

LA JUSTICE ORIGINELLE SELON LES SALMANTICENSES ET SAINT THOMAS D'AQUIN

SUMMARIUM. — Salmanticenses primo mutuuntur descriptionem status iustitiae originalis a Compendio theologiae S. Thomae et deinde triplicem praesertim quaestionem sibi solvendam proponunt, scilicet :

1. Quodnam fuit subiectum principale iustitiae originalis? Respondent indicando animam.

2. Cuiusnam generis fuit elementum primum seu formale istius iustitiae? Tenent illud fuisse gratiam sanctificantem eiusdem speciei cum nostra gratia sanctificante at pollentem perfectiori informandi modo.

3. Fuitne actualis exclusio passionis et corruptionis effectus solius domini gratiae et animae in corpus, an insuper effectus alicuius dispositionis seu formae positivae in ipso corpore receptae, ita ut illa actualis exclusio formaliter dependeat a dominio gratiae et animae, dispositive vero ab hac forma quae vocatur « impassibilitas »? Hoc ultimum propugnant et propterea instituunt comparationem inter impassibilitatem status iustitiae originalis et impassibilitatem beatitudinis coelestis cuius illa erat imperfecta participatio.

Quamvis S. Thomas vocibus « iustitiae originalis » et « doni naturae » non semper eandem realitatem exprimat, opinamur nihilominus ipsum sequentem iustitiae originalis conceptum tenere : formale ipsius elementum duplex est, nimirum primum seu gratia sanctificans et secundarium seu rectitudo supernaturalis rationis ac voluntatis ; eius elementum materiale consistit in impassibilitate, immortalitate et, eaque praesertim, immunitate a concupiscentia. Hunc conceptum diversis probamus argumentis.

In Appendice ponuntur quaedam animadversiones circa sententias principiorum Divi Thomae commentatorum saeculorum XV-XVIII.

Neminem fugit quaestionem iustitiae originalis magni esse momenti ubi de vita spirituali sermo fit.

Le problème de la justice originelle, et du péché originel qui en est la privation, a de tout temps suscité de grandes disputes parmi les théologiens et donné lieu à bien des opinions. Peut-être saint Albert le Grand et saint Robert Bellarmin exagèrent-ils lorsqu'ils affirment qu'il y a autant de sentences que de théologiens.¹ Mais la remarque de saint

¹ Albert le Grand examine la relation entre la concupiscentie et le péché originel : « Dicendum quod hic multi multipliciter sunt locuti, ita quod nullus concordet cum alio » (*In II Sent.*, dist. 30, a. 3 ; Lugduni, 1651, t. 1, p. 282a). — Robert Bellarmin traitant du péché originel écrit : « Laborant omnes ut ostendant quomodo sit peccatum, et alii alia dicunt » (*Controversia XIV* : De amissione gratiae et statu peccati, l. V, c. 16 ; Venetiis, 1599, t. 4, p. 331).

Augustin sur le péché originel reste toujours vraie : « [...] nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius ». ² Dom. Soto lui faisait écho, au XVI^e siècle, quand il écrivait : « Est enim hoc disertissimo etiam cuique explicatu difficillimum ; de quo, ut meam fatear inscitiam, nihil hactenus legi, quo non desiderarem amplius ». ³ Il n'y a pas de quoi s'étonner : la justice originelle et le péché originel sont des vérités surnaturelles ; le fait de leur existence nous a été révélé ; la détermination de leur nature appartient aux théologiens, et la liberté d'opinion en ces matières engendre nécessairement des divergences d'explication. ⁴

Lorsque, il y a environ 25 ans, les auteurs abordaient de nouveau le problème, ils se proposaient avant tout d'établir la vraie doctrine de saint Thomas ; pour mieux pénétrer celle-ci, ils interrogeaient aussi les devanciers du Docteur commun, ses contemporains et ses commentateurs. ⁵ Les Salmanticenses ne furent pas consultés, bien qu'ils soient rangés parmi les coryphées de l'école thomiste aux XVII^e-XVIII^e siècles ⁶ et que Gaudel, voulant présenter la doctrine de cette école sur le péché originel, déclare qu'« il suffira de résumer les positions des théologiens de Salamanque, très attachés aux principales thèses de saint Thomas ». ⁷ Nous croyons faire œuvre utile et de justice en exposant plus longuement ces « positions » ; et puisque les Salmanticenses se donnent comme des disciples fervents et fidèles du Docteur angélique, nous confronterons ces mêmes positions avec la doctrine du Maître. ⁸

² *De moribus ecclesiae catholicae*, l. I, c. 22 ; PL. 32, 1328.

³ *De natura et gratia libri tres*, l. I, c. 7 ; Venetiis, 1583, p. 30a.

⁴ C'est l'opinion des Salmanticenses : *Tr. XIII : De vitiis et peccatis*, disp. 16, intr.

⁵ Pour un aperçu général de la question, voir : A. VAN HOVE, *De erfzonde* (Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica, tr. XVI), Standaard-Boekhandel, Antwerpen - Brussel - Leuven, 1936, p. 123-222. — A. GAUDEL, *Péché originel*, dans *Dictionn. de théol. cathol.*, 12, 432-605. — A. MICHEL, *Justice originelle*, loc. cit., 8, 2031-2042.

⁶ SCHEEBEN appelle l'œuvre des Salmanticenses « das groszartigste und vollendetste Werk der Thomistenschule » (*Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. I, 1873, p. 449) ; voir M. GRABMANN, *Einführung in die Summa theologica des heiligen Thomas von Aquin*, 2^e Aufl., Herder, Freiburg i. Br., 1928, p. 45 ; *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, ibid., 1933, p. 164. — TH. DEMAN, *Salamanque (Théologiens de)*, dans *Dict. de théol. cathol.*, 14, 1017, appelle le *Cursus theologicus Salmanticensis* « un monument de la littérature en même temps que l'une des sommes les plus notoires du Thomisme ». — ÉLISÉ DE LA NATIVITÉ, *La vie intellectuelle des Carmes*, dans *Études Carmélitaines*, 20, I (avril 1935), p. 122-123, place les Salm. sur le même pied que Cajétan et Jean de Saint-Thomas.

⁷ *Péché originel*, dans *Dict. de théol. cathol.*, 12, 555-556.

⁸ Le texte suivant permet de juger de leur volonté : « Invaluitque adeo haec vel in Eliae filiiis [à savoir, les Carmes] [...] erga te affectio, ut non censetur inter nos Eliae filius, qui in THOMAM optime animatus non sit. In my-

Nous espérons combler ainsi — du moins en partie, car nous ne nous occupons pour l'instant que de la justice originelle — une lacune regrettable.

Il ne peut y avoir de doute que la position des théologiens vis-à-vis de l'état de justice originelle ait des répercussions sur leur manière d'envisager la vie spirituelle. Nous croyons que les positions des Salmanticenses, qui appartiennent à l'ordre éminemment contemplatif qu'est le Carmel, et une plus nette détermination de la doctrine de saint Thomas, le Docteur commun, sont aptes à donner une explication plus adéquate aux descriptions des auteurs mystiques. Nous le montrerons à la fin de notre article.⁹

I

LA DOCTRINE DES SALMANTICENSES

Remarquons tout d'abord que les Salmanticenses n'approfondissent pas « *ex professo* » la doctrine de la justice originelle ; ils n'en parlent que comme d'une introduction, indispensable d'ailleurs, au traité du péché originel.¹⁰

sticis, in moralibus, in scholasticis non probamus securum cui D. THOMAS probatur adversus. (THOMAM imbibimus, THOMAM scribimus, THOMAM eructamus). Quidquid vixit in hoc Carmeli corpore, hoc totum spiritus veritatis thomisticae animat». (Dedicatio t. X, Coloniae Agrippinae, 1691, f. p. 31; éd. Palmé, t. I, p. 52).

Il serait utile de confronter la doctrine des Salm. avec celle des grands commentateurs de saint Thomas aux XV^e-XVIII^e siècles ; les Salm. eux-mêmes nous assurent qu'ils ont, afin de mieux saisir la pensée du Maître, écouté les « vota [...] Thomistarum, idest eorum qui ex affectu, studio, instituto et fidelitate merito censentur tui indubitanter discipuli, ut Capreolus, Caietanus, Ferrara, Medina, Alvarez et similes : hos namque par est credere quod tuos sensus introspererint et depositum fideliter custodierint » (loc. cit., 1691, f. p. 3v ; éd. Palmé, t. I, p. 53). Nous réunirons en appendice quelques réflexions sur la pensée des principaux auteurs, afin de ne point surcharger les notes au bas des pages.

⁹ Le problème fut à deux reprises abordé : par J. BITREMIEUX qui soutient une distinction adéquate entre la grâce et la justice originelle : *Het geestelijk leven en de oorspronkelijke gerechtigheid*, dans *Ons geloof*, 8 (1922), p. 112-121, et par J. VAN DER MEERSCH, qui n'admet qu'une distinction inadéquate : *Het geestelijk leven en de oorspronkelijke gerechtigheid*, loc. cit., p. 455-466.

¹⁰ « Nulla aptiori via invenire poterimus rationes per se ad peccatum originale pertinentes, quam inquirendo et investigando effectus quos transfudit in posteros peccatum actuale Adami, ex quo nostrum originale et quidquid ad illud per se attinet tanquam ex causa effectiva et adaequata ortum duxit. Notitia vero illorum effectuum quantum ad privationem dependet ex cogni-

Tout en empruntant au *Compendium theologiae* de saint Thomas, P. I, ch. 186-187, la description de l'état de justice originelle,¹¹ ils sont convaincus que le Maître ne dit pas, en cet endroit, le dernier mot sur le problème, car ils se posent de multiples questions qu'ils résolvent à la lumière de sa doctrine.

Voici d'abord les conclusions qu'ils déduisent du *Compendium*. La justice originelle perfectionnait toute la nature humaine en soumettant le corps à l'âme, les sens à la raison et celle-ci à Dieu, de telle sorte cependant que les deux premières subordinations dépendaient de la dernière dans leur production, leur être et la conservation de cet être (in fieri, esse et conservari), et devaient se maintenir aussi longtemps que la raison ne se serait pas rebellée contre Dieu. Cette justice originelle était un don gratuit de Dieu qui devait se transmettre à tous les hommes, à la condition toutefois qu'Adam observât le commandement de Dieu ; quoique, par conséquent, son absence dans l'état de nature pure n'eût été nullement imputable à l'homme, cette même absence dans l'état actuel constitue une privation qui est à la fois une faute et une peine (habens rationem mali culpae et poenae). La justice originelle facilitait, il est vrai, l'observance du précepte de Dieu, mais ne privait pas l'homme de sa liberté ; le péché et la perte du don de Dieu restaient donc possibles, et nous savons que le péché a été commis.

Ces conclusions n'offrent guère de difficultés et sont universellement admises par les auteurs catholiques. Les questions que se posent les

tione eorum quae Deus per iustitiam originalem naturae humanae contulit quaeque ipsa per peccatum amisit [...]» (*Tr. XIII*, disp. 16, intr. ; éd. 1679, p. 669b ; éd. Palmé, t. 8, p. 221a). Et un peu plus loin : « [...] licet omnes huiusmodi quaestiones ex professo examinare non vacet neque proprium sit huius loci, brevis tamen earum decisio omnino est necessaria » (loc. cit., n. 6 ; 1679, p. 671b ; éd. Palmé, p. 223b).

La doctrine des Salm. sur la justice originelle se trouve principalement dans le *Tr. XIII. De vitiis et peccatis*, disp. 16 : De essentia et constitutivo peccati originalis, n. 1-9 et 53-61 (Lugduni, 1679, t. 4, p. 669b-672a et 688a-691a ; éd. Palmé, t. 8, p. 221a-225a et 245a-249a).

Nous citerons, dans le cours de cette étude, deux éditions, celle de Lyon, 1679 ou la première réimpression du tome IV faite avant l'achèvement du *Cursus* qui fut publié de 1631 à 1712, et celle de V. Palmé, Paris, 1870-1883, t. VIII, ou la « réédition devenue courante » (*Dict. de théol. cathol.*, 14, 1020).

¹¹ Avec Cajétan (*In Iam Ilae*, q. 109, a. 2, n. III-V, dans *Sancti Thomae Aquitanis opera omnia*, ed. leonina, t. 7, 1892, p. 292), les Salm. admettent la possibilité de cinq états de nature dans le « status viae ». Ils ne sont cependant pas d'accord avec lui quant à la nature du « status gratiae » : Cajétan y voit un état propre à la Sainte Vierge, les Salm., au contraire, le « status gratiae reparatae ». Pour les Salm., voir *Tr. XIV. De gratia Dei*, disp. 1, n. 23-60 ; 1679, t. 5, p. 9a-18a ; éd. Palmé, t. 9, p. 13a-26b).

Salmanticenses ont un plus grand intérêt : elles touchent aux positions disputées. Nous pouvons les réduire aux trois chefs suivants :

1. le sujet de la justice originelle,
2. l'élément formel de la justice originelle, et
3. la nature de l'impassibilité du corps.¹²

Examinons chaque point à part.

A. *Le sujet de la justice originelle.*

Quant au sujet de la justice originelle, saint Thomas indique parfois l'esprit (mens). On peut, certes, entendre par là l'ensemble de l'âme et des puissances spirituelles ; mais, à parler absolument, il faut convenir que le sujet principal de la justice originelle était l'âme en tant que distincte de ses puissances. Saint Thomas l'enseigne explicitement :

« Originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae ; erat enim donum divinitus datum humanae naturae quam per prius respicit essentia animae quam potentiae ». ¹³

Les Salmanticenses en donnent la raison :

« Rectus namque ordo exigebat, <ut> sicut esse est prius quam agere et anima prior quam potentiae, ita iustitia originalis primo loco ipsam animam et eius esse substantiale perficeret, deinde vero potentias ad agendum elevaret ».

