel (Jean, 6, 40) : Quiconque voit le Fils et croit en lui a la vie éternelle. Une peine éternelle est donc due aussi à une faute temporelle d'après la justice divine.

D'après Aristote (Eth. liv. 5, chap. 5), la peine est déterminée d'après la dignité de celui contre lequel on pèche : ainsi celui qui donne un soufflet à un prince mérite une peine plus grande que celui qui frappe une autre personne. Or, quiconque pèche mortellement pèche contre Dieu dont il transgresse les préceptes et dont il distribue les honneurs à un autre, en plaçant dans un autre sa fin. Et comme la majesté de Dieu est infinie, il s'ensuit que celui qui pèche mortellement mérite une peine infinie, et par conséquent il semble qu'il soit juste d'être puni perpétuellement pour un péché mortel.

Conclusion.

Puisque les pécheurs pèchent contre Dieu qui est éternel, il est convenable que la justice divine leur inflige une peine éternelle.

Il faut répondre que la peine ayant une double gravité selon l'intensité de sa violence et selon la durée de son temps, l'étendue de la peine répond à l'étendue de la faute selon l'intensité de sa violence, de telle sorte que celui qui a commis la faute la plus grave doit subir la peine la plus violente. D'où il est dit (Apoc. 18, 7) : Tourmentez-la et affligez-la en proportion de ce qu'elle se

sera glorifiée et qu'elle aura vécu dans les délices. Mais la durée de la peine ne répond pas à la durée de la faute, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 11). Car l'adultère que l'on commet en un instant n'est pas puni par une peine d'un moment, même d'après les lois humaines. La durée de la peine se rapporte plutôt à la disposition du pécheur. Car quelquefois celui qui pêche dans une cité mérite par son crime d'être absolument repoussé de la société des citoyens, soit par un exil perpétuel, soit par la mort. Quelquefois on ne mérite pas d'être absolument exclu de la société des citoyens. C'est pourquoi pour qu'il puisse convenablement être membre de la cité, sa peine est prolongée ou raccourcie selon que sa guérison l'exige, pour qu'il puisse vivre convenablement et pacifiquement dans l'Etat. De même, d'après la justice divine, le péché rend celui qui le commet digne d'être absolument séparé de la cité de Dieu ; et cet effet produit par tout péché par lequel on blesse la charité, qui est le lien qui unit cette cité. C'est pour cela que pour un péché mortel qui est contraire à la charité, on est à jamais exclu de la société des saints et condamné à une peine éternelle. Car, comme le dit saint Augustin (in liv. prædict. ibid. à med.), pour ce qui est de cette cité mortelle, les hommes en sont exclus par le supplice de la première mort ; mais pour ce qui est de cette cité immortelle, ils en sont retranchés par le supplice de la seconde mort. Si le châtiment qu'inflige la cité terrestre n'est pas réputé éternel, cela n'a lieu que par accident, soit parce que l'homme ne subsiste pas perpétuellement, soit parce que la cité elle-même vient à défaillir. Par conséquent si l'homme vivait perpétuellement, la peine de l'exil et de la servitude que la loi humaine inflige subsisterait perpétuellement en lui. Mais pour ceux qui pèchent de telle façon qu'ils ne méritent pas d'être retranchés totalement de la cité sainte, comme ceux qui font des fautes vénielles, leur peine sera d'autant plus courte ou plus longue qu'ils auront plus ou moins besoin d'être purifiés, selon que ces péchés se sont attachés à eux plus ou moins ; ce que la justice divine observe dans les peines de ce monde et purgatoire. — Il y a encore d'autres raisons que les Pères ont données pour faire voir que l'on est à juste titre d'une peine éternelle pour un péché temporel. La première, c'est qu'en méprisant la vie éternelle on pèche contre le bien éternel. C'est aussi ce que dit saint Augustin (in prædict. liv. chap. 12 à princ.). Il s'est rendu digne d'une peine éternelle celui qui a détruit en lui un bien qui pouvait être éternel. Une autre raison c'est que l'homme a péché dans son éternité. D'où saint Grégoire dit (Dialog. liv. 4, chap. 44) : Il appartient à la grande justice du juge que ceux qui n'ont jamais voulu être sans péché en ce monde ne soient jamais sans supplice. Et si l'on objecte qu'il y en a qui pèchent mortellement et qui se proposent de mener une vie meilleure, et que par conséquent d'après ce raisonnement ils n'auraient pas mérité le supplice éternel, il faut répondre, d'après quelques-uns, que saint Grégoire parle de la volonté que l'œuvre manifeste. Car celui qui tombe dans le péché mortel par sa volonté propre se met dans un état dont il ne peut sortir qu'autant que Dieu vient à son aide. Ainsi par là même qu'il veut pécher, il veut conséquemment rester perpétuellement dans le péché. Car l'homme est un esprit qui va, c'est-à-dire qui se jette dans le péché et qui n'en revient pas par lui-même (Ps. 77, 39). C'est ainsi que dans le cas où on se jetterait dans une fosse d'où l'on ne pourrait sortir à moins qu'on ne fût aidé, on pourrait dire qu'on a voulu y rester éternellement, quelques que soient d'ailleurs les autres pensées qu'on ait pu avoir. Ou bien on peut dire et avec plus de raison que par là même qu'on pèche mortellement on met sa fin dans la créature. Et comme la vie entière se rapporte à la fin, on rapporte par là même sa vie entière à ce péché, et on voudrait y rester perpétuellement, s'il était impuni. C'est ce que dit saint Grégoire (Mor. liv. 34, chap. 16) sur ces paroles (Job, 41, 23) : On croirait que l'abime a la chevelure d'un vieillard) : Les pécheurs ont mis un terme à leur péché, parce qu'il y en a eu un à leur vie ; et ils auraient voulu vivre sans fin, pour pouvoir rester sans fin attachés à leurs iniquités, car ils désirent plus vivement le péché que la vie. On peut encore donner une autre raison pour laquelle la peine du péché mortel est éternelle ; c'est que par cette faute on pèche contre Dieu qui est infini. Par conséquent puisque la peine ne peut être infinie en intensité, parce que la créature n'est pas capable d'une qualité infinie, il est nécessaire qu'elle soit au moins infinie en durée. Il y a

encore une quatrième raison qui revient au même : c'est que la faute subsiste éternellement, puisque la faute ne peut être remise sans la grâce que l'homme ne peut acquérir après la mort, et que la peine ne doit pas cesser tant que la faute subsiste.

Article 2 : La miséricorde divine mettra-t-elle un terme à la peine des damnés, des hommes aussi bien que des démons ?

99

Objection N°1.

Il semble que la miséricorde divine mette un terme à toute la peine des hommes aussi bien que des démons. Vous avez pitié de tous, Seigneur, parce que vous pouvez tout (Sag. 11, 24). Or, entre tous les êtres on comprend les démons, qui sont des créatures de Dieu. La peine des démons eux-mêmes sera donc limitée.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu a pitié de tout le monde autant qu'il est en lui. Mais parce que sa miséricorde est réglée par sa sagesse, il s'ensuit qu'elle ne s'étend pas à ceux qui s'en sont rendus indignes, comme les démons et les damnés qui se sont obstinés dans leur malice. Cependant on peut dire que la miséricorde s'exerce aussi sur eux, en ce qu'ils sont punis moins qu'ils le méritent, mais non en raison de ce qu'ils sont totalement délivrés de la peine.

Objection N°2.

Il est dit (Rom. 11, 32) : Dieu a tout compris sous le péché pour avoir pitié de tout le monde. Or, Dieu a renfermé les démons sous le péché, c'est-à-dire il a permis qu'ils y fussent renfermés. Il semble donc qu'il aura aussi pitié des démons.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette répartition doit s'entendre de chaque genre d'individu et non de tous les individus de chaque genre, de manière que ce passage s'applique aux hommes tels qu'ils sont ici-bas. Car Dieu a eu pitié des Juifs et des gentils, mais il n'a pas eu pitié de tous les Juifs et de tous les gentils.

Objection N°3.

Comme le dit saint Anselme (Cur Deus homo, liv. 2, chap. 4) : Il n'est pas juste que Dieu laisse absolument périr la créature qu'il a faite pour la béatitude. Il semble donc, puisque toute créature raisonnable a été créée pour la béatitude, qu'il n'est pas juste qu'il permette qu'elle périsse entièrement.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Anselme veut dire que cela n'est pas juste par rapport à ce qui convient à la bonté divine, et il parle de la créature selon son genre. Car il ne convient pas à la bonté divine qu'un genre tout entier de créature n'atteigne pas la fin pour laquelle il a été fait. Ainsi il n'est pas convenable que tous les hommes ou que tous les anges soient damnés. Mais rien n'empêche que parmi les hommes ou les anges il y en ait qui périssent éternellement ; parce que ce que la volonté divine avait en vue s'accomplit dans les autres qui sont sauvés.

Mais le contraire, c'est ce qui est dit (Matth. 25, 41) : Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au diable et à ses anges. Ils seront donc punis éternellement.

Comme les bons anges sont devenus bienheureux en se tournant vers Dieu ; de même les mauvais anges sont devenus malheureux en se détournant de lui. Si donc le malheur des mauvais anges vient à finir un jour, la béatitude des bons aura aussi une fin ; ce qui répugne.

Conclusion.

La miséricorde divine ne mettra un terme à aucune peine des hommes et des démons, soit d'après le témoignage de l'Écriture, soit parce que d'une part la miséricorde s'étendait trop loin et que de l'autre elle serait trop resserrée.

Il faut répondre que comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 17 et 23) : Ce fut l'erreur d'Origène de croire qu'un jour la miséricorde de Dieu délivrerait les démons de leurs peines. Mais cette erreur a été condamnée par l'Église pour deux raisons : 1° Parce qu'elle est manifestement contraire à l'autorité de l'Écriture qui s'exprime ainsi (Apoc. 20, 9) : Le diable qui les séduisit fut jeté dans un étang de feu et de soufre, où la bête et les faux prophètes seront tourmentés jour et nuit dans les siècles des siècles. Par ces paroles l'Écriture a coutume de désigner l'éternité. 2° Parce que d'une part elle donnait trop d'extension à la miséricorde de Dieu, et que de l'autre elle la resserrait trop. Car il semble que c'est la même raison qui fait que les bons anges subsistent dans la béatitude éternelle, et que les mauvais anges sont éternellement punis. Par conséquent tout en supposant que les démons et les âmes des damnés devront être un jour délivrés de leur peine, il supposait de même que les anges et les âmes des bienheureux devront être un jour précipités de la béatitude dans les misères de cette vie.

Article 3 : La miséricorde divine souffrira-t-elle que les hommes soient punis éternellement ?

99

Objection N°1.