Et ils concluent :

« In ipsa ergo substantia animae ut distincta a potentiis erat perfectio essentialis et primaria quam importabat originalis iustitia. Indeque veluti proprietates ex essentia primo loco orientantur habitus operativi perficientes intellectum et voluntatem, et deinceps reliquae perfectiones afficientes corpus et potentias sensitivas ». ¹⁴

¹² Voici les questions que se posent les Salm. : « Dubitare autem in eis licet ubi esset praedicta iustitia tanquam in subiecto primario? Secundo, quid esset entitativa et substantialiter : an scilicet perfectio ordinis naturalis supernaturalis? Tertio, an et quomodo sit distincta a gratia nostra iustificante et eius virtutibus, quidve illis superaddat? Quarto, an quoad omnes perfectiones supradictas importet formas positivas, et cuius generis? Quinto, in quo genere causae perfectiones illae redundantes in corpus et partem sensitivam ex perfectione quae est in anima vel voluntate originetur ? » (*Tr. XIII*, disp. 16, n. 6 ; 1679, p. 671 ; éd. Palmé, p. 223b).

¹³ *Ia IIae*, q. 83, a. 2, ad 2.

¹⁴ *Tr. XIII*, disp. 16, n. 6 ; voir note 12. Nous ajoutons la particule <ut> .

B. *L'élément formel de la justice originelle.*

La seconde question est la plus importante et celle qui a le plus occupé l'esprit des théologiens. Quel était, à savoir, l'élément formel de la justice originelle ?

Pour les Salmanticenses, la chose ne comporte aucune difficulté : l'élément formel de la justice originelle était la grâce sanctifiante ; une grâce qui, bien que spécifiquement identique à celle qui nous est actuellement donnée, jouissait cependant d'une manière d'informer plus parfaite (*perfectior modus informandi*) en vertu de laquelle elle était la cause de perfections qui maintenant ne procèdent plus d'elle.

Ils observent que telle est bien la doctrine de saint Thomas. Et d'abord, il résulte clairement de la *Somme théologique* (*Ia*, q. 95, a. 1 et q. 100, a. 1, ad 2) que l'élément formel était la grâce sanctifiante : la justice originelle soumettait la raison à Dieu considéré non seulement comme auteur de la nature, mais aussi et surtout comme auteur et fin surnaturels. Or, cette dernière subordination est l'œuvre propre de la grâce. Cette soumission étant la principale et, en même temps, la cause des deux autres, il suit que la grâce était l'élément primaire et formel de la justice originelle.

L'on pourrait objecter le texte des *Sentences* (*II Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 2, ad 5) où le Docteur angélique affirme que, si la grâce du baptême enlevait toute concupiscence comme le faisait la grâce sanctifiante de l'état de justice originelle, cette grâce baptismale différerait de notre grâce sanctifiante. Les Salmanticenses répliquent que le saint ne parle nullement d'une différence spécifique ou générique, mais d'une simple différence dans le mode d'être ; ainsi, p. ex., quand nous disons qu'il y a plusieurs espèces d'hommes ou de chevaux, nous n'entendons pas indiquer par là une différence spécifique.

Mais la grâce, en tant qu'élément formel de la justice originelle, jouissait d'une manière d'informer plus parfaite. Cette assertion est non moins facile à prouver. La grâce ne produisait pas de par sa nature les différentes perfections propres à l'état de justice originelle, car, en cette hypothèse, elle devrait les causer de tout temps. Or, comme à l'heure actuelle ces perfections ne résultent pas de la grâce, il faut évidemment attribuer leur émanation à un élément surajouté, à un accident qui ne peut être autre qu'une manière d'informer plus parfaite. Par ce « mode » la grâce obtenait un plus grand empire sur l'âme et donnait à celle-ci un plus grand empire sur le corps, de sorte que l'âme étant plus parfaitement soumise à la grâce, le corps l'était de même

à l'âme. Une chose pareille se réalisera, quoique d'une manière beaucoup plus parfaite, au ciel où la grâce possédera un empire absolu sur l'âme se la soumettant pour toujours et produisant les propriétés du corps glorieux (dotes corporis gloriosi) qui conformeront tout à fait le corps à l'âme et rendront ainsi stable la domination de l'âme sur le corps. L'examen de la troisième question illustrera cette assertion. Notons que les Salmanticenses en appellent ici — à tort, croyons-nous — au texte des *Sentences* (II *Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 2, ad 2).¹⁵

La position des Salmanticenses est nette. Ils n'ont conscience que d'un contradicteur, Dom. Bañez, qui admet, chez saint Thomas, une distinction réelle et adéquate entre la grâce et la justice originelle.

Bañez, en effet, cite deux sentences qui s'autorisent de la doctrine de saint Thomas.¹⁶ La première, soutenue par Soto, Medina et quelques anciens, admet l'identification de la grâce et de la justice originelle. Le Docteur angélique semble appuyer cette assertion lorsqu'il affirme

— que la grâce opérerait la soumission de la raison à Dieu, œuvre propre de la justice originelle (*Ia*, q. 95, a. 1) ;

— que le sujet de la grâce ainsi que de la justice originelle est l'âme (*Ia IIae*, q. 110, a. 4 et q. 83, a. 2, ad 2) ;

— et que le baptême restitue l'élément formel de la justice originelle, car la grâce baptismale soumet de nouveau la raison à Dieu (*II Sent.*, dist. 32, q. 1, ad 1 et 2 ; *De malo*, q. 4, a. 6, ad 4).

Partant du fait que dans le Christ la grâce capitale et chez nous la grâce sacramentelle s'identifient avec la grâce habituelle ou sanctifiante,

¹⁵ A notre avis, saint Thomas ne parle nullement, dans ce texte, d'une manière d'informer plus parfaite, mais de la non-interruption de l'état de justice originelle par le péché : « In omni effectu quod per se iustitiae est, potentior est gratuita iustitia quam originalis ; sed excludere huiusmodi poenalitates non est effectus iustitiae in quantum iustitiae est, sed fuit effectus iustitiae originalis ratione cuiusdam accidentis sibi annexi, in quantum scilicet fuit continuata et non intercisa in natura humana ; deicit enim ut, sicut anima sine interruptione in Deum dirigebatur per iustitiam, ita etiam corpus animae sine interruptione totaliter obediret ; et ideo non oportet quod ille effectus gratuita iustitiae conveniat, cum facta fuerit interruptio rectitudinis naturae humanae ad Deum ».

¹⁶ *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae* q. 95, a. 1 (Duaci, 1614, t. 2, p. 471b-473a). Les Salm. examinent et réfutent ses arguments, *Tv. XIII*, disp. 16, n. 53-61 (voir note 10). Dans une étude intitulée *Iustitia originalis et gratia sanctificans iuxta D. Thomam et Caietanum*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), 34 (1931), p. 129-146 et 241-260, A. FERNANDEZ (p. 242-245) nie que, selon Bañez, la grâce soit adéquatément distincte de la justice originelle. Tout récemment furent publiés les *Comentarios inéditos a la prima secundae de Santo Tomás*, 2 tom., Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1942-1944. Nous n'avons pas eu l'occasion de consulter cette édition.

bien que les effets ne soient pas absolument les mêmes (cfr. *IIIa*, q. 8, a. 5 et q. 62, a. 2), on pourrait conclure que la grâce sanctifiante pouvait se dénommer justice originelle dans la mesure où elle produisait des effets que sa présence n'entraîne pas nécessairement.

La seconde sentence, que défendent Cajétan, Sylvestre de Ferrare et les grands scolastiques, voit une distinction adéquate entre la grâce et la justice originelle. Cette sentence, opine Bañez, est celle de saint Thomas, car il enseigne

— que la grâce était la racine de la justice originelle (*Ia*, q. 100, a. 1); or, aucune chose n'est racine de soi-même;

— que dans l'état de nature intègre l'homme n'avait pas besoin de la grâce pour aimer Dieu comme auteur de la nature et observer la loi naturelle, quoiqu'il ne pût sans elle aimer Dieu et observer les commandements surnaturellement (*Ia IIae*, q. 109, a. 3 et 4);

— et que la justice originelle était une disposition à la grâce (*De malo*, q. 5, a. 1, ad 13).

Les Salmanticenses y ajoutent les arguments suivants :

— la grâce était un don personnel et la justice originelle un don de la nature;

— la grâce dirige l'homme vers un but surnaturel, tandis que la justice originelle le dirigeait vers un but naturel;

— le premier homme a récupéré, par sa pénitence, la grâce sanctifiante et non la justice originelle.

Les Salmanticenses n'ont eu œil que pour cette seconde opinion que Bañez fait sienne; ils renchérissent même quelque peu sur ses arguments. C'est qu'ils veulent péremptoirement réfuter cette sentence.

Ils distinguent d'abord un double sens de la « justice originelle » : on peut parler de justice originelle prise adéquatément, et alors l'on entend un tout organique composé de différentes perfections dont chacune est distincte inadéquatément du tout, comme le sont les racines et les rameaux par rapport à l'arbre; dans ce « tout » la grâce fait fonction d'élément formel et il n'y a entre elle et la justice originelle qu'une distinction de contenu à contenant. La justice originelle peut aussi signifier les perfections qui sont distinctes de la grâce; dans ce cas, il y a distinction adéquate entre elle et la grâce, et le terme « justice originelle » est employé dans un sens inadéquat.

Or, saint Thomas dans ses œuvres de jeunesse, disons dans son *Commentaire sur les Sentences*, emploie surtout la seconde signification, et en ceci il est solidaire des anciens; dans ses œuvres de maturité cepen-

dant, telle la *Somme théologique*, il envisage surtout la justice originelle prise adéquatement ou comme un tout organique.¹⁷

A l'aide de cette distinction il est facile de répondre victorieusement aux arguments de Bañez. Notons simplement que les Salmanticenses nient que la grâce fût un don personnel en Adam. Ils ne veulent néanmoins pas affirmer d'une manière absolue que le premier homme ait récupéré, par sa pénitence, la justice originelle et que chez nous elle soit restituée par le baptême, car dans les deux cas il n'est question que de la grâce ; or, la justice originelle ne s'identifie pas avec la grâce : elle signifie ou bien le tout organique dont la grâce est l'élément formel, ou bien les perfections qui sont distinctes de la grâce.

C. L'impassibilité du corps.

La dernière question regarde l'impassibilité du corps. Nous avons vu plus haut que la grâce de l'état de justice originelle jouissait d'une manière d'informer plus parfaite, en vertu de laquelle émanait d'elle, entre autres choses, cette impassibilité. Les Salmanticenses y voient une vraie disposition du corps à une plus « forte » grâce, et ils établissent un parallèle entre l'impassibilité de l'état de justice originelle et celle de la béatitude céleste, car

« impassibilitas iustitiae originalis erat quaedam imperfecta participatio impassibilitatis perfectae quae in corporibus beatis habet rationem dotis, et ita eodem modo, servata proportione, est de utraque philosophandum ».¹⁸

Il nous renvoient, par conséquent, à leur traité *sur la béatitude*¹⁹ qui avait précédé le traité sur le péché originel, nous laissant la tâche

¹⁷ *Tr. XIII*, disp. 16, n. 57 (1679, p. 689 ; éd. Palmé, p. 247a). — GONET qui, dans ses traités sur la justice originelle et le péché originel, s'avère dépendant des Salm. interprète ce texte dans le sens suivant : la justice prise inadéquatement signifierait la grâce sanctifiante ; voir *Clipeus theologiae thomisticae*, P. I, tr. VIII : de homine variisque statibus naturae, disp. 1, a. 5 (Coloniae, 1677, t. 2, p. 515a). BILLUART reprend cette interprétation ; voir *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata sive Cursus theologiae* : Tr. de gratia, diss. 2, a. 1, § 3 (Wirceburgi, 1768, t. 1, p. 732a).

Dans son étude sur la doctrine de Cajétan et de Sylvestre de Ferrare, F. L. <AURENT> use de la terminologie des Salm., mais semble l'entendre dans le sens de Gonet lorsqu'il l'applique à la doctrine de Cajétan ; voir *Quelques notes concernant la pensée de Sylvestre de Ferrare et de Cajétan sur la justice originelle...* dans *Revue thomiste*, 11 (1928), p. 428-441. Voir aussi MICHEL, dans *Dict. de théol. cathol.*, 8, 2039-2040.

¹⁸ *Tr. XIII*, disp. 16, n. 9 (1679, p. 672b ; éd. Palmé, p. 225a).

¹⁹ *Tr. IX. De beatitudine*, disp. 5 : de dotibus corporum beatorum, n. 1-48 (1679, t. 3, p. 248b-266a ; éd. Palmé, t. 5, p. 335b-361a).

d'appliquer concrètement leur doctrine sur l'impassibilité parfaite à l'impassibilité originelle.

C'est en cette partie que la pensée des Salmanticenses est le plus originale. Voyons d'abord brièvement en quoi les deux impassibilités diffèrent, puis en quoi elles s'accordent pleinement.

D'abord, l'on ne peut attribuer à l'impassibilité originelle la raison de dot. L'on ne peut non plus dire que l'impassibilité originelle était l'effet d'une sorte de subtilité qui, en conférant à l'âme une domination de tous points parfaite sur le corps (*dominium intensivum perfectum*), spiritualisait celui-ci. Au ciel, en vertu de la dot de subtilité, l'âme se communiquera autant que faire se peut au corps, le rassasiera complètement et limitera sa potentialité de façon à acquérir sur lui une domination parfaite en extension (*dominium extensivum perfectum*) qui causera l'impassibilité parfaite et l'exclusion de toute tendance vers une autre forme. Ceci ne se réalisa pas au paradis terrestre. Et c'est peut-être la raison métaphysique d'une possible passibilité sur terre ou de la perte possible de l'impassibilité originelle, raison qui d'ailleurs se joint à la raison psychologique ou à la possibilité du péché.²⁰

Dans les deux cas, cependant, il y a plus d'une convenance. La plus grande, c'est que l'impassibilité originelle et l'impassibilité de la « patrie » sont de vraies dispositions du corps à la grâce résidant dans l'âme, c'est-à-dire, des habitus qui disposent le corps à une union plus stable — indissoluble pour les bienheureux — avec l'âme, afin de laisser plus d'efficacité à l'action de la grâce sur l'âme. L'exclusion actuelle de passion et de corruption ne provient donc pas seulement de l'empire de la grâce, comme le prétend Soto,²¹ mais aussi d'une disposition du corps, d'une qualité qui permet à l'âme de déployer plus amplement et

²⁰ Les Salm. rapprochent ces deux idées au *Tr. IX*, disp. 5, n. 26 (1679, p. 257b ; éd. Palmé, p. 348b-349a) : « [...] impassibilitas Adae quodammodo erat similis impeccabilitati quam habent aliqui in via ex communi dono confirmationis in gratia ; qui non dicuntur impeccabiles quasi ab intrinseco peccatum eis omnino repugnet, sed quia cum aliqua determinatione quam habent ab intrinseco ad non de facili peccandum, supplet divina providentia quod huic determinationi deest, ita regens illorum voluntatem ut numquam in peccato labi permittat. Impassibilitas vero corporis gloriosi assimilatur perfectae impeccabilitati quam habent beati ex vi divinae visionis, ratione cuius eorum voluntas ita est ab intrinseco determinata et in bono confirmata, ut nullatenus possit ad peccatum deflecti ».

²¹ *In quartum Sententiarum commentarii*, dist. 49, q. 1, a. 5 (Lovanii, 1573, p. 1022).

plus parfaitement sa capacité d'informer (*vis informativa*) et d'acquérir, par conséquent, une plus grande domination sur le corps ; en d'autres termes, elle provient aussi de l'impassibilité. Car plus le corps est disposé, plus l'âme peut se rendre maître de lui ; du fait même, la grâce peut déployer plus parfaitement sa capacité d'informer dans l'âme et se soumettre celle-ci plus complètement. L'exclusion actuelle de corruption dépend ainsi et de la grâce, informant d'une manière plus parfaite, comme de sa cause formelle et de l'impassibilité, disposition du corps, comme de sa cause matérielle dispositive.²²

Néanmoins, l'impassibilité — dot ou disposition — émane de la grâce. Un texte des Salmanticenses, « *mutatis mutandis* » nous l'expliquera :

« [...] sicut passionēs producuntur a generante per propriam et rigorosam actionem per quam causat essentiam, ab ipsa vero essentia dimanant absque nova actione per resultantiam physicam reductive pertinentem ad genus causae efficientis [...], sic dotes corporis [disons aussi : impassibilitas iustitiae originalis] per propriam et rigorosam actionem causantur a solo Deo (saltem ut ab agente principali), qui causat gloriam animae [disons aussi : gratiam status iustitiae originalis], ab hac vero per resultantiam et simplicem emanationem quae, licet proprie non sit actio, reducitur ad genus efficientis, sicut emanatio passionum », ²³

Que faut-il penser du caractère surnaturel des propriétés du corps glorieux et de l'impassibilité originelle ? On pourrait, du fait de leur origine, soutenir qu'elles sont surnaturelles à tout prendre (simpliciter et absolute) : ne procèdent-elles pas d'une cause surnaturelle qui est soit la gloire soit la grâce, et ne disposent-elles pas le corps selon les exigences de cette même gloire ou grâce ? Les Salmanticenses savent que quelques-uns raisonnent ainsi. Eux, cependant, préfèrent affirmer qu'elles ne sont surnaturelles que selon un point de vue relatif et accidentel (*secundum quid et quoad modum*) :

« Dotes corporis [ajoutons : et impassibilitas corporis in statu iustitiae originalis] si considerentur quantum ad substantiam et speciem, non sunt supernaturales simpliciter quia non sunt supra totam naturam creatam et creabilem ; quia tamen adhuc secundum substantiam excedunt naturam corporis humani et cuiusque sublunaris, possunt dici supernaturales secundum quid,

²² Voir *Tr. XIII*, disp. 16, n. 8-9 et 61 ; *Tr. IX*, disp. 5, n. 29 et 35.

²³ *Tr. IX*, disp. 5, n. 47 (1679, p. 265b ; éd. Palmé, p. 360) ; voir aussi *Tr. XIII*, disp. 16, n. 9.

nimirum respectu talis subiecti. Si vero consideretur in illis respectus ad gloriam animae [ajoutons : et ad gratiam iustitiae originalis] ex qua originantur et cum qua connectuntur, est aliquis modus simpliciter supernaturalis, quia talis respectus, connexio et origo nulli creaturae potest esse connaturalis ».²⁴

Ils notent, à propos de la première sentence, que la surnaturalité absolue et ontologique (supernaturalitas simpliciter et entitative) doit, nécessairement et au moins indirectement, avoir rapport à Dieu considéré en soi-même, car seulement de cette manière il est objet de spécification surnaturelle. Or, ceci n'est nullement le cas pour les dots et l'impassibilité originelle ; elles disposent uniquement le corps selon les exigences de la gloire ou de la grâce. De plus, du fait que la gloire et la grâce sont surnaturelles de soi et ontologiquement (simpliciter et entitative), il ne faut pas déduire que les dots et l'impassibilité qui émanent d'elles doivent l'être de la même façon : la gloire et la grâce ne sont ni des causes formelles ni des causes efficientes univoques par rapport aux dots et à l'impassibilité ; elles les contiennent éminemment, non formellement, et ne leur confèrent pas leur propre spécificité.²⁵

Revenons un instant en arrière. La justice originelle est un tout organique qui comprend un élément formel, la grâce résidant en l'âme, et des éléments secondaires émanant de cette grâce comme de leur source. Ces éléments sont avant tout les vertus surnaturelles ou infuses qui perfectionnent l'intelligence et la volonté et leur confèrent une rectitude surnaturelle qui, selon les Salmanticenses, se tient du côté de l'élément formel. Ce sont ensuite les vertus infuses dans la partie sensitive. Toutefois, il n'est pas évident que les nouveau-nés eussent possédé dès l'animation toutes les vertus que nous acquérons par nos efforts, bien que les Salmanticenses, se fondant sur plusieurs expressions de saint Thomas²⁶, pensent que nous eussions possédé de cette manière quelques unes de ces vertus. En dehors de ces vertus, il n'est pas besoin de recourir à d'autres habitus qui faciliteraient la subordination de la partie sensitive à la raison et de la raison à Dieu : elles suffisent amplement, surtout si on leur attribue une manière spéciale d'informer, naturelle dans les vertus naturelles et surnaturelles dans les vertus surnaturelles, qui empêche tout mouvement des sens prévenant

²⁴ *Tr. IX*, disp. 5, n. 41 (1679, p. 263 ; éd. Palmé, p. 357). Dans ce même passage les Salm. donnent la division du « surnaturel ». Voir aussi *Tr. XIII*, disp. 16, n. 9.

²⁵ Voir *loc. cit.*, n. 40-48.

²⁶ *Ia*, q. 95, a. 3 et q. 101, a. 1, ad 3 : *De veritate*, q. 16, a. 7.

ou contrariant la rectitude de la raison. C'est enfin cette disposition du corps que nous avons appelée « impassibilité ». ²⁷

Dès lors, on comprend facilement le mode de transmission de la justice originelle : les éléments corporels auraient été propagés ensemble avec le corps, et cela en vertu d'une vigueur surajoutée au « semen » qui de soi ne peut transmettre que la nature pure ; les éléments spirituels et les vertus surnaturelles, au contraire, auraient été infus par Dieu lors de la création de l'âme et de son infusion dans le corps : ceux-ci n'auraient donc dépendu des parents que quant à leur union avec le corps. ²⁸

Ici les Salmanticenses font une restriction que nous parvenons difficilement à comprendre : ils déniaient non seulement toute causalité physique aux parents, mais aussi une causalité physique principale à Adam, quoique la doctrine que nous reportions précédemment semble devoir entraîner cette même causalité. Soit encore pour les parents : ils ne sont que le sujet qui transmet matériellement le « semen » vigoureux, propre instrument dans la transmission de la justice originelle, tout comme l'eau réchauffée n'est que le sujet transmettant la chaleur, instrument du feu, sans la causer. Mais on ne peut dire qu'Adam a été privé de toute causalité principale. Cette causalité aurait été, selon les Salmanticenses, non une causalité physique, mais une causalité morale, c'est à dire qu'Adam n'aurait pas contribué à la transmission de la justice originelle comme chef physique, mais seulement comme chef moral de l'humanité, en tant qu'observant le précepte de Dieu. Dieu lui-même aurait, comme cause physique, produit le « semen » en tant que vigoureux ou la vigueur du « semen ». En un mot, le « semen » aurait été élevé physiquement par Dieu et moralement par Adam. ²⁹

Cette position des Salmanticenses nous semble incohérente. Le « semen », bien que vigoureux, restait un élément corporel qui, par conséquent, aurait été transmis avec le corps. Et, à notre avis, rien ne

²⁷ Voir *Tr. XIII*, disp. 16, n. 8-9, 60 et 88. Dans ce dernier passage les Salm. disent explicitement : » [...] iustitia originalis conferebat homini plures perfectiones : nam animae tribuebat illam quam modo tribuit gratia, per quam reddebatur sancta et Deo grata, hicque erat primarius effectus praedictae iustitiae communis illi cum gratia ; ad quam reducitur perfectio quam tribuebat voluntati rectificando illam in ordine ad Deum per habitualementem conversionem in ipsum ut in finem supernaturalem, sicut modo praestat charitas [...] » (1679, p. 700 ; éd. Palmé, p. 261b).

²⁸ Voir *Tr. XIII*, disp. 14 : de existentia et traductione peccati originalis, n. 74 (1679, p. 528 ; éd. Palmé, p. 44b-45a). Pour ce qui regarde le « semen » vigoureux, voir, *loc. cit.*, n. 69. Nous espérons examiner ce point de plus près dans une prochaine étude sur la transmission du péché originel selon les Salm.

²⁹ Voir *loc. cit.*, n. 77-78.

s'opposait à ce que leur doctrine sur la transmission du péché originel trouvât ici une application, c'est à dire, qu'Adam fût aussi, quant à la transmission de la justice originelle, chef physique et moral.³⁰ Les Salmanticenses semblent avoir prévu cette objection, ou plutôt ils la formulent eux-mêmes et répondent que le parallélisme ne peut être soutenu : alors qu'on peut voir en Dieu la cause physique principale de la transmission de la justice originelle, il faut, par rapport à la propagation du péché originel, ou bien nier toute causalité physique principale, ou bien l'attribuer à Adam.

*
* *

Résumons brièvement les positions des Salmanticenses quant aux questions disputées autour de la justice originelle.

1. Dans le tout organique qui se nommait « justice originelle », la grâce sanctifiante était l'élément formel ; à celui-ci se ramenait aussi la rectitude surnaturelle de la partie intellectuelle.

2. Cette grâce informait l'âme plus parfaitement selon un « mode » en vertu duquel elle acquérait un plus grand empire sur l'âme et lui conférait un plus grand empire sur le corps. Ce double empire était facilité par l'impassibilité du corps qui, tout en émanant de la grâce comme de sa source, était néanmoins une disposition du corps à la réception d'une plus « forte » grâce. La manière d'informer plus parfaite, le « *modus perfectior informandi* », ne constitue donc nullement une énigme : elle signifie simplement un plus grand déploiement de la capacité d'informer, de la « *vis informativa* », de la grâce et de l'âme qui ne peut pleinement s'actualiser qu'en raison directe de la disposition du corps.³¹ Avouons toutefois, sans vouloir nier la réalité affirmée par les Salmanticenses, que leur langage reflète la terminologie « modale » de leur temps.

³⁰ Voir *loc. cit.*, n. 55.

³¹ Nous pensons que Dom. Soto admet ce « *perfectior modus informandi* » lorsque, identifiant la justice originelle avec la grâce, il parle d'une « *gratia maioris hac parte dignitatis quam gratia nostra : nempe quae non modo hominem faceret gratum Deo, sed sensualitatem compesceret et corpus roboraret in obsequium rationis, ut tranquille voluntas subderetur Deo* » (*De natura et gratia libri tres*, l. I, c. 4 ; Venetiis, 1583, p. 19). G. Vasquez, *Commentaria ac disputationes in primam secundae S. Thomae*, disp. 132, c. 7 (Compluti, 1614, t. 2, p. 803b-804b), et Fr. Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. 20, n. 16-17, dans *Opera omnia*, Venetiis, 1740, t. 3, p. 175, interprètent Soto de notre manière, mais rejettent, eux, ce « mode ».

3. L'exclusion actuelle de passion et de corruption dans le corps résultait et de la grâce comme de sa cause formelle et de l'impassibilité comme de sa cause matérielle dispositive.

4. Les Salmanticenses instituent un parallélisme assez serré entre l'état de justice originelle et l'état de béatitude céleste concernant l'impassibilité : l'impassibilité originelle était une imparfaite participation à l'impassibilité céleste. Celle-ci aide donc à comprendre celle-là. C'est ici la partie la plus originale des Salmanticenses.

5. La justice originelle aurait été transmise à la façon du composé humain qu'elle perfectionnait, c'est à dire, les éléments corporels par voie de propagation, les éléments spirituels par voie d'infusion. Les Salmanticenses dénieient cependant au premier homme toute causalité physique principale, qu'ils attribuent à Dieu seul, et ne lui reconnaissent qu'une causalité morale principale ; en d'autre termes, par rapport à la transmission de la justice originelle, Adam aurait été chef moral et non chef physique de l'humanité. Les Salmanticenses soutiennent ici une doctrine autre que celle qu'ils exposent à propos de la transmission du péché originel.

II

LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS

A plusieurs reprises, les Salmanticenses s'autorisent de la doctrine de saint Thomas et manifestent par là leur volonté d'être fidèles à son enseignement. Il nous faut donc maintenant examiner si cette fidélité existe en réalité ou seulement dans l'intention et la bonne volonté de nos auteurs.

A l'époque des Salmanticenses — Bañez en est un témoin — la doctrine de saint Thomas a été expliquée en des sens opposés, comme elle l'est encore de nos jours. Les théologiens se groupent autour de trois sentences :

1. d'aucuns soutiennent une distinction adéquate entre la justice originelle et la grâce sanctifiante ³² ;

³² Voir entre autres : R. MARTIN, *La doctrina sobre el pecado original en la « Summa contra Gentiles »*. *Estudio de teología sistemática e histórica*, dans *La ciencia tomista*, a. 5 (1914-1915), t. 10, p. 389-400 ; a. 6 (1915), t. 11, p. 223-236.