Il semble que la miséricorde divine ne souffre pas du moins que les hommes soient punis éternellement. Car il est dit (Gen. 6, 3) : Mon esprit ne demeurera pas éternellement dans l'homme, parce qu'il est chair, et le mot esprit se prend dans cet endroit pour l'indignation, comme l'observe la glose (interl.). Donc puisque l'indignation de Dieu n'est rien autre chose que son châtiment, l'homme ne sera pas puni éternellement.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage doit s'entendre de l'homme selon son genre ; parce que l'indignation de Dieu a été un jour éloignée du genre humain par l'avènement du Christ. Mais ceux qui n'ont pas voulu rester dans cette réconciliation que le Christ a opérée ont perpétué la colère divine en eux ; puisqu'il n'y a pas pour nous d'autre mode de réconciliation que celui qui nous est accordée par le Christ.

Objection N°2.

La charité des saints ici-bas fait qu'ils prient pour leurs ennemis. Comme ils auront alors une charité plus parfaite, ils prieront donc pour leurs ennemis qui seront damnés. Et leurs prières ne pouvant pas être vaines, puisqu'ils sont très agréables à Dieu, il s'ensuit qu'elles obtiendront de la miséricorde divine que les damnés soient un jour délivrés de leurs peines.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le disent saint Augsutin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 24) et saint Grégoire (Mor. liv. 34, chap. 16 et Dialog. liv. 4, chap. 44), les saints ici-bas prient pour leurs ennemis, afin qu'ils se convertissent à Dieu, puisqu'ils peuvent encore le faire. Car si nous savions qu'ils sont réprouvés, nous ne prierons pas plus pour eux que pour les démons. Et parce qu'après cette vie ceux qui meurent sans la grâce ne seront plus en mesure de se convertir, ni l'Église militante, ni l'Église triomphante ne priera plus pour eux. Car ce que l'on doit demander pour eux, d'après l'Apôtre (2 Tim. 2, 25) : C'est que Dieu leur donne l'esprit de pénitence, et qu'ils sortent des pièges des démons.

Objection N°3.

La prédiction que Dieu a faite de l'éternité de la peine des damnés appartient à la prophétie comminatoire. Or, cette prophétie ne s'accomplit pas toujours ; ce qui est évident d'après ces paroles de Jonas (chap. 3) au sujet de la ruine de Ninive qui ne fut pas renversée, comme l'avait prédit ce prophète qui en fut contristé. Il semble donc que la menace de la peine éternelle sera beaucoup plus commuée par la miséricorde divine en une sentence plus douce, puisqu'elle ne pourra attrister personne et qu'elle sera au contraire pour tous un sujet de joie.

Réponse à l'objection N°3 :

La prophétie comminatoire d'une peine n'est changée que quand les mérites de celui contre lequel la menace est faite changent eux-mêmes. D'où il est dit (Jérem. 18, 7) : En un instant je prononce l'arrêt contre un peuple et contre un royaume pour le perdre et pour le détruire jusqu'à la racine. Si cette nation fait pénitence des maux pour lesquels je l'avais menacée, je me repentirai aussi moi-même du mal que j'avais résolu de lui faire. Par conséquent puisque les mérites des damnés ne peuvent changer, la menace de la peine s'accomplit toujours en eux. — Néanmoins la prophétie comminatoire s'accomplit toujours dans un sens. Car comme le dit saint Augustin (in prædict. liv. ibid.) : La Ninive qui était mauvaise fut renversée et la bonne qui n'existait pas fut édifiée ; car tout en laissant debout ses murailles et ses maisons, la cité dont les mœurs étaient déréglées fut anéantie.

Objection N°4.

C'est aussi ce que démontrent ces paroles (Ps. 76, 8) : Dieu sera-t-il irrité éternellement ? Or, la colère de Dieu est sa punition. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce passage des Psaumes se rapporte aux vases de miséricorde qui ne se sont pas rendus indignes de cette faveur ; parce que dans cette vie (qui est quelquefois appelée la colère de Dieu à cause de ses misères) il change en les améliorant ses vases de miséricorde. C'est pourquoi le Psalmiste ajoute : Ce changement est l'œuvre de la droite du Très-Haut. — Ou bien il faut dire que cela s'entend de la miséricorde qui remet quelque chose de la peine, et non de la miséricorde qui en délivre totalement, en s'étendant aux damnés. Ainsi il ne dit pas : continebit ab ira misericordias sua, mais in ira ; parce que la peine ne sera pas détruite totalement ; mais pendant qu'elle subsistera, la miséricorde opérera en la diminuant.

Objection N°5.

Sur ces paroles (Is. 14, 19 : Mais toi, tu as été jeté loin, etc.) la glose dit (interl.) : Et quand toutes les âmes auraient un jour du repos, tu n'en auras jamais ; et elle parle du diable. Il semble donc que toutes les âmes humaines seront un jour délivrées de leurs peines.

Réponse à l'objection N°5 :

Cette glose ne parle pas absolument, mais d'après une hypothèse impossible pour faire concevoir la grandeur du péché du diable lui-même ou de Nabuchodonosor.

Mais c'est le contraire. Il est dit tout à la fois des élus et des réprouvés (Matth. 25, 46) : Ceux-ci iront au supplice éternel, tandis que les justes iront à la vie éternelle. Or, il répugne de supposer que la vie des justes ait un jour un terme. Il répugne donc aussi de supposer que le supplice des réprouvés ait une fin.

Comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid. liv. 2, chap. 4) : La mort est aux hommes ce que la chute est aux anges. Or, les anges n'ont pu être relevés après leur chute. Les hommes ne pourront pas l'être après leur mort et par conséquent le supplice des réprouvés n'aura jamais de terme.

Conclusion.

Puisque les hommes qui meurent sans la charité sont obstinés dans leur malice de la même manière que les démons, la peine de l'enfer sera perpétuelle pour les uns comme pour les autres.

Il faut répondre que comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 17 et 18) : Il y en a qui se sont écartés de l'erreur d'Origène en prétendant que les démons seront punis éternellement, mais que tous les hommes seront un jour délivrés de leur peine, même les infidèles. Mais cette supposition est absolument déraisonnable. Car comme les démons sont obstinés dans leur malice et qu'ils doivent être pour ce motif perpétuellement punis ; ainsi il en est des âmes des hommes qui meurent sans la charité, puisque la mort est aux hommes ce que la chute est aux anges, suivant la pensée de saint Jean Damascène.

Article 4 : La miséricorde divine mettra-t-elle un terme à la peine des chrétiens qui sont damnés ?

99

Objection N°1.

Il semble que la miséricorde divine mettra du moins un terme aux peines des chrétiens. Car il est dit (Marc (16, 16) : Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé. Or, tous les chrétiens en sont là. Ils seront donc tous finalement sauvés.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur parle en cet endroit de la foi formée qui opère par l'amour, dans laquelle on ne peut mourir sans être sauvé. Il n'y a pas que l'erreur de l'infidélité qui soit opposée à cette foi, mais encore tout péché mortel.

Objection N°2.

Il est dit (Jean, 6, 55) : Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. Or, telle est la nourriture commune et tel est le breuvage des chrétiens. Tous les chrétiens seront donc finalement sauvés.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces paroles du Seigneur ne s'entendent pas de ceux qui ne mangent que sacramentellement, et qui en le recevant quelquefois indignement mangent et boivent leur jugement, d'après saint Paul (1 Cor. chap. 16). Mais il parle de ceux qui mangent spirituellement et qui lui sont incorporés par la charité,

incorporation que produit la manducation sacramentelle, si on s'en approche dignement. Il conduit donc à la vie éternelle pour ce qui est de la vertu du sacrement, quoiqu'on puisse être privé de ce fruit par le péché, même après l'avoir reçu dignement.

Objection N°3.

Saint Paul dit (1 Cor. 3, 15) : Si l'ouvrage de quelqu'un est brûlé, il en souffrira un dommage ; néanmoins pour lui il sera sauvé, mais comme ayant passé par le feu, et il parle ainsi de ceux qui ont eu le fondement de la foi chrétienne. Ils seront donc tous finalement sauvés.

Réponse à l'objection N°3 :

Le fondement dans ce passage de l'Apôtre s'entend de la foi formée, sur laquelle celui qui aura bâti des péchés véniels éprouvera une perte, parce que Dieu l'en punira ; mais il sera néanmoins finalement sauvé comme par le feu (Voyez l'explication de ce passage dans les commentaires de saint Thomas sur saint Paul (1 Cor. lect. 3 in chap. 3).), soit de la tribulation temporelle, soit de la peine du purgatoire qui aura lieu après la mort.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Cor. chap. 6) : Les méchants ne posséderont pas le royaume de Dieu. Or, il y a des chrétiens qui sont méchants. Ils ne parviendront donc pas tous au royaume de Dieu et par conséquent ils seront punis éternellement.

Il est dit (2 Pierre, 2, 21) : Il aurait mieux valu pour eux qu'ils n'eussent point connu la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue et d'abandonner la loi sainte qui leur a été donnée. Or, ceux qui n'ont pas connu la voie de la vérité seront punis éternellement. Donc aussi les chrétiens qui l'ont quittée après l'avoir connue.

Conclusion.

Il n'y a que les chrétiens qui persévèrent finalement dans la foi catholique et qui seront trouvés finalement purs de toutes les autres fautes, qui seront exempts de la peine éternelle.

Il faut répondre qu'il y a eu des auteurs, comme le dit saint Augustin (in prædicto liv. De civ. Dei, liv. 21, chap. 20 et 21), qui n'ont pas promis à tous les hommes la délivrance de la peine éternelle, mais qui ne l'ont promise qu'aux chrétiens, et ils ont été à ce sujet de sentiments différents. Car il y en a qui ont dit que tous ceux qui ont reçu les sacrements de la foi seront exempts de la peine éternelle. Mis ceci est contraire à la vérité. Car il y en a qui reçoivent les sacrements de la foi et qui n'ont pas la foi sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu (Héb. 11, 6). — C'est pourquoi d'autres ont dit qu'il n'y a que ceux qui ont reçu les sacrements de la foi et qui ont conservé la foi catholique qui seront exempts de la peine éternelle. Mais ce qui paraît contraire à ce sentiment c'est que ceux qui ont la foi catholique et qui s'en écartent ensuite, ne méritent pas une peine plus légère, mais une plus grande ; car il aurait mieux valu pour eux ne pas connaître la voie de la justice que de la quitter après l'avoir connue (2 Pierre, 2, 21). Il est aussi évident que les hérésiarques qui s'éloignent de la foi catholique pour créer de nouvelles hérésies pèchent plus que ceux qui ont suivi une hérésie dès le commencement. — C'est pour cela que d'autres ont dit qu'il n'y aura d'exempts des peines éternelles que ceux qui persévèrent dans la foi catholique, quels que soient d'ailleurs les autres crimes qu'ils aient faits. Mais cela est manifestement contraire à l'Écriture. Car il est dit (Jac. 2, 20) : La foi sans les œuvres est morte, et ailleurs (Matth. 7, 21) : Ce n'est pas celui qui me dit : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux ; et dans une foule d'autres endroits l'Écriture menace les pécheurs des peines éternelles. Tous ceux qui persistent finalement dans la foi ne seront donc pas exempts de la peine éternelle, à moins qu'ils n'aient été finalement absous de leurs fautes.