2. d'autres ne connaissent qu'une distinction inadéquate et affirment que la grâce était l'élément formel de la justice originelle³³ ;

3. d'autres enfin proclament que saint Thomas a laissé la question en suspens.³⁴

En général, les auteurs rangent les écrits de saint Thomas en deux séries : la première comprend le *Commentaire sur les Sentences*, auquel se ramène la *Somme contre les Gentils*, où la justice originelle et le péché originel sont traités ensemble ; la seconde réunit divers écrits autorisés de la *Somme théologique* : le Maître y explique séparément les deux problèmes.³⁵ Le Père Martin avance qu'il faut chercher la sentence définitive de saint Thomas dans ses derniers ouvrages qui sont le *Compendium theologiae* et le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*.³⁶

A cause du manque d'unanimité dans l'interprétation du Docteur angélique, force nous est de soumettre sa doctrine à un nouvel examen.

A. Le « Commentaire sur les Sentences »

Le principe fondamental du *Commentaire sur les Sentences* est la création de l'homme en vue d'une béatitude surnaturelle, qui consiste dans la vision intuitive de Dieu, n'est connaturelle qu'à Dieu lui-même et dépasse, par conséquent, toutes les forces et efforts naturels de l'homme. Or, une fin déterminée exige des moyens proportionnés.³⁷

— J. BITREMIEUX, *La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, 4 (1921), p. 121-151.

— J. B. KORS, *La justice originelle et le péché originel d'après saint Thomas*. Les sources. La doctrine (Biblioth. thomiste, 2), Le Saulchoir - Kain, 1922.

³³ A. MICHEL, *La grâce sanctifiante et la justice originelle*, dans *Revue thomiste*, 4 (1921), p. 424-430. — J. VAN DER MEERSCH, *De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem*, dans *Collationes Brugenses*, 2 (1922), p. 424-431, 506-517. — G. HUARTE, *De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem*, dans *Gregorianum*, 5 (1924), p. 183-207. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocens naturae an donum personale tantum?* dans *Angelicum*, 2 (1925), p. 133-144. — E. HUGON, *De gratia primi hominis*, dans *Angelicum*, 4 (1927), p. 361-381. — L. TEIXIDOR, *Una cuestión lexicográfica. El uso de la palabra « justicia original » en Santo Tomás de Aquino*, dans *Estudios eclesiásticos*, 6 (1927), p. 333-376 ; 8 (1929), p. 23-41. — A. FERNANDEZ, *Iustitia originalis et gratia sanctificans iuxta D. Thomam et Caietanum*, dans *Dicuius Thomas* (Piacenza), 34 (1931), p. 129-146, 241-260.

³⁴ A. MICHEL, *Justice originelle*, dans *Dict. de théol. cathol.*, 8, 2036. Cet article date de l'année 1925.

³⁵ Dans le *Commentaire sur les Sentences* : *II Sent.*, dist. 19-33, péle-mêle avec d'autres questions, dans la *Somme théologique* : pour la justice originelle, *Ia*, q. 94-101, pour le péché originel, *Ia*, *IIae*, q. 81-83.

³⁶ *La doctrina sobre el pecado original...*, extrait de *La ciencia tomista*, p. 1.

³⁷ Voir *II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 2 : « [...] ea quae sunt ad finem instituitur secundum rationem finis [...] Cum ergo homo institutus esset ad finem beatitudinis excedentis omnem facultatem humanae naturae, oportuit quoque

De là, la nécessité absolue de la grâce³⁸ ; de là aussi, mais seulement pour une plus facile acquisition de la fin, la concession de dons que nous appelons « préternaturels », à savoir l'immunité de concupiscence, l'impassibilité et l'immortalité, ou en d'autres termes, la parfaite subordination de la partie sensitive à la raison et du corps à l'âme, afin que l'homme puisse sans entraves tendre vers sa fin surnaturelle. Ces dons qui ne procédaient pas des principes de la nature comme telle, peuvent néanmoins être dits « naturels » en tant que donnés à la nature dès le premier moment de son existence.³⁹ Le premier homme possédait, en outre, une science parfaite, car il n'avait point d'éducateur terrestre et devait éduquer ses descendants.⁴⁰

Tous ces dons, à l'exclusion de la perfection du corps et de la connaissance,⁴¹ auraient été transmis à tous les hommes, dans le cas où

in ipsa sui institutione aliquid sibi collatum fuerit supra facultatem principiorum naturalium » ; dist. 30, q. 1, a. 1 : « [...] ea quae sunt ad finem disponuntur secundum necessitatem finis [...] Finis autem ad quem homo ordinatus est, est ultra facultatem naturae creatae, scilicet beatitudo quae in visione Dei consistit ; soli enim Deo hoc connaturale est [...] Unde oportuit naturam humanam taliter institui ut non solum haberet illud quod sibi ex principiis naturalibus debebatur, sed etiam aliquid ultra per quod facile in finem perveniret ». Voir aussi dist. 29, q. 1, a. 1.

³⁸ Dist. 29, q. 1, a. 1 : « [...] homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vitae aeternae nullo modo consequi potuisset ; ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini. Vita autem aeterna est finis omnino naturae humanae facultatem excedens [...] Ideo oportet quod opera per quae ad vitam aeternam pervenitur, vires naturae humanae excedant ; unde in ea homo non potest sine aliquo dono naturalibus addito. Et ideo quantumcumque natura humana sit integra, nihilominus homo gratia indiget ad vitam aeternam consequendam ».

³⁹ Voir, pour l'impassibilité et l'immortalité, dist. 19, q. 1, a. 2-4 ; à l'article 2 il est dit que ces dons étaient conditionnés par l'absence du péché : « Quia haec potestas animae super corpus consequeretur ex ordinatione eius in finem, non poterat impediri eius effectus nisi per deordinationem a fine, quae sine peccato esse non poterat » ; à l'article 4 : « [...] immortalitas illa et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis, ut dictum est, sed ex beneficio conditoris ; unde naturalis proprie dici non potest, nisi forte naturale dicatur omne id quod natura incipiens accepit ». Pour l'immunité de concupiscence, voir dist. 21, q. 2, a. 3 : de l'impossibilité du péché véniel avant le péché mortel ; dist. 23, q. 2, a. 3 : de l'impossibilité d'être déçu avant d'avoir commis un péché mortel ; dist. 24, q. 1, a. 4 : que le premier homme pouvait éviter le péché. Pour les trois, voir dist. 30, q. 1, a. 1 : « [...] quia [primus homo] ultimo fini amore inhaerere non poterat nec ad ipsum tenendum pervenire nisi per supremam partem suam, quae est mens et intellectus seu ratio, in qua imago Dei insignita est ; ideo ut illa pars libere in Deum tenderet subiectae sunt sibi vires inferiores ut nihil in eis accidere posset quod mentem retineret et impediret ab itinere in Deum ; pari ratione corpus hoc modo dispositum est ut nulla passio in eo accidere posset per quam mentis contemplatio impediretur ». Cependant, le premier homme n'était pas confirmé en grâce : dist. 19, q. 1, a. 2 ; dist. 29, q. 1, a. 3, ad 1.

⁴⁰ Dist. 23, q. 2, a. 2. Mais il n'avait pas la vision intuitive de Dieu : *ibid.*, a. 1.

⁴¹ Dist. 20, q. 2, a. 1 : pour le corps, et a. 2 : pour la connaissance. Notons que la justice originelle est toujours accompagnée de la vertu de prudence : dist. 23, q. 2, a. 2.

l'état de justice originelle n'aurait pas été perdu. Les interprètes de saint Thomas ne sont cependant pas d'accord en ce qui concerne l'instant de l'infusion de la grâce selon la pensée du Maître.⁴²

Y avait-il, dans l'état de justice originelle, une distinction adéquate entre la justice originelle et la grâce? Saint Thomas ne se pose nulle part, d'une façon explicite, la question; mais sa manière de s'exprimer nous permet de la poser et donc de rechercher qu'elle fut, selon lui, la relation entre la grâce et la justice originelle.

Et d'abord, est-ce que les descendants d'Adam seraient nés en état de grâce? Car saint Thomas se pose cette question en premier lieu. Il faut, dit-il, distinguer une double justice, l'une appelée originelle, l'autre gratuite. La première, en tant que don de la nature, aurait été transmise; quant à la seconde qui est principe de mérite, les uns soutiennent qu'elle était un don personnel, à la réception duquel l'homme devait se préparer avec l'aide de la justice originelle; les autres, au contraire, affirment sans hésiter que le premier homme fut créé en état de grâce et que celle-ci, étant par conséquent un don de la nature, aurait été donnée à ses descendants dès que la nature elle-même se serait transmise. Voici le texte important :

« [...] generatum generanti assimilatur in omnibus illis quae ad naturam speciei pertinent, nisi adveniat impedimentum [...] ; non autem oportet quod assimiletur in proprietatibus quae consequuntur individuum ratione individui, et si aliquando contingat quod in aliquibus proprietatibus etiam personalibus assimilatur filius patri, hoc tantum accidit in accidentibus corporalibus [...] ; non autem in perfectionibus animae generat sibi similem secundum actum [...], sed forte secundum aptitudinem tantum, secundum quod ex complexione corporis unus est habilior alio ad doctrinam vel virtutem. Sciendum est ergo quod duplex iustitia primo homini poterat convenire. Una originalis, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima et inferiorum virium sub superiori et superioris sub Deo; et haec quidem iustitia ipsam naturam ordinabat in sui primordio ex divino munere; et ideo talem iustitiam in filios transfudisset. Est etiam alia iustitia gratuita quae actus meritorios elicit, et de hac est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod primus homo in naturalibus tantum creatus est et non in gratuitis;

⁴² Voir les notes 43-44. Saint Thomas n'admet pas (dist. 20, q. 2, a. 3, ad 5) que les descendants d'Adam auraient été confirmés en grâce dès le moment de leur naissance, même si Adam lui-même l'eût été après avoir résisté à la tentation.

et secundum hoc videtur quod ad talem iustitiam requirebatur quaedam praeparatio per actus personales ; unde secundum hoc talis gratia proprietatis personalis erat ex parte animae, et ideo nullo modo transfusa fuisset nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est ; et secundum hoc videtur quod donum gratuita iustitiae ipsi naturae humanae collatum sit ; unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset [...] quia non intelligitur gratia in posteros propagari a parentibus, quasi per virtutem seminis gratiam filii consequerentur, sed quia cum transfusione naturae, cui ex provisione divina debebatur, simul gratia infusa fuisset [...] »⁴³

En somme, cette question dépend de la création du premier homme en état de grâce. Saint Thomas en parle plus loin : il énumère trois sentences et donne sa préférence à la dernière. Citons le texte :

« [...] circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod homo in primo statu gratiam non habuit nec virtutes gratuitas [...] Sed [...] ponitur quod Adam charitatem habuit, quae sine gratia non habetur [...] Alii vero distinguunt statum innocentiae in duos status : dicunt enim quod homo in principio creationis suae sine gratia creatus est in naturalibus tantum, postmodum vero ante peccatum gratiam consecutus est ; et secundum hanc distinctionem varia dicta sanctorum et doctorum concordantur. Sed istud non videtur convenire dictis sanctorum et doctorum qui de statu innocentiae quasi de uno statu non distincto loquuntur ; et ideo haec positio non magnae auctoritatis est. Ideo alii dicunt quod homo in principio creationis suae in gratia creatus est ; et haec quidem positio satis congruere videtur opinioni Augustini qui ponit res simul tempore perfectas fuisse et creatas in materia et in forma. Prima vero opinio magis congruere videtur opinioni aliorum sanctorum qui dicunt per successionem temporis res creatas perfectas fuisse. Quae tamen harum opinionum verior sit, multum efficaci ratione probari non potest, sicut nec aliquid eorum quae ex voluntate Dei sola dependent. Hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti ad Deum conversus gratiam consecutus sit. Et ideo hanc opinionem sustinendo dicendum est ».⁴⁴

Mais alors, en vertu de ce qui est affirmé dans le premier passage, la grâce de l'état de justice originelle était, selon saint Thomas, un don de la nature qu'on pourrait appeler « naturel » en tant que donné à la nature naissante, comme il est dit des dons préternaturels.

⁴³ Dist. 20, q. 2, a. 3, in corp. et ad aliam.

⁴⁴ Dist. 29, q. 1, a. 2.

Y avait-il donc deux dons « naturels », adéquatement distincts l'un de l'autre ? Réfléchissons un peu. L'homme était créé pour une fin surnaturelle ; il devait l'atteindre par sa raison et sa volonté, mais ne pouvait y tendre sans l'aide de la grâce ; afin de faciliter l'œuvre de la partie supérieure, le corps fut parfaitement subordonné à l'âme et la partie sensitive à la raison.⁴⁵ C'est dire que la rectitude de la partie intellectuelle, en tant que regardant une fin surnaturelle, provenait de la grâce. Car, somme toute, où il n'y a pas de péché, comme ce fut le cas dans l'état d'innocence, la raison tend naturellement vers Dieu, sa fin naturelle.⁴⁶ Par ailleurs, être principe de mérite n'est pas la première fonction de la grâce ; celle-là en suppose une autre. De fait, saint Thomas distingue la grâce opérante et la grâce coopérante : la première surnaturalise et divinise l'homme et lui donne la capacité de poser des actes surnaturels et méritoires ; la seconde est principe de mérite et se fonde sur la première.⁴⁷ Donc, avant de concourir efficacement à l'acquisition de la béatitude en tant que principe de mérite, la grâce confère la faculté de tendre vers cette fin : elle surélève la nature humaine et les facultés spirituelles qui doivent effectivement y tendre. Si nous admettons, avec le Maître, que la rectitude « surnaturelle » des puissances intellectuelles est l'élément formel de la justice originelle,⁴⁸ nous devons y inclure nécessairement, au moins d'une certaine manière, la grâce sanctifiante qui a son siège dans l'âme.⁴⁹

Il semble néanmoins qu'il faille, en outre, admettre une autre signification du « don de la nature » (*donum naturae*) qui n'est pas applicable

⁴⁵ Voir dist. 29, q. 1, a. 4 : « [...] quia homo in primo statu, ut dictum est [a. 3], maiorem gratiam communiter habuisset quam post peccatum et promptior fuisset voluntas ad operandum quae resistentiam non habebat [...], ». Voir aussi dist. 33, q. 1, a. 1, et les notes 38-39.

⁴⁶ Voir dist. 1, q. 2, a. 2 et dist. 30, q. 1, a. 1, ad 5 : « [...] quamvis natura humana per se non posset in visionem Dei pertingere, potest tamen ad eam pervenire cum adiutorio gratiae, et ex se habet habilitatem ut in eam perveniat, et similiter etiara ex his quae sibi gratis in prima conditione collata fuere, maiorem habilitatem habebat [...] ».

⁴⁷ Dist. 26, q. 2, a. 5 : « [...] dupliciter distingui potest. Uno modo ut per gratiam operantem significetur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem ; et per gratiam cooperantem significetur ipsa gratia secundum quod opus meritorium causat, prout opus hominis gratum reddit » ; dist. 26, q. 1, a. 3 : « Cum nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet quod si operatio alicuius supra id quod naturaliter potest extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur ». Voir aussi dist. 29, q. 1, a. 1, ad 2 : Adam avait besoin de cette double grâce, même avant son péché.

⁴⁸ Voir dist. 32, q. 1, a. 1, ad 1 ; dist. 30, q. 1, a. 3, in corp. et ad 4.

⁴⁹ Voir dist. 26, q. 1, a. 3 ; dist. 31, q. 2, a. 1, où saint Thomas affirme que le péché originel a comme sujet principal l'âme ; cfr. *ibid.*, ad 3.

à la grâce : le don de la nature indiquerait aussi ce qui perfectionne la nature dans la ligne de la nature, c'est à dire, sans la placer sur un plan surnaturel. En effet, bien que pour saint Thomas la grâce a été donnée au premier homme dès le premier instant de sa création, la justice originelle, dans sa perspective, peut aussi être considérée comme une préparation, une disposition à la réception de la grâce. Un texte du *De malo* explique sa pensée :

« [...] Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam fruitionem et visionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilium divinae gratiae. Sed circa hoc considerandum est quod aliquid divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum facientis, qua quaelibet creatura rationalis indiget ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam [...] Sed praeter hoc necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo si suae naturae relinquuntur intellectum aggravant et impediunt ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quominus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso ».⁵⁰

Il est évident que, selon ce texte, l'esprit humain tendait vers Dieu avec l'aide de la grâce sanctifiante, et que l'autre secours surnaturel ou divin qui s'appelle « justice originelle », se restreint à la subordination de la partie sensitive et du corps qui, ailleurs, se dit l'élément quasi matériel de la justice originelle.⁵¹

Peut-être le don de la nature se borne-t-il à cet élément quasi matériel ? La doctrine du Docteur angélique sur la « réintégration » qu'opéraient chez Adam sa pénitence et chez nous la grâce baptismale, éclairera ce problème.

En effet, saint Thomas admet la possibilité d'une parfaite réintégration quant à la grâce et aux dons « préternaturels », qui enlèverait d'un

⁵⁰ *De malo*, q. 5, a. 1. Voir aussi *II Sent.*, dist. 29, q. 1, a. 2 coll. dist., 20, q. 2, a. 3.

⁵¹ Voir note 48.

coup la corruption personnelle et la corruption de la nature (*infectio personae, infectio naturae*). En fait, elle ne se réalisera qu'au ciel, car la grâce baptismale n'ôte que la corruption personnelle, ou tout au plus la corruption de la nature dans ses éléments relatifs à la personne (*in his quae personae sunt comparata*). Citons les principaux textes :

« [...] quantumcumque de gratia baptismali in baptismo infundatur, numquam tamen potest hoc efficere ut ex toto tollat fomitem ; quia gratia illa non est ordinata nisi ad curandum infectionem personae ex infectione naturae procedentem. Posset tamen Deus alterius generis gratiam infundere, per quam totum tolleretur, ut sic simul et personae et naturae infectio gratiae cederet ».⁵²

« [...] redemptio Christi totum nobis reddit quod in Adam perdidimus, non tamen simul, sed unumquodque tempore suo ; non enim per Christum in primum statum innocentiae perducimur ut simus immortales in hac vita, sicut et Adam fuit, sed hoc per Christum in patria consequi speramus. Ed ideo per baptismum et alia sacramenta, quae ex passione Christi virtutem sortiuntur, expurgatur homo quantum ad id quod personae est et, etiam quantum ad naturam in his quae personae sunt comparata, ut ipse homo in actibus personalibus peccato non seruiat ; sed non quantum ad naturam in his quae per se naturae debentur ».⁵³

« [...] Per baptismum autem gratia confertur, cuius virtute illa infectio ab homine tollitur quae ex natura in personam devolvebatur ; et secundum hoc anima purgatur a macula culpae et per consequens solvitur reatus poenae. Illa autem dispositio ad malum quae fomes et concupiscentia dicitur, non ex toto tollitur, quia illa dispositio sequitur conditionem naturae ; bap-

⁵² Dist. 32, q. 1, a. 2, ad 5. Voir aussi dist. 31, q. 1, a. 2, ad 5 : « [...] hoc non posset esse, ut concupiscentia habitualis, quae in deordinatione virium animae consistit, tolleretur ex toto nisi natura penitus reintegraretur ; et hoc quidem nulli dubium est quin Deus facere posset ».

⁵³ Dist. 31, q. 1, a. 2, ad 1. Voir aussi in corp. et dist. 29, q. 2, a. 1, ad 5 : « [...] actus personales non attingunt naturam sed personam ; et ideo Adam per poenitentiam quam de peccato egit, potuit recuperare illa bona quae sibi ad actus personales data erant, sicut gratia et virtutes, non autem illa quae toti naturae collata erant, ut immortalitas corporis et obedientia inferiorum virium ad rationem, et huiusmodi » ; dist. 21, q. 2, a. 2, ad 5 : « [...] gratia quae postmodum Adae reddita creditur, non nisi ad actus personales se extendebat ; unde naturam in illud quod supra se est elevare non poterat, scilicet in originale iustitiam et impassibilitatem, quae supra conditionem principiorum naturae humanae erant » ; *Summa contra gentiles*, I. IV, c. 52, ad 11 : « [...] licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non totaliter sanatur [...] ».

tismus autem non purgat naturam nisi quantum pertinet ad infectionem personae; et ideo illa dispositio ex toto non tollitur usque ad statum beatitudinis qua natura perfecte curabitur ». ⁵⁴

« [...] in originali iustitia erat aliquid quasi formale, scilicet ipsa rectitudo voluntatis, et secundum hoc sibi opponitur culpae deformitas. Erat in ea etiam aliquid quasi materiale, scilicet ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus; et quantum ad hoc opponitur sibi concupiscentia et fomes. Quamvis ergo non restituatur originalis iustitia quantum ad id quod materiale in ipsa erat, restituitur tamen quantum ad rectitudinem voluntatis ex cuius privatione ratio culpae inerat. Et propter hoc in quod culpae est tollitur per baptismum, sed aliud poenale remanet ». ⁵⁵

« [...] peccatum originale est primo et per se infectio naturae et per consequens inficit personam, secundum quod dispositio naturae in personam redundat: et secundum hoc duplex poena originali debetur. Una in quantum personam inficit, scilicet carentia divinae visionis [...]. Alia poena debetur sibi in quantum naturam inficit, sicut necessitas moriendi, passibilitas, rebellio carnis ad spiritum, et huiusmodi; quae omnia ex principiis naturae causantur et speciem totam consequuntur, nisi miraculose aliter contingat. Dicendum est ergo quod baptismus infectionem originalis mundat secundum quod infectio naturae in personam redundat; et ideo per baptismum illa poena tollitur quae personae debetur, scilicet carentia divinae visionis. Non autem baptismus removet infectionem naturae, secundum quod ad naturam per se refertur; sed hoc erit in patria quando nostra natura perfecte restituatur; et ideo oportet quod remaneat illa poena post baptismum quae culpe originali debetur secundum quod naturam inficit: et huiusmodi est fomes, necessitas moriendi et huiusmodi ». ⁵⁶

Reprenons les données de ces textes. La corruption de la nature et la corruption de la personne (infectio naturae, infectio personae) nous aiderons à comprendre ce que furent le don de la nature et le don personnel (donum naturae, donum personae) et ce que signifient les termes « personne » et « nature ». Car il est hors de doute que la double corruption ne soit corrélatrice au double don.

Il nous est dit, en des termes explicites, que la grâce baptismale enlève la corruption de la personne ou « la corruption qui dérive de la nature

⁵⁴ Dist. 32, q. 1, a. 1.

⁵⁵ Loc. cit., ad 1.

⁵⁶ Dist. 32, q. 1, a. 2.

dans la personne » (*infectio quae ex natura in personam devolvebatur*), ou encore qu'elle purifie l'homme « dans les éléments naturels relatifs à la personne » (*quantum ad naturam in his quae personae sunt comparata*),⁵⁷ tandis qu'elle laisse intacte « la corruption de la nature dans les éléments qui de soi sont dûs à la nature » (*infectio naturae in his quae per se naturae debentur*). La corruption personnelle s'identifie avec la déformité de la faute (*culpa deformitas*) ou la tache de la faute (*macula culpa*), qui s'oppose à la rectitude de la volonté, c'est-à-dire, à l'élément quasi formel de la justice originelle ; la corruption de la nature est en soi une « disposition exigée par la condition de la nature » (*dispositio quae sequitur conditionem naturae*), mais à l'heure actuelle elle revêt une pénalité en tant qu'elle s'oppose, à « l'ordre imprimé dans les forces inférieures », c'est-à-dire, à l'immunité de concupiscence, l'immortalité et l'impassibilité qui constituent l'élément quasi matériel de la justice originelle ; la corruption de la nature signifie donc concrètement « la nécessité de mourir, la passibilité, la rébellion de la chair contre l'esprit, et ainsi de suite », mais surtout la concupiscence, « qui de par soi sont causés par les principes de la nature et dérivent de l'espèce à moins qu'intervienne une disposition miraculeuse » (*quae omnia ex principiis naturae causantur et speciem totam consequuntur nisi miraculose aliter contingat*).⁵⁸

N'est-il pas permis maintenant de voir dans le « don de la nature » la subordination de la partie sensitive et du corps ou l'élément quasi matériel de la justice originelle, et dans le « don personnel » l'élément quasi formel de cette même justice, c'est-à-dire la rectitude de la raison et de la volonté et aussi la grâce ? Nous disons : « et aussi la grâce », car il s'agit d'une rectitude surnaturelle des puissances intellectuelles,

⁵⁷ Voir dist. 31, q. 1, a. 1 : saint Thomas y explique comment il se fait que le péché originel soit un péché de la nature, une « *infectio naturae* » ; voici le texte : « [...] in progressu originalis talis ordo servatur quod persona naturam infectit per actum peccati et naturae infectio in personam secundario transivit, quae a persona peccante propagatur ; [...] factum est ut primo homine peccante, natura humana, quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum ; et per modum istum ex actu personae peccantis in ipsam naturam defectus transivit. Et quia natura deficiens ab eo quod gratis impensum erat, non potest causare hoc quod supra naturam collatum erat, cum nihil agat ultra suam speciem, ideo sequitur quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem, naturam in simili defectu suscipiat, quia actus personae secundum conditionem suae naturae procedit et ultra non se extendit. Inde est quod defectus in ipsam personam generatam redundat ». En somme, le péché d'Adam a produit une « *infectio personae* » qui a donné lieu à une « *infectio naturae* » ; celle-ci se transmet par voie de génération et produit une « *infectio personae* ». Voir aussi dist. 30, q. 1, a. 2, ad 3 et 5.

⁵⁸ Voir dist. 30, q. 1, a. 1.

qui, comme telle, est restituée par la grâce baptismale. Saint Thomas ne nous dit ceci que d'une manière équivalente en affirmant explicitement que la déformité de la faute qui s'opposait à l'élément quasi formel de la justice originelle est enlevée et que l'élément quasi matériel reste comme pénalité.

N'est-il pas permis, en outre et par conséquent, de voir dans les termes « nature » et « personne » d'une part le corps et la partie sensitive, et d'autre part l'âme et les puissances intellectuelles ? Car la grâce et les vertus surnaturelles qui opéraient la rectitude « surnaturelle » des puissances intellectuelles étaient données pour des actes personnels (ad actus personales), et la déformité de la faute qui s'oppose à cette rectitude est enlevée « afin que l'homme ne soit plus l'esclave du péché dans ses actes personnels » (ut in actibus personalibus peccato non serviat).

Ceci correspond exactement à ce que nous avons vu plus haut : l'homme étant créé pour une fin surnaturelle, ses facultés devaient être surnaturellement élevées afin de pouvoir tendre vers cette fin, et seulement afin de faciliter ce travail « personnel » ou ces « actes personnels », la partie sensitive et le corps étaient parfaitement subordonnés à l'âme et à la raison :

Nous avons d'ailleurs une éloquente confirmation de notre interprétation dans un texte de la *Somme contre les Gentils* :

« [...] Cum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturae, malum autem est privatio boni, secundum illud bonum quod privatur, iudicandum est peccatum aliquod ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quae communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animae : unde personalia sunt, nec uno peccante alteri imputatur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente ».⁵⁹

Le contexte qui parle de la triple subordination qui s'appelle « justice originelle », « Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habet », « Deo per suam gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam »⁶⁰, et de la privation de cette subordination,

⁵⁹ L. IV, c. 52, ad 1. Voir aussi le texte de la note 57, et dist. 30, q. 1, a. 2, où saint Thomas ne détermine pas.

⁶⁰ Nous ne pouvons nous empêcher de voir dans cette « grâce » la grâce sanctifiante, à cause du contexte qui mentionne la grâce au sens strict.

montre que « l'ordre dû à l'âme » (*debitus ordo animae*) doit s'entendre de la rectitude des puissances intellectuelles et le « bien propre à la nature commune » (*bonum ad naturam communem pertinens*) de la subordination de la partie sensitive et du corps.⁶¹

Après avoir recherché l'opinion de saint Thomas sur la justice originelle dans le *Commentaire sur les Sentences*, nous croyons pouvoir synthétiser sa doctrine dans le concept suivant : la justice originelle avait un double élément, à savoir, un élément quasi matériel : l'immunité de concupiscence, l'immortalité et l'impassibilité, et un élément quasi formel qui, à son tour, se dédoublait en un élément primaire : la grâce sanctifiante, et un élément secondaire : la rectitude surnaturelle des puissances intellectuelles.