Article 5 : Tous ceux qui opèrent des œuvres de miséricorde seront-ils punis éternellement ?

99

Objection N°1.

Il semble que tous ceux qui font des œuvres de miséricorde ne seront pas punis éternellement, mais seulement ceux qui négligent ces œuvres. Car il est dit (Jacques, 2, 13) : Il y aura un jugement sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde, et ailleurs (Matth. 5, 7) : Bienheureux ceux qui sont miséricordieux parce qu'ils obtiendront miséricorde.

Réponse à l'objection N°1 :

Ils obtiendront miséricorde ceux qui font des œuvres de miséricorde comme elles doivent être faites. Mais ils ne les font pas comme elles doivent être faites, ceux qui se négligent eux-mêmes en les faisant, ils sont plutôt leurs propres ennemis en agissant mal. C'est pourquoi ils n'obtiendront pas la miséricorde qui absout totalement, quoiqu'ils obtiennent une miséricorde qui retranche quelque chose des peines qu'ils devaient subir.

Objection N°2.

L'Évangile (Matth. chap. 25) établit une discussion du Seigneur à l'égard des réprouvés et des élus. Or, cette discussion n'a pour objet que les œuvres de miséricorde qu'ils auront omises, et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

La discussion ne roule pas seulement sur les œuvres de miséricorde, parce qu'on sera puni éternellement pour leur négligence exclusivement, mais parce qu'après avoir péché on sera délivré de la peine éternelle, si on a obtenu son pardon par des œuvres de miséricorde, en se faisant des amis avec l'argent de l'iniquité (Luc, chap. 9).

Objection N°3.

Il est dit (Matth. 6, 12) : Pardonnez-nous nos offenses comme nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensés, et plus loin : Car si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi les vôtres. Il semble donc que les miséricordieux qui pardonnent aux autres leurs péchés, obtiendront aussi le pardon des leurs, et que par conséquent ils ne seront pas punis éternellement.

Réponse à l'objection N°3 :

Le Seigneur parle ainsi à ceux qui demandent qu'on leur remette leur dette, mais non à ceux qui persistent dans le péché. C'est pourquoi les pénitents seuls obtiendront pleinement leur pardon par des œuvres de miséricorde.

Objection N°4.

Sur ces paroles (1 Tim. chap. 4) : La piété est utile à tout, la glose de saint Ambroise dit (alius auct.) : Tout l'abrégé de la doctrine chrétienne consiste dans la miséricorde et la piété : celui qui la suit s'il éprouve l'infirmité de la chair sera sans doute puni, mais il ne périra pas ; au lieu que si on n'a exercé que le corps, on souffrira des peines éternelles. Donc ceux qui se livrent aux œuvres de

miséricorde et qui commettent des péchés charnels ne seront pas éternellement punis, et par conséquent, etc.

Réponse à l'objection N°4 :

La glose de saint Ambroise parle de l'infirmité du péché véniel dont on sera absous au moyen des œuvres de miséricorde après les peines du purgatoire qu'il appelle une punition. — Ou bien s'il s'agit du péché mortel il faut l'entendre dans le sens que ceux qui sont encore sur cette terre et qui tombent dans des péchés charnels par fragilité sont disposés à la pénitence par des œuvres de miséricorde. Celui qui en est là ne périra donc pas, c'est-à-dire il sera disposé par ces œuvres à ne pas périr avec le secours de la grâce qu'il recevra du Seigneur qui est béni dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Cor. 6, 9) : Ni les fornicateurs ni les adultères ne possèderont le royaume de Dieu. Or, il y en a beaucoup qui s'exercent aux œuvres de miséricorde et qui sont dans ce cas. Tous les miséricordieux ne parviendront donc pas au royaume éternel, et par conséquent il y en a qui seront punis éternellement.

Il est dit (Jac. 2, 10) : Quiconque ayant gardé toute la loi, la viole en un seul point, est coupable comme l'ayant violée tout entière. Donc celui qui observe la loi quant aux œuvres de miséricorde et qui néglige les autres sera coupable de la transgression de la loi, et sera par conséquent puni éternellement.

Conclusion.

Puisque rien ne peut servir à la vie éternelle sans la charité ; ni la foi, ni les œuvres de miséricorde ne délivreront de la peine éternelle ceux qui sont morts avec le péché mortel.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 21, chap. 22), il y en a qui ont prétendu que l'exemption de la peine éternelle n'aurait pas lieu pour tous ceux qui ont la foi catholique, mais seulement pour ceux qui se livrent aux œuvres de miséricorde, quoiqu'ils aient d'autres péchés. Mais cela ne peut se soutenir ; parce que sans la charité rien ne peut être agréable à Dieu, et sans elle rien n'est utile pour la vie éternelle. Cependant il y en a qui se livrent aux œuvres de miséricorde et qui n'ont pas la charité. Rien ne leur sert donc pour mériter la vie éternelle ou l'exemption de la peine éternelle, comme on le voit (1 Cor. chap. 13). Cela paraît surtout absurde à l'égard des ravisseurs qui dérobent une foule de choses et qui font cependant quelques œuvres de miséricorde. C'est pourquoi il faut dire que tous ceux qui meurent en état de péché mortel, ne seront délivrées de la peine éternelle ni par la foi, ni par les œuvres de miséricorde, même après un espace de temps quel qu'il soit.

99

Les questions que nous avons ici renvoyées forment les questions 71 et 72 dans l'édition de Nicolaï. Ayant été omises par les auteurs du supplément, cet éditeur répara cette omission et combla ainsi une lacune assez considérable ; mais nous avons mieux aimé, malgré leur importance, à l'exemple de l'édition de Venise, les reporter à la fin du volume, pour ne pas troubler l'ordre indiqué dans toutes les tables.

QUESTION 100 : DE L'ÉTAT DES ÂMES QUI SORTENT DE CE MONDE AVEC LE PÉCHÉ D'ORGUEIL SEUL

Question 100 : De l'état des âmes qui sortent de ce monde avec le péché d'orgueil seul.....506
Article 1 : Les âmes qui meurent avec le péché originel seul souffrent-elles du feu corporel ou sont-elles affligées par la peine du feu ?.....506
Article 2 : Ces âmes souffrent-elles une affliction spirituelle à cause de l'état dans lequel elles sont ?.....509

Nous devons ensuite nous occuper en particulier des différentes manières d'être des âmes qui se séparent du corps suivant la diversité de leur état. Nous parlerons des âmes qui sont sorties de ce monde avec la seule faute originelle.

À cet égard deux questions se présentent :

1. Ces âmes sont-elles affligées par la peine du feu ?[1]
2. Souffrent-elles en elles-mêmes une affliction spirituelle ?

Article 1 : Les âmes qui meurent avec le péché originel seul souffrent-elles du feu corporel ou sont-elles affligées par la peine du feu ?

100

Objection N°1.

Il semble que les âmes qui n'ont que le péché originel souffrent du feu corporel ou soient affligés de la peine du feu. Car saint Augustin dit (Fulgent. De fide ad Pet. chap. 28) : Soyez très sûrs et ne doutez nullement que les enfants qui sont sortis de ce monde sans le sacrement de baptême doivent être punis du supplice éternel. Or, un supplice désigne une peine sensible. Les âmes qui meurent avec le seul péché originel souffrent donc du feu corporel ou sont affligées par la peine du feu.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans ce passage le mot supplice ne désigne pas une peine sensible, mais il signifie seulement la peine du dam qui est une privation de la vision divine ; comme dans l'Écriture on désigne ordinairement sous le nom de feu toute espèce de peine.

Objection N°2.

Une faute plus grave mérite une plus grande peine. Or, le péché originel est plus grave que le péché véniel ; car il détourne davantage de Dieu par là même qu'il enlève la grâce , tandis que le péché véniel est compatible avec la grâce elle-même ; et de plus le péché originel est puni par la peine éternelle au lieu que le péché véniel n'est puni que par une peine temporelle. Donc, puisque le péché véniel mérite la pine du feu, à plus forte raison le péché originel.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Cette question est empruntée comme toutes celles du supplément au Commentaire de saint Thomas sur le maître des sentences (Sent. 2, dist. 33, quest. 2, art. 1). †

Parmi tous les péchés le péché originel est le moindre, parce qu'il a le moins de volontaire ; car il n'est pas volontaire d'après la volonté individuelle de la personne, mais il l'est seulement d'après la volonté du principe de sa nature. Au contraire le péché actuel, et même le péché véniel est volontaire de la volonté de celui en qui il existe ; c'est pour cela que le péché originel mérite une peine moindre que le péché véniel. Peu importe d'ailleurs que le péché originel ne soit pas compatible avec la grâce. Car la privation de la grâce n'a pas la nature d'une faute, mais d'une peine, à moins qu'elle ne soit un effet de la volonté. Par conséquent où le volontaire est moindre, la faute est aussi moins grave. On ne peut pas non plus arguer quelque chose de ce que le péché actuel véniel ne mérite qu'une peine temporelle. Car cela a lieu par accident en raison de celui qui meurt dans le péché véniel a une grâce si grande que par sa vertu il expie sa peine. Mais si le péché véniel était dans quelqu'un sans la grâce il recevrait une peine éternelle.

Objection N°3.

Les péchés sont punis plus sévèrement après cette vie que sur cette terre où la miséricorde s'exerce. Or, en cette vie la peine sensible répond au péché originel ; car les enfants qui n'ont que ce péché subissent beaucoup de peines sensibles et avec justice. Il mérite donc aussi la peine sensible après cette vie.

Réponse à l'objection N°3 :

Il ne faut pas raisonner sur la peine sensible avant la mort comme après. Car avant la mort la peine sensible résulte de la vertu de la nature de l'agent, soit qu'elle soit intérieure, comme la fièvre ou toute autre souffrance semblable, soit qu'elle soit extérieure, comme une brûlure ou d'autres accidents de cette nature. Mais après la mort rien n'agira par la vertu de la nature, tout sera exclusivement subordonné à la justice divine ; soit qu'il s'agisse de l'âme séparée sur laquelle il est constant que le feu ne peut agir naturellement ; soit qu'il s'agisse aussi du corps après la résurrection, parce qu'alors toute action naturelle cessera, avec la cessation du mouvement du premier mobile qui est la cause de tous les mouvements du corps et de toutes leurs altérations.

Objection N°4.

Comme il y a aversion et conversion dans le péché actuel[1] ; de même il y a dans le péché originel quelque chose qui répond à l'aversion c'est la privation de la justice originelle, et quelque chose qui répond à la conversion, c'est la concupiscence. Or, le péché actuel méritant la peine du feu en raison de la conversion, le péché originel la mérite donc aussi en raison de la concupiscence.

Réponse à l'objection N°4 :

La douleur sensible répond à la délectation sensible qui existe dans la conversion actuelle (Cette conversion par laquelle le pécheur se tourne vers les créatures et s'y complaît.) du péché ; mais la concupiscence habituelle qui se trouve dans le péché originel n'a pas de jouissance ; et c'est pour cela qu'il n'y a pas de douleur sensible qui lui réponde à titre de peine.

Objection N°5.

Les corps des enfants seront après la résurrection passibles ou impassibles. S'ils sont impassibles, comme aucun corps humain ne peut être impassible que par la dot de l'impassibilité[2], ou en raison de la justice originelle[3], il s'ensuit que les corps des enfants auront la dot de l'impassibilité, et que par conséquent ils seront glorieux et qu'il n'y aura pas de différence entre les enfants baptisés et

1 C'est-à-dire qu'on se détourne de Dieu, ce que saint Thomas appelle aversion, et qu'on se tourne vers la créature, ce qu'il appelle conversion. †

2 À l'exemple des bienheureux †

3 Tel que dans l'état d'innocence †

ceux qui ne le sont pas, ce qui est hérétique ; ou bien ils auront la justice originelle, et dans ce cas ils n'auront pas le péché originel et ils ne seront pas punis pour lui, ce qui est également hérétique. S'ils sont passibles, tout ce qui est passible souffre nécessairement à la présence de ce qui est actif ; ils souffriront donc une peine sensible en présence des corps sensibles actifs.

Réponse à l'objection N°5 :

Les corps des enfants ne seront pas impassibles parce qu'ils seront incapables de souffrir, mais ils le seront parce qu'il n'y aura pas d'agent extérieur qui agisse sur eux. Car après la résurrection il n'y aura pas de corps qui agisse sur un autre, surtout pour le corrompre par l'action de sa nature, mais il n'y aura d'action que pour punir selon l'ordre de la justice divine. Par conséquent les corps qui n'auront pas mérité la peine sensible d'après la justice divine ne la souffriront pas. Mais les corps des saints seront impassibles, parce qu'ils seront dans l'impossibilité de souffrir, et c'est pour cela que l'impassibilité sera en eux une dot, tandis qu'il n'en sera pas de même pour les enfants.

Mais au contraire. Saint Augustin dit (Ench. chap. 93) que la peine des enfants qui n'ont que le péché originel sera la plus douce de toutes. Or, il n'en serait pas ainsi s'ils étaient tourmentés par une peine sensible, parce que la peine du feu de l'enfer est la plus grave. Ils n'éprouveront donc pas une peine sensible.

La violence de la peine sensible répond à la gravité de la faute (Apoc. 18, 7) : Elle sera tourmentée et affligée en proportion de ce qu'elle se sera glorifié et qu'elle aura vécu dans les délices. Or, dans le péché originel il n'y a pas de délectation, puisqu'il n'y a pas d'opération ; car la délectation est une conséquence de l'opération, comme le dit Aristote (Eth. liv. 10, chap. 4). La peine du feu n'est donc pas due au péché originel.

Saint Grégoire de Nazianze (orat. 40 in sanct. baptisma) distingue trois genres de personnes qui ne sont pas baptisées : ceux qui ont méprisé le baptême, ceux qui l'ont différé par négligence jusqu'à la fin de vie et qui ont été frappés par une mort imprévue, ceux qui ne l'ont pas reçu, sans qu'il y ait de leur faute, comme les enfants. À l'égard des premiers il dit qu'ils endureront le châtiment non seulement des autres péchés qu'ils ont faits, mais encore du baptême qu'ils ont méprisé. Pour les seconds, il dit qu'ils seront légèrement punis pour leur négligence, mais que leurs peines seront plus légères que celles des premiers. Mais au sujet des derniers il ajoute que le juste et éternel juge ne leur donnera pas la gloire et du ciel et qu'il ne les condamnera pas non plus au supplice éternel de l'enfer, parce que quoiqu'ils n'aient pas reçu le caractère du baptême, ils n'ont cependant ni perversité ni malice, et ils ont subi la perte du baptême plutôt qu'ils n'en ont été les auteurs. Il rend compte aussi du motif pour lequel ils ne parviendront pas à la gloire céleste, quoiqu'ils ne subissent pas des peines éternelles telles que celles des damnés : c'est, dit-il, parce qu'il y a un milieu entre ces deux choses ; celui qui ne mérite pas l'honneur ou la gloire n'est pas immédiatement digne du supplice ; ou réciproquement celui qui ne mérite pas le supplice n'est pas digne d'obtenir immédiatement l'honneur ou la gloire.

Conclusion.

Puisque le péché originel ne se contracte pas par la corruption d'un bien qui est une conséquence de la nature, mais par la corruption d'un bien qui y est surajouté, sa propre peine consiste dans la privation seule de ce bien qui est supérieur à la nature.

Il faut répondre que la peine doit être proportionnée à la faute, selon la pensée du prophète (Is. 28, 8) : Lorsque vous l'aurez rejetée, vous la jugerez en lui rendant mesure pour mesure. Or, le défaut qui est transmis par l'origine et qui a la nature de la faute n'est pas produit par la soustraction ou la corruption d'un bien qui découle de la nature humaine d'après ses principes, mais il est produit par la soustraction ou la corruption d'un bien qui était surajouté à la nature. Cette faute n'appartient à

l'individu qu'en raison de ce qu'il a une nature qui a été privée d'un bien qui avait d'abord été destiné à exister en elle et qui pouvait y être conservé. C'est pourquoi il ne mérite pas une autre peine que la privation de cette fin à laquelle se rapportait le don qui lui a été enlevé et que la nature humaine ne pouvait atteindre par elle-même. Or, cette fin c'est la vision divine. C'est pour cela que la privation de cette vision est la peine propre et exclusive du péché originel après la mort. Car si on infligeait après la mort une autre peine sensible pour le péché originel, l'individu ne serait pas puni en proportion de sa faute, parce que la peine sensible appartient à ce qui est propre à la personne, puisque cette peine est produite par une affection personnelle. Ainsi comme la faute n'est pas résultée de son opération, de même la peine ne doit pas consister dans une souffrance quelconque, mais elle doit se borner à la privation de ce que la nature ne peut atteindre par elle-même. Mais à l'égard des autres perfections et des autres qualités qui résultent de la nature humaine en vertu de ses principes, ceux qui seront damnés pour le péché originel ne subiront aucune perte.

Article 2 : Ces âmes souffrent-elles une affliction spirituelle à cause de l'état dans lequel elles sont ?

100

Objection N°1.

Il semble que ces âmes souffrent une affliction spirituelle à cause de l'état dans lequel elles sont. Car, comme le dit saint Chrysostome (Hom. 23 in Matth.), la peine de la privation de la vue de Dieu sera plus grave dans les damnés que les souffrances que le feu de l'enfer leur fera endurer. Or, ces âmes seront privées de la vision divine. Elles en éprouveront donc une affliction spirituelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Ceux qui sont damnés pour une faute actuelle et qui ont joui de leur libre arbitre, ont eu ce qu'il fallait pour arriver à la vie éternelle, tandis qu'il n'en est pas de même des enfants, comme nous l'avons dit ; c'est pourquoi la raison n'est pas la même pour les uns et les autres.

Objection N°2.

La privation de ce qu'on veut avoir ne peut avoir lieu sans affliction. Or, ces âmes voudraient avoir la vision divine ; autrement leur volonté serait actuellement perverse. Donc puisqu'elles n'ont pas cette vision, il semble qu'elles en éprouvent de l'affliction.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la volonté ait pour objet ce qui est possible et ce qui est impossible, comme le dit Aristote (Eth. liv. 3,chap. 4 et 5) ; cependant la volonté réglée et complète n'a pour objet que les choses à l'égard desquelles on est en rapport de quelque manière. Si on vient à faillir à l'égard de cette volonté on s'en afflige, mais on ne s'attriste pas si on vient à faillir à l'égard de la volonté qui a pour objet l'impossible et qu'on doit appeler une velléité plutôt qu'une volonté, parce qu'on ne veut pas ces choses absolument. Mais on les voudrait, si cela était possible.

Objection N°3.

Si on dit qu'elles n'en sont pas affligées parce qu'elles savent qu'elles n'en ont pas été privées par leur faute ; on peut ainsi insister. L'exemption de la faute n'affaiblit pas la douleur de la peine, mais elle l'augmente. Car si on est déshérité ou mutilé sans que ce soit de sa faute, on n'en est pas pour cela moins affligé. Par conséquent quoique ces âmes ne soient pas privées par leur propre faute d'un aussi grand bien, leur douleur n'en est pas pour cela diminuée.

Réponse à l'objection N°3 :

Tout le monde est destiné à posséder son propre patrimoine ou les membres de son corps. Il n'est donc pas étonnant si on s'afflige de leur perte, soit qu'on en soit privé par sa faute, soit par la faute d'un autre. D'où il est évident qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°4.

Ce que les enfants baptisés sont au mérite du Christ, les enfants non baptisés le sont au démérite d'Adam. Or, les enfants baptisés obtiennent par le mérite du Christ la récompense de la vie éternelle. Donc ceux qui ne sont pas baptisés souffrent de ce qu'ils sont privés de la vie éternelle par le démérite d'Adam.

Réponse à l'objection N°4 :

Le don du Christ surpasse le péché d'Adam, comme le dit saint Paul (Rom. chap. 5). Il n'est donc pas nécessaire que les enfants qui ne sont pas baptisés aient autant de mal que ceux qui sont baptisés ont de bien.

Objection N°5.

On ne peut pas être éloigné de ce que l'on aime sans douleur. Or, les enfants auront de Dieu une connaissance naturelle, et pour la même raison ils l'aimeront naturellement. Donc puisqu'ils ont été séparés de lui perpétuellement, il semble qu'ils ne puissent pas souffrir cette séparation sans douleur.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoique les enfants morts sans baptême soient séparés de Dieu quant à cette union qui est l'effet de la gloire ; ils n'en sont cependant pas séparés absolument et même ils lui sont unis par la participation des biens naturels. C'est pourquoi ils pourront se réjouir de lui d'après leur connaissance et leur amour naturels[1]. Cependant ils ne s'en réjouiront pas comme l'entendaient faussement les pélagiens qui leur assignaient une vie bienheureuse ; parce qu'ils ne croyaient pas que leur nature eût subi aucune perte et qu'ils ne reconnaissaient pas en eux le péché originel. Car d'après leur sentiment les enfants morts étaient absolument exempts de toute peine, comme si Adam n'eût pas péché ; parce que son péché n'avait fait passer aucune espèce de corruption dans ses descendants, ni dans la nature issue de sa personne. C'est pourquoi ils ne distinguaient pas cette joie des enfants de celle des adultes ; sinon que ces derniers recevaient pour les bonnes œuvres qu'ils avaient faites en acte une récompense particulière qu'ils désignaient sous le nom de royaume des cieux et dont le Christ excluait ceux qui n'étaient pas baptisés. Mais saint Thomas n'admet ici qu'une joie naturelle qui n'exclut pas la peine du dam ou la privation de la vision béatifique.