Ce tout organique s'appelle un « don de la nature », non parce qu'il procédait des principes intrinsèques de la nature, mais parce qu'il fut donné à la nature « naissante » et que, par conséquent, dans l'hypothèse d'une non-interruption de l'état de justice originelle, il aurait été transmis à tous les descendants d'Adam ensemble avec et à la façon de la nature humaine, c'est-à-dire, en partie par voie de propagation, en partie par voie d'infusion ou de création. Saint Thomas emploie, cependant, les termes « justice originelle » et « don de la nature » pour indiquer la seule subordination des puissances inférieures et du corps, tandis que la rectitude des puissances intellectuelles se nomme alors « don personnel ». Jamais le Maître n'identifie simplement la justice originelle et la grâce sanctifiante, bien que quelques textes semblent restreindre la « justice originelle » à la subordination surnaturelle de la partie supérieure. Sa manière de s'exprimer nous a néanmoins permis de donner à la grâce la place principale dans la justice originelle, celle d'élément formel.⁶²

⁶¹ Sylvestre de Ferrare n'a pas remarqué cette nuance et range la subordination de la raison à Dieu sous le « *bonum ad naturam communem pertinens* » (*In libros S. Thomae de Aquino contra gentes commentaria*, in h. l., n. II, dans *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia*, éd. leonina, t. 15, 1930, p. 166a).

⁶² Citons les divers textes qui contiennent soit l'expression « justice originelle », soit seulement la réalité que cette expression signifie. Nous notons auparavant que la portée de l'expression n'est pas toujours claire.

Textes où il est question de la triple subordination : dist. 20, q. 2, a. 3 : la justice originelle se juxtapose à la justice gratuite (voir note 43) ; dist. 21, q. 2, a. 3 : l'expression « justice originelle » y manque, ainsi que dans la dist. 30, q. 1, a. 1 ; dist. 29, q. 1, a. 3 : énumération de différents dons sans emploi de l'expression ; dist. 33, q. 1, a. 1 : du fait que les puissances intellectuelles tendaient vers Dieu, elles avaient la force de se soumettre les puissances inférieures et le corps. Voir aussi *Summa contra gentiles*, l. IV, c. 52, in corp. et ad 1.

Textes où il est question du double élément de la justice originelle : dist. 30,

Nous réservons l'examen de sa doctrine sur le parallélisme entre l'impassibilité de la justice originelle et celle de la béatitude céleste pour la fin de notre étude.

B. La « Somme théologique ».

Le principe fondamental dans la *Somme théologique* est la création de l'homme dans un état de rectitude, selon le mot de la Sainte Écriture : « Fecit Deus hominem rectum ». ⁶³ Nous connaissons la triple subordination de cet état de rectitude primitive. ⁶⁴ Cet état avait d'autres avantages et privilèges : l'homme jouissait d'une plus parfaite connaissance de Dieu et des choses créées, bien qu'il lui manquât la vision béatifique ⁶⁵ ; il ne pouvait pécher véniellement ni être déçu avant d'avoir commis un péché mortel ⁶⁶ ; il possédait, en quelque sorte, toutes les vertus, puisque c'étaient elles qui devaient soumettre la raison à Dieu et les puissances sensibles à la raison. ⁶⁷ Cependant, les descendants du premier homme n'auraient eu dès leur naissance ni un corps parfait, ni une science parfaite. ⁶⁸

q. 1, a. 3, in corp. et ad 4 ; dist. 31, q. 2, a. 1, ad 3 ; dist. 32, q. 1, a. 1, ad 1. Dist. 21, q. 2, a. 2, ad 5 : l'expression « justice originelle » se restreint aux puissances inférieures (voir note 53) ; on y parle de la justice originelle et de l'impassibilité, et un peu plus haut de la « integritas innocentiae ». Voir aussi les autres textes de la même note et ceux de la note 57.

Les textes suivants ne manquent pas d'être obscurs : dist. 23, q. 2, a. 1 : par la « grâce de la justice originelle », le premier homme avait une plus grande connaissance surnaturelle de Dieu que celle qui nous est accordée actuellement par la grâce sanctifiante ; ibid., a. 3 : par la rectitude de la justice originelle, l'homme adhérerait à Dieu dans la partie supérieure de sa raison ; dist. 30, q. 1, a. 2, in corp. et ad 5 : la justice originelle devait, en tant que don de la nature, se propager dans tous les hommes, de sorte que son absence est un « vitium naturae » qui suppose une « culpa naturae » ; cette absence se fait sentir dans le corps qui n'est plus parfaitement soumis à l'âme et dans l'âme qui n'a plus la force de se soumettre le corps ; dist. 31, q. 1, a. 1 : la volonté d'Adam avait une « rectitudo quaedam originalis iustitiae quam sine aliqua resistentia inferioribus viribus imprimere posset », et la justice originelle était un don de la nature qui devait se transmettre (voir aussi ad 3) ; dist. 31, q. 1, a. 2 : tous ceux qui recevraient d'Adam la nature humaine recevraient aussi la justice originelle ; dist. 32, q. 1, a. 2, ad 2 : voir note 15. Ces textes doivent être interprétés à la lumière des textes clairs, et ne peuvent, par conséquent, présenter de graves difficultés contre notre interprétation de la doctrine de saint Thomas.

⁶³ *Eccli*, VII, 30.

⁶⁴ Voir *Ia*, q. 95, a. 1 et, pour l'impassibilité et l'immortalité, q. 97, a. 1 et 2 ; *De malo*, q. 4, a. 1 ; a. 7, ad 5 ; q. 5, a. 1 ; *Commentarius in epistolam ad Romanos*, c. V, lect. 3.

⁶⁵ *Ia*, q. 94, a. 1 et 3 ; *De veritate*, q. 18, a. 1 et 4.

⁶⁶ *Ia*, q. 94, a. 4 ; q. 95, a. 2 : *Ia IIae*, q. 89, a. 3 : *De veritate*, q. 18, a. 6.

⁶⁷ *Ia*, q. 95, a. 3.

⁶⁸ *Ia*, q. 99, a. 1 ; q. 101, a. 1, in corp. et ad 3 ; *De veritate*, q. 18, a. 7. Les descendants d'Adam n'auraient, cependant, pas été confirmés en grâce dans le cas où le premier homme aurait persévéré : *Ia*, q. 101, a. 2.

Mais bientôt ce principe fondamental rejoint celui du *Commentaire sur les Sentences* : l'homme possédait cette rectitude parce qu'il était créé pour une béatitude céleste, vers laquelle il ne pouvait tendre sans l'aide de la grâce.⁶⁹

Ici se pose donc la même question qui se posait par rapport à la doctrine du *Commentaire* : y a-t-il une relation entre la grâce sanctifiante et la justice originelle ? Quelle est cette relation ? Saint Thomas examine à deux reprises le problème de la présence de la grâce, mais dans un ordre inverse et plus logique qu'il n'avait fait dans le *Commentaire* : il traite d'abord de la grâce dans le premier homme, ensuite de la grâce dans ses descendants.

Le Docteur angélique sait que des auteurs déniaient à Adam la création en état de grâce, mais il s'oppose, lui-même, à cette opinion : puisque la subordination de la partie sensitive à la raison et du corps à l'âme n'était pas naturelle, la soumission de la raison à Dieu, cause de cette subordination, devait nécessairement être surnaturelle, c'est-à-dire, l'effet de la grâce :

« [...] quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status in qua Deus hominem fecit [...] Erat enim haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa secundae et tertiae ; quamdiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur [...] Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis ; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint [...] Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae ; non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit ⁷⁰ [...] quod “ posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suae tamquam recipiam poenam inobedientiae suae ». Ex quo datur intelligi si, deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur ».⁷¹

⁶⁹ *Ia*, q. 95, a. 4, ad 1.

⁷⁰ *De civitate Dei*, l. XIII, c. 13 ; PL. 41, 386.

⁷¹ *Ia*, q. 95, a. 1.

A l'objection qui prétend que le premier homme devait consentir à la réception de la grâce, « puisque par ceci s'accomplit un certain mariage entre Dieu et l'âme », il répond :

« cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse ». ⁷²

Ce que saint Thomas laissait sous-entendre dans le *Commentaire*, il l'affirme donc explicitement dans la *Somme théologique* : la subordination de la raison à Dieu était l'effet de la grâce.

Il ne parle pas autrement dans son *De malo* : selon lui la justice originelle inclut la grâce, et il concède seulement d'une manière hypothétique que la grâce eût pu en être exclue :

« [...] originalis iustitia includit gratiam gratum facientem; nec credo verum esse quod homo sit creatus in naturalibus puris ». ⁷³

« [...] opinionem ponentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae; quod tamen credo esse falsum, quia cum originalis iustitia primordialiter consistat in subiectione humanae mentis ad Deum, quae firma esse non poterat nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit [...] licet originalis iustitia gratiam non includeret, tamen erat quaedam dispositio quae praeexigebatur ad gratiam ». ⁷⁴

Son argumentation quant aux fils d'Adam est la même : la justice originelle était un « accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae », et, par conséquent, elle aurait été transmise à tous les hommes ⁷⁵ ; ceux-ci auraient de même reçu, dès le premier instant de

⁷² *Loc. cit.*, ad 1.

⁷³ *De malo*, q. 4, a. 2, ad 1 e tertia serie obiectionum.

⁷⁴ *Loc. cit.*, q. 5, a. 1, ad 13; voir aussi a. 5, ad 11 : « [...] non posse mori gratiae erat, sed non gratiae gratum facientis secundum quosdam [...] Secundum alios autem hoc donum immortalitatis ex gratia gratum faciente procedebat ».

⁷⁵ *Ia*, q. 100, a. 1 : « [...] naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur. Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum

leur existence, la grâce sanctifiante, car la racine de la justice originelle était la subordination surnaturelle de la raison à Dieu.⁷⁶

En somme, la doctrine de la *Somme théologique* ne diffère de celle du *Commentaire* que dans la formulation : on nous dit, d'une manière explicite, que la grâce était la cause de la soumission surnaturelle de la raison à Dieu ; or, cette soumission était l'élément formel de la justice originelle.⁷⁷ Il convient de remarquer que le terme « racine de la justice originelle » ne se rapporte pas directement à la grâce, mais à la raison soumise surnaturellement à Dieu : « radix iustitiae originalis, in cuius rectitudine factus est homo, consistit in subiectione supernaturali rationis ad Deum »⁷⁸ ; dans le contexte néanmoins, le terme « cause » se rapporte aux deux : « prima subiectio (à savoir : supernaturalis rationis ad Deum) erat causa secundae et tertiae » et « per gratiam in anima existentem inferiora ei [animae] subdebantur ».⁷⁹ Nous croyons donc que le terme « ratio » qui se lit dans le *De malo* — « gratia gratum faciens includitur in ratione iustitiae originalis » — doit s'entendre de la même façon : la grâce appartenait à la justice originelle en tant que soumettant la raison à Dieu, et rentrait ainsi dans l'élément formel de la justice originelle. C'est le sens de la *Somme théologique* qui est, d'ailleurs, celui du *Commentaire sur les Sentences*.

Le concept de la justice originelle auquel nous étions parvenus après l'examen de la doctrine du *Commentaire*, est nettement corroboré par l'examen de la doctrine de la *Somme théologique*.⁸⁰ L'enseignement que

toti naturae. Et hoc apparet quia opposita sunt unius generis ; peccatum autem originale quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum naturae unde traducitur a parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam ».

⁷⁶ *Loc. cit.*, ad 2 : « [...] cum radix originalis iustitiae in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est [q. 95, a. 1], necesse est dicere quod si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent cum gratia ; sicut et de primo homine supra diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis ; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata hominis statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce ».

⁷⁷ *Ia IIae*, q. 82, a. 3 ; *De malo*, q. 4, a. 2, in corp. et ad 7 e prima serie objectionum.

⁷⁸ *Ia*, q. 100, a. 1, ad 2.

⁷⁹ *Ia*, q. 95, a. 1.

⁸⁰ Citons de nouveau les textes où l'expression « justice originelle » est employée ou du moins son contenu exprimé.

Textes où il est question de la triple subordination : *Ia*, q. 94, a. 1 et 4 ; la rectitude primitive de l'homme consistait en ceci que les « inferiora superioribus subderentur et superiora ab inferioribus non impedirentur » ; q. 95, a. 1 (voir note 71) et 3 — dans ces textes l'expression « justice originelle » man-

saint Thomas y donne sur la réintégration par le baptême,⁸¹ et son assertion sur le sujet principal de la justice originelle,⁸² ainsi que sa doctrine sur la potentialité de l'âme à un seul habitus, la grâce,⁸³ sont une confirmation de notre point de vue.

Jetons pour terminer un regard sur le *Compendium theologiae*.⁸⁴ Les chapitres 186-187 de la première partie nous donnent la description de l'état de justice originelle ; il n'y est pas question de la grâce. Mais les chapitres 152, 149 et 143, auxquels nous sommes successivement renvoyés, nous disent que l'homme fut créé pour la vision intuitive de Dieu, qu'il ne la pouvait atteindre sans l'aide de la grâce, et qu'il

que — ; *De malo*, q. 4, a. 1, in corp. et ad 11, ainsi que a. 6, ad 4 : la justice originelle consiste dans une triple subordination et est un don de la nature ; a. 7, ad 5, ainsi que q. 5, a. 4, ad 7 : il y est question de la soumission de l'âme à Dieu et du corps à l'âme ; *Commentarius in epistolam ad Rom.*, c. V, lect. 3.

Les textes suivants traitent du double élément, formel et matériel : *Ia IIae*, q. 82, a. 3 ; *De malo*, q. 4, a. 2, in corp. et ad 7 e prima serie obiectionum ; voir aussi les textes de la note 81.

La justice originelle réside principalement dans l'âme : voir note 82 ; la justice originelle inclut la grâce : voir notes 73-74.

Nous pensons que l'expression « justice originelle » dans la *Ia*, q. 100, a. 1, ad 2 coll. q. 95, a. 1, et dans le *De malo*, q. 5, a. 1 (voir note 50) se restreint à la subordination de la puissance sensitive et du corps.

⁸¹ Voir *Ia IIae*, q. 81, a. 3, ad 3 : « [...] peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum animam recuperat gratiam quantum ad mentem ; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem » ; *IIIa*, q. 69, a. 3, ad 3 : « [...] sicut in *Secunda Parte*, dictum est, peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat quod personae est, et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est. Et ideo culpam originalis peccati et etiam poenam carentiae visionis divinae, quae respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine ; sed poenalitates praesentis vitae, sicut mors, fames, sitis et alia huiusmodi respiciunt naturam, ex cuius principiis causantur, prout est destituta originali iustitia ; ed ideo isti defectus non tollentur nisi in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam » ; *Commentarius in epistolam ad Romanos*, c. V, lect. 3 : « [...] per baptismum homo liberatur a peccato originali quantum ad mentem, sed remanet peccati infectio quantum ad carnem [...] » ; *De malo*, q. 4, a. 2, ad 10 e prima serie obiectionum et ad 2 e tertia serie : « [...] iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animae coniungitur Deo, per cuius privationem inerat reatus culpa, sed non quantum ad hoc quod rationi subiciantur inferiores vires [...] » ; a. 6, ad 4 : « [...] Per baptismum ergo tollitur peccatum originale quantum ad hoc quod datur gratia per quam superior pars animae Deo coniungitur ; non autem datur animae virtus per quam possit conservare corpus absque corruptione aut per quam possit superior pars conservare inferiores absque omni rebellionem ; unde manet post baptismum et necessitas moriendi et concupiscentia quae est materiale in originali peccato ». En somme, nous avons la doctrine du *Commentaire sur les Sentences*.

⁸² *Ia IIae*, q. 83, a. 2, ad 2. Voir *De malo*, q. 4, a. 4, ad 1 et q. 5, a. 4, ad 7.

⁸³ *Ia IIae*, q. 110, a. 4 coll. q. 50, a. 2.

⁸⁴ Nous faisons usage de l'édition de Mandonnet, *Sancti Thomae Aquinatis... opuscula omnia*, t. 2, Parisii, 1926.

avait reçu une disposition « surnaturelle » dans le corps conformant celui-ci à l'âme. Les chapitres 198 et 239 traitent de la pénitence d'Adam et de la réintégration opérée par l'œuvre rédemptrice du Christ.

Nous nous refusons de voir dans l'exposé du *Compendium*, qui est très élémentaire et imparfait par rapport aux deux ouvrages capitaux de saint Thomas, sa sentence définitive sur la justice originelle et le péché originel.

*
* * *

Voici donc nos conclusions quant à la doctrine de saint Thomas :

1. Bien qu'il ait un double traité complet sur la justice originelle, sa doctrine est essentiellement la même dans le *Commentaire sur les Sentences* et la *Somme théologique*. Seulement, sa pensée dans la *Somme* trahit une plus grande maturité, fruit d'une plus longue réflexion : l'hésitation du *Commentaire* s'est changée en certitude.

2. Tout en admettant une certaine fluctuation dans la signification des termes « justice originelle » et « don de la nature », nous opinons que le concept de la justice originelle, chez saint Thomas, est le suivant : son élément formel primaire consistait dans la grâce sanctifiante, son élément formel secondaire dans la rectitude surnaturelle des puissances intellectuelles, son élément matériel dans l'impassibilité et l'immortalité, mais surtout dans l'immunité de concupiscence.⁸⁵ Nos arguments sont les suivants :

a) Saint Thomas ne connaît qu'une seule fin dernière de l'homme : la béatitude céleste qui consiste dans la vision intuitive et la fruition de Dieu. Or, les puissances intellectuelles qui doivent atteindre cette fin, ne peuvent pas y tendre sans l'aide de la grâce ; leur subordination à Dieu était, par conséquent, surnaturelle ou l'effet de la grâce. Seulement, pour faciliter ce travail — disons « personnel » — Dieu avait concédé aux puissances sensibles et au corps des dons « préternaturels ».

b) Lorsque saint Thomas parle de « racine » de la justice originelle, il restreint le terme « justice originelle » à la subordination de la partie sensitive et du corps, et nous dit que la racine de cette subordination

⁸⁵ Bien que la sentence de Cajétan soit discutée, nous pensons qu'il enseigne cette même doctrine. Voir Appendice.

était la soumission surnaturelle de la raison à Dieu.⁸⁶ De même, quand il appelle la justice originelle une disposition à la grâce, il entend signifier la seule subordination des parties inférieures.

c) Le sujet principal de la justice originelle était l'âme. Or, saint Thomas n'admet pas que l'âme puisse être le sujet d'un habitus autre que la grâce. Ceci peut-être nous inspire une facile réponse à ceux qui veulent exclure de la justice originelle la grâce sanctifiante, parce qu'elle ne pouvait être transmise par voie de génération. Car la justice originelle aurait été transmise à la façon du composé humain qu'elle perfectionnait. Aussi tout en soutenant que la grâce appartenait à la justice originelle et était un don de la nature, le Maître enseigne néanmoins qu'elle aurait été infuse avec l'âme dans le corps suffisamment disposé. Cette réponse vaut, à notre avis, également pour le cas hypothétique où l'élément formel de la justice originelle n'aurait pas été la grâce, mais une perfection distincte d'avec celle-ci ; comme cette perfection aurait dû avoir, selon la doctrine de saint Thomas, l'âme pour sujet principal, elle aurait été infuse avec l'âme et non transmise par voie de génération.⁸⁷

d) Enfin, la grâce baptismale restitue la justice originelle dans son élément formel, en soumettant de nouveau les puissances intellectuelles à Dieu. Cette réintégration de la justice originelle — imparfaite en cette vie, car la subordination des puissances inférieures et du corps n'est pas restituée — équivaut à une guérison de la corruption de la personne et non de la corruption de la nature, les termes « personne » et « nature » signifiant respectivement l'âme avec ses puissances intellectuelles, et la partie inférieure, c'est-à-dire la puissance sensitive et le corps.

CONCLUSIONS

Nous concluons notre examen en affirmant que les Salmanticenses sont vraiment fidèles à l'enseignement de saint Thomas sur la nature

⁸⁶ Non seulement des auteurs contemporains, mais aussi quelques-uns parmi ses commentateurs estiment que saint Thomas nomme la grâce la racine de la justice originelle. Voir Appendice pour Cajétan, Sylvius et Molina, et plus haut, note 16, Bañez.

⁸⁷ Ainsi parle Cajétan, *In Iam*, q. 100, a. 1. Cependant les Salm. estiment que dans l'hypothèse de l'existence de la nature humaine dans le « status naturae integrae integritate naturalis ordinis » la cause de la subordination des puissances inférieures n'aurait pas été un habitus résidant dans l'âme, mais l'âme elle-même en vertu d'un « perfectior informandi modus », comme nous l'avons expliqué plus haut par rapport à la grâce. Voir *Tr. XIII*, disp. 16, n. 61.

de la justice originelle.⁸⁸ Même la réalité exprimée par la manière d'informer plus parfaite, le « perfectior informandi modus », se trouve chez le Docteur angélique, bien que les Salmanticenses s'appuient sur un texte qui ne prouve pas. L'examen du parallélisme entre l'impassibilité originelle et l'impassibilité céleste, chez saint Thomas, confirmera notre assertion. Nous devons toutefois avouer que la distinction entre la justice originelle prise adéquatement et inadéquatement n'est pas aussi nette que le prétendent les Salmanticenses ; il n'est pas exact que le concept adéquat se rencontre principalement dans la *Somme théologique* et le concept inadéquat dans le *Commentaire sur les Sentences*.

Nous nous posons une dernière question : le Maître admet-il que l'impassibilité originelle soit l'effet non seulement de l'empire de l'âme et de la grâce sur le corps, mais aussi d'une « disposition » du corps lui-même ? En d'autres termes, saint Thomas admet-il le parallélisme des Salmanticenses entre l'impassibilité de l'état de justice originelle et l'impassibilité de la béatitude céleste ?

Certains textes semblent attribuer l'impassibilité originelle au seul empire de l'âme et de la grâce, d'une plus « forte » grâce, et il est certain que saint Thomas nie l'existence de la dot d'impassibilité au paradis terrestre.⁸⁹

D'autres textes, cependant, et notamment un texte de la *Somme contre les Gentils*,⁹⁰ admettent une disposition « per quam [corpus] con-

⁸⁸ Nous ne pouvons donc pas souscrire à la sentence de Deman qui, au moins indirectement, nie cette fidélité (voir *Dict. de théol. cathol.*, 14, 1028-1029). Pour les différentes sentences parmi les commentateurs du Maître aux XV^e-XVIII^e siècles, voir Appendice.

⁸⁹ *II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 5 : « [...] In primo enim statu [innocentiae] talis erat victoria animae super corpus ut nihil in corpore fieri posset quod anima adversaretur ; sed in ultimo statu [gloriae] amplior erit victoria in hoc quod proprietates animae quodammodo in corpus redundabunt » ; *Ia*, q. 97, a. 1 : « [...] Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem ; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservari, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset » ; a. 3, ad 1 : « [...] immortalitas primi status erat secundum vim quandam supernaturalem in anima residentem, non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhaerentem » ; *De veritate*, q. 18, a. 6, ad 7 : saint Thomas y nie l'existence de la dot d'impassibilité au paradis terrestre ; *Compendium theologiae*, P. I, c. 186. Selon saint Thomas, cette vertu de l'âme provient de la grâce : voir *II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 2 ; dist. 31, q. 1, a. 2, ad 5 (note 52) ; *Ia*, q. 95, a. 1 (note 71) ; *De malo*, q. 4, a. 6, ad 4 (note 81).

⁹⁰ *L. IV*, c. 81 : « [...] Deus [...] in constitutione humanae naturae aliquid corpori attribuit supra id, quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quandam per quam convenienter suae formae cooptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere [...], ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae quae est

venienter suae formae cooptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere », disposition qui s'est évanouie lors de la rébellion de l'âme contre son Dieu.

Peut-être est-il possible de concilier ces textes divergents comme il suit : dans les premiers saint Thomas nie l'existence d'une disposition qui de soi donnerait l'immortalité, tandis que dans les autres il admettrait une disposition dans l'ordre de la cause matérielle, tout en affirmant que l'impassibilité dérive formellement de la domination de l'âme et de la grâce.⁹¹

En somme, la doctrine des Salmanticenses sur ce point est beaucoup plus explicite, et aucun auteur antérieur ou contemporain n'a, que nous sachions, exposé si clairement ce parallélisme.⁹²

Lorsque nous jetons un regard d'ensemble sur cette étude, il nous semble que le concept de la justice originelle, surtout tel que nous l'avons déduit de la doctrine de saint Thomas, est très simple et très logique et établi, en même temps, une plus grande unité dans la vie spirituelle : l'homme a été créé pour une fin surnaturelle qu'il doit atteindre, la grâce aidant, par des actes personnels, c'est à dire par l'exercice de ses facultés intellectuelles. Pour faciliter ce travail Dieu avait soumis le corps à l'âme et la puissance sensitive à la raison ; c'était l'état d'innocence ou d'intégrité. Cette fin n'est nullement changée à

finis materiae. Anima igitur praeter ordinem suae naturae a Deo aversa, subtracta est dispositio quae eius corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors ». Voir *Compendium theologiae*, P. I, c. 149. Bien que saint Thomas parle, dans le *De malo*, q. 5, a. 1, de la justice originelle comme d'une disposition à la justice gratuite, nous pensons néanmoins, qu'il n'emploie pas l'expression « disposition » dans le sens de la *Somme contre les gentils*, mais plutôt dans le sens du *Commentaire sur les Sentences*, II Sent., dist. 20, q. 2, a. 3, c'est-à-dire, dans le sens d'une disposition à la réception de la grâce.

⁹¹ Ainsi du moins, SYLVESTRE DE FERRARE essaie-t-il de concilier les textes « [...] aliud est dicere corpus esse immortale et incorruptibile per aliquam qualitatem habentem vigorem ipsum a corruptione praeservantem, et aliud dicere corpus habere in se aliquam dispositionem per quam aptum sit ab anima incorruptionem consequi. Primum enim pertinet ad formalem causam ; secundum vero ad causam materiale, nam dispositio materiae ad formam ad genus causae materialis reducitur. Vult ergo Sanctus Thomas hoc loco [*Summa contra Gentiles*, l. IV, c. 81] Deum dedisse Adae dispositionem quandam ad hoc ut posset ab anima incorruptibilis servari, quam dispositionem incorruptibilitatem vocat ; unde dicit ipsam datam corpori ut convenienter suae formae cooptaretur et ut per animam posset perpetuo vivere. In *Prima Parte* autem [q. 97, a. 1] negat corpus fuisse incorruptibile per formam sibi inhaerentem dantem sibi formaliter incorruptibilitatem » (*In libros S. Thomae de Aquino contra gentes commentaria*, in h. l., n. II ; dans *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. leonina, t. XV, 1930, p. 273a).

⁹² Pour les sentences des commentateurs du Maître aux XVe-XVIII^e siècles, voir Appendice.

cause du péché. Le Christ nous a rendu, de par son œuvre rédemptrice, la faculté d'y tendre à nouveau et le baptême, en conférant la grâce, soumet de nouveau nos puissances intellectuelles à Dieu. Quoique les puissances inférieures de l'homme — la partie sensitive et le corps — ne soient plus parfaitement subordonnées à la raison et à l'âme, et que, par conséquent, il y ait dans l'homme une lutte de la partie sensitive contre la raison, le développement de la vie spirituelle en nous consiste dans l'acquisition d'une maîtrise de plus en plus parfaite de l'esprit sur la partie sensitive, afin que les puissances intellectuelles s'attachent de plus en plus à Dieu.⁹³ Lorsque ce développement est arrivé à son sommet ici-bas sur terre, dans l'état qui s'appelle le « mariage spirituel », les écrivains mystiques parlent d'un retour à l'état de justice originelle,⁹⁴ qui est comme l'atrium de la béatitude céleste où la justice originelle sera complètement restituée.

APPENDICE.