Mais au contraire. Si les enfants non baptisés éprouvent une douleur intérieure après la mort, ils s'affligeront de leur faute ou de leur peine. S'ils s'affligent de leur faute, puisqu'ils ne peuvent plus s'en purifier, cette douleur les conduira au désespoir. C'est cette douleur qu'on appelle dans les damnés le ver rongeur de la conscience. Les enfants auront donc ce ver rongeur, et par conséquent leur peine ne serait pas la plus douce, comme le dit saint Augustin. S'ils s'affligent de leur peine, puisque cette peine leur est infligée par Dieu avec justice, leur volonté serait donc en opposition avec la volonté divine, et par conséquent elle serait actuellement dépravée, ce qu'on n'accorde pas. Ils n'éprouveront donc aucune douleur.

La droite raison ne souffre pas qu'on se trouble pour une chose que l'on n'a pas été à même d'éviter ; c'est pour cela que Sénèque démontre (epist. 85 et De ira, liv. 2, chap. 6) que le sage ne se trouble

1 Ce qui suit a été ajouté par Nicolaï. †

jamais. Or, il y a dans les enfants une raison droite qu'aucun péché actuel n'a faussée. Ils ne se troubleront donc pas de ce qu'ils souffrent une peine qu'ils n'ont pu d'aucune manière éviter.

Conclusion.

Puisque dans les enfants qui meurent sans avoir reçu le baptême il n'y a pas eu lieu d'obtenir la vie ou la gloire éternelle, et qu'ils n'ont pas encouru sa privation par leur propre faute, ils n'éprouveront de cette privation aucune affliction intérieure, comme ils ne souffriront non plus aucune peine extérieure.

Il faut répondre qu'à ce sujet il y a trois sortes d'opinion. Car il y en a qui disent que ces enfants n'éprouveront aucune douleur ; parce qu'il y a en eux une raison tellement obscurcie, qu'ils ne connaissent pas la perte qu'ils ont faite. Mais il ne semble pas probable que l'âme séparée du corps ne connaisse pas au moins les choses que l'on peut découvrir au moyen de la raison, et même qu'elle n'en connaisse pas beaucoup plus. — C'est pourquoi il y en a d'autres qui disent qu'il y a en eux une connaissance parfaite des choses qui ne dépassent pas la raison naturelle, et qu'ils connaissent Dieu, qu'ils sont privés de sa vue et qu'ils en ressentent de la douleur, mais que leur douleur sera adoucie, parce que ce n'est point par leur volonté propre qu'ils n'ont encouru la faute pour laquelle ils ont été damnés. Mais cela ne paraît pas non plus probable ; car on ne peut éprouver une faible douleur de la perte d'un aussi grand bien, surtout quand on n'a aucune espérance de le recouvrer. Leur peine ne serait donc pas la plus douce. D'ailleurs la raison qui fait qu'ils ne seront punis par aucune douleur sensible extérieure fait aussi qu'ils ne doivent éprouver aucune peine intérieure ; parce que la douleur de la peine répond à la délectation de la faute, et comme il n'y a aucune délectation dans le péché originel, il ne doit y avoir non plus aucune douleur dans son châtiment. — C'est pour ce motif que d'autres disent qu'ils auront une connaissance parfaite des choses qui sont du domaine de la connaissance naturelle et qu'ils sauront qu'ils ont été privés de la vie éternelle et la cause pour laquelle ils ont été exclus ; mais qu'ils n'en seront pour cela affligés d'aucune manière ; mais il faut voir comment cela peut se faire. — Il faut que observer que quand on a une raison droite, on ne s'afflige pas de n'avoir pas une chose qui soit supérieure à ses facultés, mais on s'afflige seulement de n'avoir pas ce que l'on était à même d'obtenir de quelque manière. Ainsi aucun homme sage ne s'afflige de ne pouvoir voler comme un oiseau, ou de n'être pas roi ou empereur lorsque cela ne lui est pas dû ; mais il s'affligerait s'il était privé d'une chose qu'il était capable d'acquérir de quelque manière. Je dis donc que tout homme qui a l'usage du libre arbitre est en état d'obtenir la vie éternelle, parce qu'il peut se préparer à la grâce au moyen de laquelle il méritera. C'est pourquoi si on vient à la manquer on éprouvera la plus grande douleur, parce qu'on perdra ce qu'on eût pu acquérir. Mais les enfants n'ont jamais été en état d'avoir la vie éternelle, parce qu'elle ne leur était pas due d'après les principes de la nature, puisqu'elle surpasse toutes les facultés naturelles, et qu'ils n'ont pas pu faire d'actes propres au moyen desquels ils puissent obtenir un aussi grand bien. C'est pourquoi ils ne s'affligeront point du tout de la privation de la vision divine ; ils se réjouiront plutôt de la grande participation qu'ils auront à la bonté divine et aux perfections naturelles. On ne peut pas dire que s'ils n'ont pas été aptes à gagner la vie éternelle par leur action propre, ils l'ont été du moins par l'action de ceux au milieu desquels ils se trouvaient, parce qu'ils n'ont pas pu être baptisés par les autres, comme le sont une foule d'enfants dans le même état et qui ont ainsi obtenu la vie éternelle. Car c'est le fait d'une grâce surabondante qu'on soit récompensé sans aucun acte propre. Le défaut de grâce ne produit donc pas plus la tristesse dans les enfants morts sans baptême que dans les sages la privation de beaucoup de grâces qu'ils ne reçoivent pas et qui sont accordées à d'autres de leurs semblables.

100

QUESTION 101 : DE L'ÉTAT DES ÂMES QUI SONT PURIFIÉES DANS LE PURGATOIRE À CAUSE DU PÉCHÉ ACTUEL OU DE SA PEINE

Question 101 : De l'état des âmes qui sont purifiées dans le purgatoire à cause du péché actuel ou de sa peine.....512
Article 1 : La peine du purgatoire surpasse-t-elle toutes les peines temporelles de cette vie ?…512
Article 2 : Cette peine est-elle volontaire ?.....514
Article 3 : Les âmes sont-elles punies dans le purgatoire par les démons ?.....515
Article 4 : Le péché véniel est-il expié par la peine du purgatoire quant à la faute ?.....515
Article 5 : Le feu du purgatoire délivre-t-il de la dette de la peine ?.....518
Article 6 : L'un est-il délivré de cette peine plutôt que l'autre ?.....519

Nous devons ensuite nous occuper des âmes qui sont purifiées après cette vie par le feu du purgatoire à cause de la peine due aux péchés actuels.

À cet égard il y a six questions à examiner :

1. La peine du purgatoire surpasse-t-elle toutes les peines temporelles de cette vie ?
2. Cette peine est-elle volontaire ?
3. Les âmes qui sont dans le purgatoire sont-elles punies par les démons ?
4. Le péché véniel est-il expié par la peine du purgatoire quant à sa faute ?
5. Le feu du purgatoire délivre-t-il de la peine que l'on doit ?
6. L'un est-il plutôt délivré que l'autre de cette peine ?

Article 1 : La peine du purgatoire surpasse-t-elle toutes les peines temporelles de cette vie ?

101

Objection N°1.

Il semble que la peine du purgatoire ne surpasse pas toutes les peines temporelles de cette vie. Car plus on est passif et plus on s'afflige vivement quand on a le sentiment d'une lésion. Or, le corps est plus passif que l'âme séparée ; soit parce qu'il a quelque chose de contraire au feu qui agit sur lui, soit parce qu'il a une matière qui est susceptible de recevoir la qualité de l'agent ; ce qui ne peut se dire de l'âme. Donc la peine que le corps subit en ce monde est plus grande que celle qui purifie l'âme après cette vie.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique l'âme soit moins passive que le corps, cependant elle est plus capable de connaître ce qu'elle éprouve ; et où le sentiment de l'impression est plus vif, la douleur est plus profonde, même dans le cas où l'impression serait moindre.

Objection N°2.

La peine du purgatoire se rapporte directement aux péchés véniels. Or, les péchés véniels méritent la peine la plus légère, puisqu'ils sont les plus légers, si la peine se mesure d'après l'étendue de la faute. Donc la peine du purgatoire est très légère.

Réponse à l'objection N°2 :

La violence de la peine résulte moins de l'étendue du péché que de la disposition de celui qui est puni ; parce que le même péché est puni plus grièvement dans l'autre monde que dans celui-ci ; comme celui qui jouit d'une meilleure complexion est plus puni qu'un autre tout en subissant les mêmes peines, et néanmoins le juge agit avec justice en imposant à l'un et à l'autre les mêmes peines pour les mêmes fautes.

Objection N°3.

La dette étant un effet de la faute elle ne s'accroît qu'autant que la faute s'accroît elle-même. Or, la faute ne peut croître dans celui à qui elle a déjà été pardonnée. Donc à la mort la dette ne s'accroît pas dans celui à qui le péché mortel a été remis et pour lequel il n'a pas pleinement satisfait. Et comme dans cette vie il n'était pas passible de la peine la plus grave, il s'ensuit que la peine qu'il souffrira après cette vie, ne sera pas pour lui plus grave que toutes les peines de ce monde.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit dans un sermon (serm. 4 De defunctis qui est 41 de SS. circ. med. et sup. Ps. 37, à princ.) : Ce feu du purgatoire sera plus cruel que toutes les peines qu'on peut sentir, voir ou imaginer en ce monde.

Plus une peine est universelle et plus elle est grave. Or, l'âme séparée est punie tout entière, puisqu'elle est simple ; tandis qu'il n'en est pas de même du corps. Donc cette peine qu'éprouve l'âme séparée l'emporte sur toutes les peines que le corps éprouve.

Conclusion.

La peine du purgatoire surpasse toutes les peines temporelles de ce monde.

Il faut répondre qu'il y aura dans le purgatoire deux sortes de peine : la peine du dma qui résultera de ce que la jouissance divine est différente ; celle du sens qui proviendra de ce qu'ils seront punis par le feu corporel. Et sous ces deux rapports la moindre peine du purgatoire l'emporte sur la plus grande peine de cette vie[1]. Car plus on désire une chose et plus son absence cause de peine. Et comme le sentiment d'après lequel on regrette le souverain bien après cette vie est très ardent dans les âmes saintes ; parce qu'il n'est point ralenti par le poids du corps et que d'ailleurs le moment de jouir de ce bien serait arrivé, s'il n'y avait pas quelque obstacle ; il s'ensuit qu'elles souffrent beaucoup de ce retard. De même puisque la douleur n'est pas la lésion, mais le sentiment de la lésion, on souffre d'autant plus d'une chose qui blesse qu'on a une plus grande sensibilité. C'est pour cela que les lésions qui atteignent les endroits les plus sensibles sont celles qui causent la plus grande douleur. Et parce que toute la sensibilité du corps vient de l'âme, il s'ensuit que si quelque chose de blessant agit sur l'âme elle-même, il en doit nécessairement résulter l'affliction la plus vive. Nous supposons ici que l'âme souffre du feu corporel ; et nous le démontrerons[2]. C'est pourquoi il faut que la peine du purgatoire surpasse toutes les peines de cette vie, quant à la peine du dam et à celle du sens. Il y en a qui donnent pour raison que l'âme est punie tout entière et non le

1 Saint Bonaventure nie que la peine de la privation de la vue de Dieu l'emporte sur toutes les peines de ce siècle, mais il est du même sentiment que saint Thomas au sujet de la peine du sens. Quoiqu'on ne puisse déterminer l'étendue de cette peine, il est certain qu'elle est très grave, car telle est la doctrine de l'Église. †

2 (dist. 44, quest. 3, art. 3, quest. 3. Voy. suppl. quest. 70, art. 3)

corps. Mais cette raison ne veut rien, parce que dans ce cas la peine des damnés serait plus douce après la résurrection qu'avant ; ce qui est faux.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente.