Afin de ne point surcharger le texte de notes au bas des pages, nous réunissons en appendice quelques réflexions sur la pensée des principaux commentateurs du Docteur commun aux XV^e-XVIII^e siècles.

a) Chez eux nous avons trouvé trois opinions relatives à la nature de la justice originelle.

1. BAÑEZ († 1604) — et nous croyons avec les Salmanticenses qu'il est le seul représentant de cette tendance — admet une distinction adéquate entre la justice originelle et la grâce sanctifiante ; il cite en sa faveur Cajétan et Sylvestre de Ferrare (voir note 16).

2. D'autres identifient tout simplement la grâce et la justice originelle.

⁹³ Saint Thomas qui admet la possibilité d'une plus « forte » grâce, nous dit que la réintégration parfaite ne se fera qu'au ciel ; cependant, il enseigne que la grâce du baptême diminue et affaiblit la concupiscence en tant qu'elle donne des inclinations contraires : *II Sent.*, dist. 32, q. 1, a. 1. Voir, en outre, R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La mortification et les suites du péché originel*, dans *La vie spirituelle*, 12 (avril 1925), p. 17-31.

⁹⁴ Nous attirons l'attention sur deux auteurs : MICHEL DE SAINT-AUGUSTIN, *Institutionum mysticarum libri quattuor*, 1671, t. 3, p. 84, et JEAN DE LA CROIX, le Docteur mystique, dans *Subida del Monte Carmelo*, l. 3, c. 26, n. 5 ; *Noche oscura*, l. 2, c. 24, n. 2, et *Cántico espiritual*, XXVI, n. 14 (dans *Obras...*, par Silverio de S. Teresa (Bibliot. mist. carm., t. XI, 1929, p. 308 et 507, et t. XII, 1930, p. 348). Voir PIERLUIGI DI S. CRISTINA, *Il ritorno alla giustizia originale*, dans *Sanjuanistica...*, Romae, 1943, p. 227-255.

C'est le cas chez DOM. SOTO († 1560) :

« [...] notandum quod quamvis quidam hic interpretes dicunt doctrinam S. Thomae non esse quod iustitia originalis fuerit idem quod gratia gratum faciens, sed quod gratia erat radix iustitiae, forsan alia est mens Sancti Thomae. Nempe quod iustitia originalis nihil aliud fuerit quam gratia, maioris hac parte dignitatis quam gratia nostra [...] ». — Voir note 31 et *De natura et gratia libri tres*, l. I, c. 4 ; Venetiis, 1583, p. 17a-23b).

BARTH. DE MEDINA († 1580) fait la même identification et conclut par là que l'âme était le sujet du péché originel (*Scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis Doct. Angelici primam secundae*, in q. 83, a. 2 ; Coloniae, 1619, p. 1134) ; seulement, sa pensée n'est pas très claire : ici il s'autorise de la *Ia*, q. 95, a. 1, comme il le fait aussi plus haut (in q. 82, a. 1 ; p. 1124-1126) où il distingue cependant dans la justice originelle le don lui-même, la subordination de la volonté à Dieu et la rectitude des puissances inférieures.

G. VASQUEZ († 1604) énumère d'abord les diverses sentences et range Cajétan parmi ceux qui voient dans la grâce la racine de la justice originelle, puis il donne sa préférence à l'opinion de Soto, tout en niant la « capacité d'informer plus grande » (*Commentaria ac disputationes in primam secundae S. Thomae*, disp. 132, c. 2-7 ; ed. 2^a Complutensis, 1614, t. I, p. 798a-806b).

R. BILLUART († 1757), voit dans le péché originel la seule privation de la grâce sanctifiante, bien qu'il parle de la justice originelle comme d'un ensemble de dons (*Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata sive Cursus theologiae*, Tr. de peccatis, diss. 6, a. 5 ; Wirceburgi, 1768, t. I, p. 629a-633b ; voir note 17).

3. D'autres enfin admettent une distinction inadéquate entre la justice originelle et la grâce et voient dans la grâce l'élément formel de la justice originelle, sentence qui semble avoir échappé à l'attention de Bañez.

Il faut d'abord citer CAPRÉOLUS († 1444) qui soutient contre Durand, que la grâce faisait partie de la justice originelle et que, par conséquent, l'âme était le sujet principal de cette justice ; si le baptême ne restitue que la grâce sanctifiante, et non la rectitude des parties inférieures, l'on peut en déduire que la justice originelle n'est pas restituée intégralement, mais seulement quant à sa partie principale (*Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, in II Sent., dist. 31, q. 1, a. 2-3 ; éd. Paban et Pègues, Turonibus, 1900-1908, t. 4, p. 351a-b et 353a-354b).

FRANC. DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS († 1528) admet, en somme, la doctrine suivante : l'élément formel de la justice originelle était le don surnaturel résidant dans l'âme, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, et la rectitude de la partie supérieure, l'élément matériel était la rectitude des puissances inférieures et la soumission du corps ; le baptême, en

restituant la grâce qui soumet de nouveau les puissances intellectuelles à Dieu, restitue la justice originelle quant à cet élément, non quant à son essence; en d'autres termes, le baptême purifie l'homme du péché originel « personaliter et ut ei non imputetur ad culpam », non « totaliter [...], quia videlicet manet infectio in partibus inferioribus animae, non autem in superiore parte » (*In libros S. Thomae de Aquino contra Gentes commentaria*, l. IV, c. 52, n. XII-XIII; dans *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. leonina, t. 15, 1930, p. 168b-170a).

Bien que la doctrine de CAJÉTAN († 1534) soit sujette à une grave controverse, nous pensons néanmoins que lui aussi ne connaît qu'une distinction inadéquate entre la justice originelle et la grâce sanctifiante. Nous avouons toutefois que quelques expressions sont très obscures. Dans son commentaire sur la *Ia*, q. 95, a. 1, il affirme nettement que la subordination des puissances inférieures et du corps était « surnaturelle » et que, par conséquent, la subordination des puissances intellectuelles, cause de l'autre subordination, devait être également surnaturelle, c'est-à-dire, l'effet de la grâce. Mais ceci ne permet pas de conclure que la grâce s'identifiait avec la justice originelle, alors qu'elle n'en était que la racine : la justice originelle était donc une « gratia gratis quaedam data fundata super gratiam gratum facientem ». Qu'est-ce que Cajétan entend ici par « justice originelle » ? La grâce en est-elle adéquatement distincte ? Dans le même commentaire il ajoute qu'Ève, par son péché, ne perdit pas la justice originelle « simpliciter, idest totaliter », mais seulement quant à quelque chose, car bien qu'ayant péché et s'étant donc détournée de Dieu, elle ne sentait pas l'aiguillon de la concupiscence : les rameaux ne se dessèchent pas tout de suite lorsque la racine vient de mourir (dans *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. leonina, t. 4, 1889, p. 421). L'assertion suivante est tout à fait déconcertante : « [...] cum iustitia originalis etiam pro gratia gratis data, sit principaliter in anima [...] » (In q. 100, a. 1, n. II; loc. cit., p. 443a). Dans son commentaire sur la *Ia IIae*, il semble tenir le concept suivant de la justice originelle, à en juger d'après les éléments du péché originel qu'il énumère : tant l'élément formel que l'élément matériel était double ; le premier consistait principalement dans le don surnaturel qui conservait l'harmonie entre les puissances de l'âme, et secondairement dans la rectitude surnaturelle de la volonté, c'est à dire, dans sa soumission à Dieu ; l'élément matériel, lui, consistait principalement dans la rectitude naturelle de la volonté, c'est à dire, dans sa tendance vers le bien, et secondairement dans la subordination des puissances inférieures. (In q. 82, a. 1, n. VII, et a. 3, n. III-V; loc. cit., t. 7, 1892, p. 95b et 97b-98b) ; or, tandis qu'il soutenait dans son commentaire sur la *Ia*, q. 95, a. 1, que le don surnaturel était la grâce, ici il avance qu'à l'heure actuelle nous sommes encore privés de ce don. Le commentaire sur la q. 81, a. 3 (n. III, loc. cit., p. 91b) nous apprend que la grâce sanctifiante est restituée en soi-même dans le baptême, mais qu'elle ne portera son fruit de la justice originelle « cum quo [fructu] olim perdita est », qu'après la résurrection. Enfin, dans son commentaire sur la q. 109, a. 2 (n. IX; loc. cit., p. 293a),

il n'admet pas que l'on dise que la justice originelle soit « naturelle » tout court, car « de ratione iustitiae originalis est gratia gratum faciens ».

LOUIS MOLINA († 1600) ne veut pas identifier la grâce sanctifiante et la justice originelle, car celle-ci était un ensemble de dons naturels et surnaturels qui perfectionnaient l'âme, les puissances intellectuelles et sensibles et le corps. Nous apprenons de lui un détail assez important : à cause de la sentence qui admet une distinction adéquate entre la grâce et la justice originelle, le terme « justice originelle » se restreint, dans le langage ordinaire, à la seule subordination des puissances inférieures (*Commentaria in primam D. Thomae partem: de opere sex dierum*, disp. 27 ; Lugduni, 1627, p. 696b-701a).

FR. SUAREZ († 1617) enseigne plus ou moins la même doctrine sur la nature de la justice originelle (*Tr. de opere sex dierum*, c. 20 ; dans *Opera omnia*, Venetiis, 1740-1751, t. 3, p. 172a-180b).

FR. SYLVIUS († 1649) range Cajétan aux côtés de Bañez, mais tient, lui, la sentence opposée (*Commentaria in Summam theologicam S. Thomae*, in Iam, q. 95, a. 1 ; Venetiis, 1726, t. 1, p. 438b-442b).

J.-B. GONET enfin († 1681) s'avère complètement dépendant des Salmanticenses et quant à la sentence elle-même et quant aux arguments (*Clipeus theologiae thomisticae*, P. I, tr. VIII : de homine variisque statibus naturae, disp. 1, a. 3-5 ; Coloniae, 1877, t. 2, p. 506a-513a).

La sentence de BELLARMIN est connue :

« [...] sive gratia gratum faciens dicenda sit pars originalis iustitiae, sive tantum radix et causa, non multa videtur referre » (*Controversia XIII: de gratia primi hominis*, c. 3 ; Venetiis, 1599, t. 4, p. 10).

Les auteurs modernes sont loins d'être d'accord quant à l'interprétation de ces théologiens. J. B. Kors (*La justice primitive...*, p. 136) et A. Michel (dans *Dict. de théol. cathol.*, 8, 2038-2039) soutiennent que Cajétan et Sylvestre de Ferrare distinguent adéquatément entre la justice originelle et la grâce sanctifiante ; J. Van der Meersch, au contraire, (*De distinctione...*, p. 511) et Fr. Laurent (*Quelques notes concernant...*) — voir note 17 — pensent qu'ils ne distinguent qu'inadéquatement. Pour ce qui regarde Cajétan, J. Bittremieux (*Iustitia originalis et gratia sanctificans. Doctrina Cajetani*, dans *Ephem. theol. lovan.*, 6 (1929), p. 633-654) souscrit à l'opinion de Kors et Michel, mais Fernandez (*Iustitia originalis...*) s'en tient à la sentence de Van der Meersch et Laurent. Les titres complets de ces études sont donnés plus haut aux notes 32-34. La doctrine de Suarez a été examinée par I. Teixidor, *Suárez y Santo Tomás*, dans *Estudios eclesiásticos*, 15 (1936), p. 67-82.

b) Nos commentateurs se divisent aussi devant le problème de la préparation d'Adam à la réception de la grâce. La plupart avancent que le premier homme fut justifié « more adultorum » : voir Bañez (*loc. cit.*) qui cite Cajétan et saint Thomas en sa faveur ; Medina (*loc.*

cit., p. 1125-1126); Suarez (*loc. cit.*, l. III, c. 19; p. 169b-172a); Sylvius (*loc. cit.*) et Billuart (*loc. cit.*: Tr. de opere sex dierum, diss. 4, a. 3; Supplementum, p. 22b). Mais Sotus nie toute préparation (*loc. cit.*). Les Salmanticenses n'en parlent pas, que nous sachions.

c) Il n'y a également pas d'unanimité sur la nature de l'impassibilité. Quelques-uns de nos commentateurs n'admettent dans le corps aucune disposition qui serait cause, avec l'empire de la grâce et de l'âme sur le corps, de l'exclusion de la passion et de la corruption: voir Capréolus (*loc. cit.*, in IV Sent., dis. 44, q. 1, a. 3; t. 7, p. 67b) qui n'en parle qu'incidemment; Bañez (*loc. cit.*, in q. 97, a. 1; p. 486a-487b) qui a remarqué les divergences chez saint Thomas et soutient que celui-ci, tout en l'admettant dans la *Somme contre les Gentils*, la nie dans la *Somme théologique* et que, par conséquent, Sylvestre de Ferrare s'est trompé en voulant concilier les textes; Suarez (*loc. cit.*, l. III, c. 12 et 14).

Les auteurs suivants admettent une disposition dans le corps: Sylvestre de Ferrare (voir note 91); Molina qui est très explicite sur ce point:

« Deus [...] quae miraculosa non sunt, sed debita quodammodo tamquam conditiones alicuius status duraturaque ex se forent, non ad breve tempus, sed quamdiu homines in hoc mundo perdurarent, non consuevit se solo efficere sed interuentu causae secundae ».

Il admet donc dans le corps et les puissances sensibles des habitus qui étaient cependant de beaucoup inférieurs aux propriétés du corps glorieux; car il ne s'agit pas de la dot d'impassibilité pour le corps. De telle sorte, il y a une grande différence entre l'immortalité primitive et celle du ciel:

« [...] hoc discrimen inter beatos post resurrectionem, primos parentes in statu innocentiae et homines in statu naturae lapsae constituitur, quod beati mori non poterunt, primi parentes poterant numquam mori, homines vero naturae lapsae non possunt non mori » (*loc. cit.*, disp. 28; p. 701a-704b).

Sylvius s'avère dépendant de Sylvestre de Ferrare dans son interprétation de la *Ia*, q. 97, a. 1 (*loc. cit.*, in q. 97, a. 1; p. 445b-446b). Billuart, lui aussi, admet une disposition dans le corps (*loc. cit.*, Tr. de opere sex dierum, diss. 5, a. 3, § 2, Supplementum, p. 28).

Rome, 1947