Article 2 : Cette peine est-elle volontaire ?

101

Objection N°1.

Il semble que cette peine soit volontaire. Car ceux qui sont dans le purgatoire ont le cœur droit. Or, cette droiture de cœur consiste en ce que l'on conforme sa volonté à la volonté divine, comme le dit saint Augustin (conc. 1 in Ps. 32 à princ.). Donc puisque Dieu veut qu'ils soient punis, ils supportent cette peine volontairement.

Objection N°2.

Tout sage veut ce sans quoi il ne peut parvenir à la fin qu'il s'est proposée. Or, ceux qui sont dans le purgatoire savent qu'ils ne peuvent parvenir à la gloire, s'ils ne sont préalablement punis. Ils veulent donc l'être.

Mais au contraire. Personne ne demande à être délivré d'une peine qu'il souffre volontairement. Or, ceux qui sont dans le purgatoire demandent à être délivrés, comme on le voit par une foule de faits que rapporte saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 40 et 65). Ils ne supportent donc pas volontairement cette peine.

Conclusion.

Les âmes qui sont dans le purgatoire veulent conditionnellement leurs peines en raison de ce qu'elles savent que sans elles ne parviendraient pas à la béatitude.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est volontaire de deux manières.

1. Elle l'est d'une volonté absolue ; il n'y a aucune peine qui soit ainsi volontaire ; car il est de l'essence de la peine qu'elle soit contraire à la volonté.
2. On dit qu'une chose est volontaire d'une volonté conditionnelle ; c'est ainsi qu'on se laisse volontairement brûler pour recouvrer sa santé.

Une peine peut donc être volontaire de deux façons. D'une façon parce que par la peine nous acquérons un bien ; c'est ainsi que la volonté elle-même assure une peine ; comme on le voit dans la satisfaction ; ou parce qu'on la reçoit volontiers et qu'on ne voudrait pas qu'elle n'existât pas, comme il arrive dans le martyre. D'une autre façon parce que quoique la peine n'augmente en nous aucun bien, cependant nous ne pouvons pas sans elle parvenir au bien, comme cela est évident pour la mort naturelle. Dans ce cas la volonté n'assume pas la peine et elle voudrait en être délivrée ; mais elle la supporte et sous ce rapport on dit qu'elle est volontaire. La peine du purgatoire est volontaire de cette manière. — Il y en a qui disent qu'elle n'est volontaire d'aucune manière ; parce que ceux qui sont dans le purgatoire sont tellement absorbés par leurs souffrances qu'ils ne savent pas qu'ils sont purifiés par elles, mais qu'ils se croient damnés. Cela est faux ; parce que s'ils ne savaient pas qu'ils doivent être délivrés ils ne demanderaient pas des suffrages ; ce qu'ils font souvent.

La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 3 : Les âmes sont-elles punies dans le purgatoire par les démons ?

101

Objection N°1.

Il semble que les âmes soient punies dans le purgatoire par les démons. Car, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 47), elles auront pour les tourmenter au milieu des supplices ceux qui les ont excitées à pécher. Or, les démons excitent non seulement à faire des fautes mortelles, mais encore à faire des fautes vénielles, quand ils ne peuvent pas en faire faire d'autres. Ils tourmenteront donc dans le purgatoire les âmes pour leurs péchés véniels.

Objection N°2.

Il convient aux justes d'être purifiés de leurs péchés en ce monde-ci et après. Or, ici-bas ils sont purifiés par les peines que le démon leur inflige, comme on le voit au sujet de Job. Donc ceux qui doivent être purifiés après cette vie seront aussi punis par les démons.

Mais c'est le contraire. Il est injuste que celui qui a triomphé de quelqu'un lui soit soumis après son triomphe. Or, ceux qui sont dans le purgatoire ont triomphé des démons en mourant sans péché mortel. Ils ne leur seront donc pas soumis pour être puni par eux.

Conclusion.

Les âmes dans le purgatoire ne sont pas punies par le démon.

Il faut répondre que comme après le jour du jugement la justice divine allumera le feu par lequel les damnés brûleront éternellement ; de même les élus sont purifiés après cette vie uniquement par la justice divine, non par le ministère des démons dont ils ont été victorieux, ni par celui des anges qui n'affligeraient pas si vivement leurs concitoyens. Mais, cependant il est possible qu'ils les conduisent au lieu des supplices, et que les démons qui se réjouissent des peines des hommes les accompagnent et assistent à leur purification, soit pour se rassasier de leurs peines, soit pour qu'à leur sortie du corps ils trouvent là quelque chose qui est à eux. Mais dans ce monde, où le lieu du combat existe encore, les hommes sont punis par les mauvais anges, comme par leurs ennemis, ainsi que cela est évident pour Job, et ils le sont par les bons, comme cela est évident pour Jacob, dont le nerf de la cuisse se dessécha lorsque l'ange l'eût frappé (Gen. chap. 33). Saint Denis dit aussi expressément (De div. nom. chap. 4, part. 4, 16) que les bons anges punissent quelquefois.

La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 4 : Le péché véniel est-il expié par la peine du purgatoire quant à la faute ?

101

Objection N°1.

Il semble que le péché véniel ne soit pas expié par la peine du purgatoire quant à la faute. Car sur ces paroles (1 Jean, chap. 5) : Est peccatum ad mortem, etc. la glose dit (interl. Gregor. Mor. liv. 16, chap. 28) que pour ce

qui n’est pas effacé en cette vie, c’est en vain qu’on demande son pardon après la mort. Aucun péché n’est donc pardonné après la mort.

Réponse à l’objection N°1 :

La glose parle du péché mortel. — Ou bien il faut dire que quoiqu’il ne soit pas ici-bas effacé en lui-même, il l’est cependant méritoirement, parce que cet homme a mérité que cette peine soit pour lui méritoire.

Objection N°2.

C’est au même qu’il appartient de tomber dans le péché et d’en être délivré. Or, l’âme après la mort ne peut pécher véniellement. Elle ne peut donc pas être absoute du péché véniel.

Réponse à l’objection N°2 :

Le péché véniel provient de la corruption du foyer de la concupiscence, lequel n’existera plus dans l’âme séparée, lorsqu’elle sera dans le purgatoire, et c’est pour cela qu’elle ne pourra pécher véniellement. Mais la rémission du péché véniel vient de la volonté ennoblie par la grâce, qui existera dans l’âme séparée lorsqu’elle sera dans le purgatoire. C’est pourquoi il n’y a pas de parité.

Objection N°3.

Saint Grégoire dit (Dial. liv. 4, chap. 39 à princ.) : qu’au jugement chacun doit être tel qu’il est sorti du corps ; parce que l’arbre restera où il est tombé (Eccl. 11, 3). Si donc on sort de ce monde avec un péché véniel, on sera dans cet état au jugement ; et par conséquent on n’est pas purifié de ce péché par le purgatoire.

Réponse à l’objection N°3 :

Les péchés véniels ne changent pas l’état de l’homme parce qu’ils ne détruisent, ni diminuent la charité, d’après laquelle se mesure l’étendue de la bonté surnaturelle de l’âme. C’est pourquoi, que les péchés véniels soient pardonnés ou qu’on les commette, l’âme reste telle qu’elle l’était auparavant.

Objection N°4.

Nous avons dit (Suppl. quest. 2, art. 3) qu’une actuelle n’est effacée que par la contrition. Or, après cette vie, la contrition qui est un acte méritoire n’existera plus. Car il n’y aura plus alors ni mérite ni démérite ; puisque, d’après saint Jean Damascène (Orth. fid. liv. 2, chap. 4 in fin.), la mort est pour les hommes ce que la chute est pour les anges. Donc après cette vie le péché véniel n’est pas remis dans le purgatoire quant à la faute.

Réponse à l’objection N°4 :

Après cette vie on ne peut plus mériter par rapport à la récompense essentielle, mais on peut encore mériter à l’égard de la récompense accidentelle, tant que l’homme subsiste d’une certaine manière à l’état de voyageur. C’est pourquoi il peut y avoir dans le purgatoire des actes méritoires relativement à la rémission du péché véniel.

Objection N°5.

Le péché véniel n’existe en nous qu’en raison du foyer de la concupiscence. Ainsi dans l’état primitif Adam n’aurait pas péché véniellement, comme nous l’avons dit (liv. 2, dist. 21, quest. 2, art. 3). Or, après cette vie l’appétit sensitif n’existera plus dans le purgatoire, le foyer de la concupiscence se trouvant détruit dans l’âme séparée ; car on appelle ce foyer la loi de la chair (Rom. chap. 7). Il n’y aura donc plus là de faute vénielle, et par conséquent elle ne peut être expiée par le feu du purgatoire.

Réponse à l'objection N°5 :

Quoique le péché véniel provienne du penchant de la concupiscence, cependant la faute existe dans l'âme ; et c'est pour cela que le foyer de la concupiscence ayant été détruit la faute peut encore subsister.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire (Dial. liv. 4, chap. 3) et saint Augustin (alius auct. De vera et falsa pœnitentia, chap. 4 à princ. et chap. 18) disent qu'il y a des fautes légères qui sont remises dans l'autre vie. On ne peut pas entendre que ce soit quant à la peine ; parce que dans ce sens toutes les fautes, quelques graves qu'elles soient, soient expiées par le feu du purgatoire quant à la dette de la peine. Donc les péchés véniels sont purifiés par le feu du purgatoire quant à la faute.

On entend (1 Cor. chap. 3) les péchés véniels par le bois, le foin et la paille, comme nous l'avons dit (4, dist. 21, quest. 1, art. 2 et 1a 2æ, quest. 89, art. 2). Or, le bois, le foin et la paille sont consumés par le purgatoire. Donc les fautes vénielles sont elles-mêmes remises après cette vie.

Conclusion.

Le péché véniel est expié par les peines du purgatoire quant à la faute.

Il faut répondre qu'il y en a qui ont dit qu'après cette vie aucun péché n'est remis quant à la faute ; que si on meurt avec un péché mortel on est damné et on n'est pas susceptible de pardon ; mais qu'il ne peut se faire avec un péché véniel sans péché mortel, parce que la grâce finale efface elle-même le péché véniel. Car ce péché vient de ce que celui qui a le Christ pour fondement aime trop une chose temporelle, et cet excès est un effet de la corruption de la concupiscence. D'où il arrive que si la grâce triomphe complètement de la corruption de la concupiscence, comme cela s'est fait dans la B. Vierge, il ne reste plus de place pour le péché véniel. Et puisque dans la mort cette concupiscence est totalement détruite et anéantie, les puissances de l'âme sont complètement soumises à la grâce, et le péché véniel est effacé. — Mais cette opinion est frivole en soi et dans sa cause. En soi parce qu'elle est contraire aux paroles des Pères et de l'Évangile qui ne peuvent s'entendre de la rémission des péchés véniels quant à la faute, comme le dit le Maître des sentences (4, dist. 21), parce que les choses légères aussi bien que les choses graves sont ainsi pardonnées dans l'autre monde. Quant à saint Grégoire (loc. cit.), il dit qu'il n'y a que les fautes légères qui soient remises après cette vie. Il ne suffit pas de dire, comme ils le font, que cela s'entend spécialement des fautes légères, dans la crainte qu'on ne pense que nous ne souffrirons aucune peine grave à leur sujet ; parce que la rémission de la peine détruit la gravité des souffrances plutôt que de l'établir. Elle est frivole aussi quant à sa cause. Car le défaut du corps tel qu'il existe à la fin de la vie ne détruit pas la corruption de la concupiscence, ou il ne diminue pas quant à la racine, mais quant à l'acte, comme on le voit à l'égard de ceux qui sont très infirmes. Il ne calme pas non plus les puissances de l'âme pour les soumettre à la grâce ; parce que les puissances sont tranquilles et soumises à la grâce, quand les facultés inférieures obéissent aux facultés supérieures qui se délectent dans la loi de Dieu ; ce qui ne peut avoir lieu dans cet état, puisque les actes des unes et des autres sont empêchés, à moins qu'on n'appelle calme l'absence de combat, comme cela arrive dans ceux qui dorment ; quoiqu'on ne dise cependant pas pour cela que le sommeil affaiblit la concupiscence, ou qu'il donne aux puissances de l'âme leur repos ou qu'il les soumet à la grâce. De plus en supposant que ce défaut affaiblisse radicalement la concupiscence et qu'il soumette à la grâce les puissances de l'âme, cela ne suffirait pas encore pour la purifier des fautes vénielles qu'elle aurait commise, quoique cela suffise pour les lui faire éviter à l'avenir. Car une faute actuelle, même vénielle, n'est pas remise sans un mouvement actuel de contrition, comme nous l'avons dit[1], quelle que soit d'ailleurs son intensité habituelle. Or, il arrive quelquefois que l'on

1 (4, dist. 17, quest. 2, art. 2, quest. 3, et suppl. quest. 2, art. 3) †

meurt en dormant, étant dans l'état de grâce après s'être endormi avec un péché véniel. Celui qui meurt ainsi ne peut faire un acte de contrition à l'égard du péché véniel qu'il a commis avant sa mort. On ne peut pas dire, comme ils font, que s'il ne s'est pas repenti en acte ou en intention, en général ou en particulier, il est tombé dans le péché mortel, parce que le péché véniel devient mortel quand on s'y complaît. Car toutes les fois qu'on se complaît dans le péché véniel il ne devient pas mortel (autrement tout péché véniel serait mortel, parce que tout péché véniel plaît puisqu'il est volontaire), mais il n'est mortel que quand cette complaisance se rapporte à la jouissance dans laquelle consiste toute la perversité humaine, quand nous jouissons des choses dont il ne faut qu'user, comme le dit saint Augustin (De Trin. liv. 10, chap. 10). Dans ce cas cette complaisance qui rend mortel le péché est une complaisance actuelle, parce que tout péché mortel consiste dans un acte. Mais il peut se faire que quelqu'un, après avoir commis un péché véniel, ne pense pas actuellement à obtenir le pardon de son péché ou à s'y complaire, mais qu'il pense, par exemple, qu'un triangle a trois angles égaux à deux angles droits, qu'il s'endorme et meure dans cette pensée. D'où il est évident que cette opinion est absolument irraisonnable. C'est pourquoi il faut dire avec d'autres, que le péché véniel est remis après cette vie par le feu du purgatoire à celui qui meurt en état de grâce ; parce que cette peine étant volontaire d'une certaine manière aura par la vertu de la grâce la puissance d'expier toutes les fautes qui sont compatibles avec la grâce elle-même[1].

Article 5 : Le feu du purgatoire délivre-t-il de la dette de la peine ?

101

Objection N°1.

Il semble que le feu du purgatoire ne délivre pas de la dette de la peine. Car toute purification se rapporte à une souillure. Or, la peine n'implique pas une souillure. Donc le feu du purgatoire ne délivre pas de la peine.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la dette n'implique pas la souillure en elle-même, cependant elle s'y rapporte, parce qu'elle en provient comme de sa cause.

Objection N°2.

Le contraire n'est purifié que par son contraire. Or, la peine n'est pas contraire à la peine. On n'est donc pas purifié de la peine que l'on doit par la peine du purgatoire.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la peine ne soit pas contraire à la peine elle est contraire à la dette que l'on a contractée ; car on est obligé de subir une peine par là même qu'on n'a pas subi celle qu'on devait endurer.

Objection N°3.

Sur ces paroles (1 Cor. 3, 15) : Il sera lui-même sauvé, mais comme à travers le feu, la glose dit : Ce feu est la tentation de la tribulation dont il est écrit : La fournaise éprouve les vases du potier (Ecclésiastique, 27, 6). L'homme est donc délivré de toute peine par les peines de ce monde, du moins par la mort qui est la plus grande des peines et non par le feu du purgatoire.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Dans son opuscule De malo, quest. 7, art. 11 ad 9 et 17, saint Thomas rétracte ou modifie ainsi ce qu'il avait écrit dans son Commentaire sur le Maître des sentences : Culpa non remittitur per pœnam, sed remittitur in purgatorio veniale quantùm ad culpam virtute gratiæ, non solùm secundùm quod est in habitu ; quia sic compatitur veniale peccatum ; sed prout exit in actum charitatis, detestantis veniale peccatum. †

Ces paroles de l'Écriture renferment plusieurs sens. Or, par ce feu on peut entendre les tribulations présentes et les peines futures ; et les péchés véniels peuvent être purifiés par les unes et par les autres. Mais nous avons dit que la morte naturelle ne suffisait pas à cet égard (4, dist. 20, quest. 1, art. 1, quest. 3, dist. 3).

Mais ce qu'il y a de contraire c'est que la peine du purgatoire est plus grave que toutes les peines de ce monde, comme nous l'avons dit (art. 3). Or, par les peines satisfactoires qu'on endure en ce monde, on s'acquitte de la peine qu'on doit. Donc à plus forte raison par la peine du purgatoire.

Conclusion.

Le feu du purgatoire délivre de la peine que l'on doit.

Il faut répondre que celui qui est débiteur de quelqu'un est délivré de sa dette par là même qu'il paye ce qu'il doit. Et parce que la dette de la peine n'est rien autre chose que la peine qu'on doit, par là même qu'on souffre la peine qu'on devait on est quitte de sa dette ; et c'est en ce sens que la peine du purgatoire nous en délivre.

Article 6 : L'un est-il délivré de cette peine plutôt que l'autre ?

101

Objection N°1.

Il semble que l'un ne soit pas délivré de cette peine plutôt qu'un autre. Car plus une faute est grave, et plus la dette est grande, plus aussi la peine infligée dans le purgatoire est violente. Car la proportion d'une peine légère à une faute légère est la même que celle d'une peine plus grande à une faute plus grande. Donc l'un est délivré de cette peine aussitôt qu'un autre.

Réponse à l'objection N°1 :

La violence de la peine répond proprement à l'étendue de la faute, mais sa durée est proportionnée à la manière dont la faute est enracinée dans le sujet. Il peut donc se faire que celui qui souffre moins reste plus longtemps dans le purgatoire et réciproquement.

Objection N°2.

Des mérites inégaux reçoivent dans le ciel et dans l'enfer des récompenses égales quant à la durée. Il semble donc qu'il en soit de même dans le purgatoire.

Réponse à l'objection N°2 :

Le péché mortel qui mérite le supplice de l'enfer et la charité qui mérite le paradis sont établis et enracinés dans le sujet d'une manière immuable après cette vie. C'est pour cela que de part et d'autre la durée est la même pour tous. Mais il en est autrement du péché véniel qui est puni dans le purgatoire, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 6)[1].

Mais ce qu'il y a de contraire c'est la comparaison de l'Apôtre qui a marqué la différence des péchés véniels au moyen du bois, du foin et de la paille (2 Cor. chap. 3). Or, il est certain que le bois reste plus longtemps dans le feu que le foin et la paille. Donc un péché véniel est puni plus longtemps dans le purgatoire qu'un autre.

1 Nicolaï ajoute à cet article un très grand nombre de citations pour prouver que la peine du purgatoire est celle du feu. Cette opinion est communément admise dans l'Église latine ; cependant les grecs au concile de Florence ne l'admirent pas. Ils voulaient que le purgatoire fût un lieu obscur, pénible, mais ils prétendaient qu'il n'y avait pas de feu ; ce qui ne fut pas condamné. †

Conclusion.

L’un est délivré plutôt que l’autre des peines du purgatoire.

Il faut répondre qu’il y a des péchés véniels qui sont plus fortement attachés à l’âme que d’autres, selon que la volonté a pour eux plus d’inclination et qu’elle s’y fixe plus vivement. Et parce que les choses auxquelles on est plus attaché s’en vont plus lentement, il s’ensuit qu’il y en a qui sont tourmentés plus longtemps que d’autres dans le purgatoire, en raison de ce que leur volonté s’est plongée davantage dans le péché.

101

QUESTION 102 : DU PURGATOIRE

Question 102 : Du purgatoire.....521
Article 1 : Y a-t-il un purgatoire après cette vie ?.....521
Article 2 : Le lieu où les âmes sont purifiées est-il le même que celui où les damnés sont punis ? 523

(Les deux articles suivants sont placés par Nicolaï à la question 69 dont ils forment les articles 7 et 8. D'autres éditeurs les placent au commencement de la question précédente dont ils font la 100e du supplément.)

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

102

(*Il est de foi que le purgatoire existe. On peut voir à ce sujet les décisions du concile de Florence (sess. ult.) et du concile de Trente (sess. 6, can. 30, sess. 22, chap. 2 et sess. 25, in decreto de Purgatorio).*)

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas de purgatoire après cette vie. Car il est dit (Apoc. 14, 13) : Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur ; dès maintenant, dit l'Esprit, ils se reposeront de leurs travaux. Il n'y a donc plus d'action purificatoire après cette vie pour ceux qui meurent dans le Seigneur ; il n'y en a pas non plus pour ceux qui ne meurent pas en lui, parce qu'ils ne peuvent être purifiés. Il n'y a donc pas de purgatoire après cette vie.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage s'entend du travail des œuvres relativement au mérite et non du travail de la souffrance par rapport à la purification.

Objection N°2.

Ce que la charité est à la récompense éternelle le péché mortel l'est au supplice éternel. Or, ceux qui meurent dans le péché mortel sont immédiatement en proie au supplice éternel. Donc ceux qui meurent dans l'état de grâce obtiennent immédiatement leur récompense et par conséquent il n'y a plus pour eux de purgatoire après cette vie.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mal n'a pas une cause parfaite, mais il provient de défauts particuliers, tandis que le bien ne vient que d'une cause parfaite, comme le dit saint Denis (De div. nom. chap. 4, part. 4, lect. 22). C'est pour cela que tout défaut empêche la perfection du bien ; tandis que tout bien n'empêche pas la consommation du mal ; parce que le mal n'existe jamais sans quelque bien. C'est pourquoi le péché véniel empêche celui qui a la charité de parvenir au bien parfait, c'est-à-dire à la vie éternelle, tant qu'il n'est pas purifié ; au lieu que le péché mortel ne peut être empêché par un bien qui lui est adjoint de conduire immédiatement au dernier des maux.

Objection N°3.

Dieu qui est souverainement miséricordieux est plus porté à récompenser les bonnes actions qu'à punir les mauvaises. Or, comme ceux qui sont en état de grâce font de mauvaises actions qui ne méritent pas le supplice éternel ; de même ceux qui sont dans le péché mortel produisent quelquefois des actions qui sont bonnes dans leur genre et qui ne sont pas dignes de la récompense éternelle. Donc puisque ces biens ne sont pas récompensés dans ceux qui doivent être damnés après cette vie et que ces maux ne doivent pas être non plus punis, il s'ensuit, etc.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui tombe dans le péché mortel frappe de mort toutes les bonnes œuvres qu'il a faites auparavant ; et les choses qu'il a fait étant dans cet état sont des œuvres mortes ; parce qu'en offensant Dieu il mérite de perdre tous les biens qu'il tient de lui. Aussi après cette vie il n'y a aucune récompense pour celui qui meurt dans le péché mortel ; tandis qu'il reste quelquefois une peine pour celui qui meurt dans la charité, laquelle n'efface pas toujours le mal qu'elle trouve, mais seulement celui qui lui est contraire.

Mais au contraire. Il est dit (2 Mach. 12, 46) : C'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés. Or, on ne doit pas prier pour les morts qui sont dans le ciel, parce qu'ils n'en ont nullement besoin ; on ne doit pas non plus le faire pour ceux qui sont dans l'enfer, parce qu'ils ne peuvent être délivrés de leurs péchés. Donc après cette vie il y en a qui n'ont pas encore été délivrés de leurs péchés et qui peuvent l'être. Ceux-là ont la charité sans laquelle on n'obtient pas la rémission de ses fautes ; parce que la charité couvre tous les délits (Ps. 10, 12), et c'est pour cela qu'ils ne subiront pas la mort éternelle ; car celui qui vit et qui croit en moi ne mourra pas éternellement (Jean, 11, 26). Ils ne seront cependant admis à la gloire qu'autant qu'ils auront été purifiés ; car rien d'immonde n'y parviendra comme on le voit (Apoc. chap. 22). Il y a donc après cette vie une purification.

Saint Grégoire de Nysse dit (æquival. in orat. De iis qui in fide dorm. à med.) : Si quelqu'un qui est un ami du Christ n'a pu absolument se purifier de ses fautes en cette vie, une fois qu'il est sorti de ce monde il est délivré par le feu du purgatoire. Il y a donc après cette vie une purification.

Conclusion.

Il est contraire à la foi catholique de nier qu'il y ait un purgatoire pour les âmes des fidèles qui sont sorties de ce monde en état de grâce.

Il faut répondre que d'après ce qui a été dit plus haut[1], il est assez évident qu'il y a un purgatoire après cette vie. Car quand le péché est effacé par la contrition, la dette de la peine n'est pas absolument détruite ; les péchés véniels ne sont pas non plus toujours remis avec les péchés mortels ; et la justice exige que le péché reçoive la peine qui lui est due. Il faut donc que celui qui meurt après avoir eu la contrition de son péché et après en avoir reçu l'absolution, mais avant d'avoir satisfait comme il le doit, soit puni après cette vie. C'est pourquoi ceux qui nient le purgatoire parlent contre la justice divine. C'est pour cela que c'est une chose erronée et contraire à la foi. Aussi après ces paroles que nous avons citées saint Grégoire de Nysse ajoute : C'est là ce que nous prêchons en suivant le dogme de la vérité et c'est aussi ce que nous croyons ; l'Église universelle l'enseigne également en priant pour les morts afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés ; ce qui ne peut s'entendre que de ceux qui sont dans le purgatoire. Or, quiconque résiste à l'autorité de l'Église devient hérétique.

1 (4, dist. 14, quest. 2, art. 1, quest. 2 et 3 et 3a pars, quest. 86, art. 4 et 5, et suppl. quest. 12, art. 1) †

Article 2 : Le lieu où les âmes sont purifiées est-il le même que celui où les damnés sont punis ?

102

Objection N°1.

Il semble que lieu où les âmes sont purifiées ne soit pas le même que celui où les damnés sont punis. Car la peine des damnés est éternelle, comme on le voit (Matth. 25, 46) : Ils iront au feu éternel. Or, le feu du purgatoire n'existe que pour un temps, comme le dit le Maître des sentences (Sent. 4, dist. 21). Donc les uns et les autres ne sont pas simultanément punis par le même feu, et par conséquent il faut que ces lieux soient distincts.

Réponse à l'objection N°1 :

Le feu du purgatoire est éternel quant à sa substance, mais il est temporel quant à l'effet ou à la purification qu'il produit.

Objection N°2.

La peine de l'enfer est appelée de plusieurs manières ; ainsi on l'appelle feu, soufre, esprit des tempêtes (Ps. 10). Or, la peine du purgatoire n'est désignée que par un seul nom, le feu. Ils ne sont donc pas punis par le même feu et dans le même lieu.

Réponse à l'objection N°2 :

La peine de l'enfer existe pour affliger ; c'est pour cela qu'on le désigne sous les noms de toutes les choses qui nous causent ordinairement de l'affliction ici-bas. Au contraire la peine du purgatoire existe principalement pour purifier les restes du péché : c'est pour cela qu'on n'attribue au purgatoire que la peine du feu, parce que le feu a la vertu de purifier et de consumer.

Objection N°3.

Hugues de Saint-Victor dit (De sacram. liv. 2, part. 16, chap. 4) : Il est probable qu'ils sont punis dans ces lieux où ils ont commis leur faute. Saint Grégoire raconte aussi dans ses dialogues (liv. 4, chap. 40) que Germain, évêque de Capoue, trouva Paschase[1] qui était purifié dans les bains. Ils ne sont donc pas purifiés dans l'enfer, mais en ce monde.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison repose sur ce qui a lieu d'après une dispense particulière et non d'après la loi commune.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (id hab. August. De civ. Dei, liv. 1, chap. 8 ad fin.) : que comme dans le même feu l'or brille et la paille plume ; ainsi le même feu brûle le pécheur et purifie l'élu. Donc le feu du purgatoire et de l'enfer est le même, et par conséquent ils sont dans le même lieu.

Les justes de l'ancienne loi ont été avant l'avènement du Christ dans un lieu plus noble que celui où sont maintenant purifiées les âmes après la mort ; parce qu'il n'y avait pas là de peine sensible. Or, ce lieu était uni à l'enfer où il était le même que l'enfer ; autrement quand le Christ est descendu aux limbes on ne dirait pas qu'il est descendu aux enfers. Le purgatoire est donc dans le même lieu ou près de l'enfer.

1 Paschase, diacre de l'Église romaine, qui mourut en 512. Ce qui donna lieu à cette histoire, c'est que dans le schisme de 498, il soutint le parti de l'antipape Laurent contre Symmaque. (Voyez Baronius, ad an. 498.) †

Conclusion.

D’après la loi ordinaire le lieu où les âmes sont purifiées est uni à celui où les damnés sont punis.

Il faut répondre que sur le lieu du purgatoire on ne trouve rien de positif dans l’Écriture et qu’on ne peut pas à ce sujet donner des raisons convaincantes. Mais probablement et d’après ce qui s’accorde le mieux avec les écrits des Pères et la révélation faite à un grand nombre, il y a deux sortes de lieux de purification. L’un d’après la loi commune. En ce sens le lieu du purgatoire est un lieu inférieur, joint à l’enfer, de telle sorte que c’est le même feu qui tourmente les damnés en enfer et qui purifie les justes dans le purgatoire : bien que les damnés doivent être placés dans des lieux inférieurs selon l’infériorité de leurs mérites. L’autre lieu est un lieu de purification qui est tel en vertu d’une dispense. C’est ainsi que quelquefois nous voyons qu’il y en a qui ont été punis en divers lieux, soit pour l’instruction des vivants, soit en faveur des morts, afin que leurs souffrances étant connues des vivants elles soient adoucies par les suffrages de l’Église. Cependant il y en a qui disent que d’après la loi commune le lieu du purgatoire est où l’homme pèche. Ce qui ne paraît pas probable ; parce que l’homme peut être puni simultanément pour les péchés qu’il a commis en divers lieux. D’autres prétendent qu’ils sont punis au-dessus de nous d’après la loi commune ; parce qu’ils tiennent le milieu entre nous et Dieu quant à l’état ; mais cela ne signifie rien parce qu’ils ne sont pas punis pour ce qui les met au-dessus de nous, mais pour ce qu’il y a d’infirme en eux, c’est-à-dire le péché.

102

FIN DE LA SOMME THÉOLOGIQUE DE SAINT-THOMAS D’AQUIN.

Copyleft. Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux et de JesusMarie.com qui autorise toute personne à copier et à rediffuser par tous moyens cette traduction française. *La Somme Théologique de Saint Thomas latin-français en regard avec des notes théologiques, historiques et philologiques*, par l'abbé Drioux, chanoine honoraire de Langres, docteur en théologie, à Paris, Librairie Ecclésiastique et Classique d'Eugène Belin, 52, rue de Vaugirard. 1853-1856, 15 vol. in-8°. Ouvrage honoré des encouragements du père Lacordaire o.p. Si par erreur, malgré nos vérifications, il s'était glissé dans ce fichier des phrases non issues de la traduction de l'abbé Drioux ou de la nouvelle traduction effectuée par JesusMarie.com, et relevant du droit d'auteur, merci de nous en informer immédiatement, avec l'email figurant sur la page d'accueil de JesusMarie.com, pour que nous puissions les retirer. JesusMarie.com accorde la plus grande importance au respect de la propriété littéraire et au respect de la loi en général.