

RÉFLEXIONS SUR LE PÉCHÉ DE L'ANGE

SUMMARIUM. — Circa quaestionem sat subtilem « de peccabilitate angelorum » recentissimae disceptationes summatim recensentur. Ab anno 1949 ad praesentem 1956, periodicus *Revue Thomiste* studia plura publici iuris fecit, quorum auctores hinc indeque solutiones oppositas produciunt. Ita RR. PP. Gagnebet et Courtès, O.P., scholae thomisticae communiorem partem sectantes, duobus aliis thomistis optimaе notae opponuntur, theologo scilicet C. Journet et philosopho J. Maritain. Hi quidem, non obstante maxima auctoritate Commentatorum, Báñez, Salmanticensium etc., peccabilitatem angelorum etiam in statu naturae purae omnino affirmandam esse ducunt.

Nos vero, sententiam iam anno 1948 apud *Études Carmelitaines* propositam, rursus propugnandam suscipimus. Studiis Journet et Maritain inhaerendo, argumenta a PP. Courtès et Hérís (in edit. gallica *Summae Theol.* I, qq. 50-64) allata crisi subjicimus. Hoc nunc praestamus modo — ut aiunt — systematico. Etenim circa sententiam Commentatorum, necnon et circa mentem D. Thomae, illorum sententiae — ut nobis omnino videtur — minime concordem, alia studia Deo favente typis mandabimus.

En nunc ordo dicendorum :

Introduction.

- A. Géographie des positions.
- B. Importance du problème.

Discussion.

A. Points communs.

1. La règle de la moralité.
2. Béatitude naturelle et béatitude surnaturelle.
3. Les instants de l'ange élevé à l'ordre surnaturel.
4. Le péché de l'ange a été un péché d'orgueil et est irrémissible.

B. Divergences.

1. La pensée de saint Thomas.
2. La thèse et l'antithèse.

C. Argumentation.

I. La fin dernière dans l'ordre naturel.

1. Thèse.
2. Antithèse.

II. Le connaître et le vouloir.

a) Dans l'ordre naturel.

1. Thèse.
2. Antithèse.
3. Béatitude naturelle.

b) Dans l'ordre surnaturel.

1. Thèse.
2. Antithèse.

Conclusion.

INTRODUCTION

Dans la présente étude nous ne nous plaçons pas d'abord au point de vue de l'analyse des textes de Saint Thomas d'Aquin, mais bien à celui de l'argumentation philosophique et théologique, pour elle-même. Et dans cette perspective systématique, en raison de la complexité du sujet, nous ne prétendons pas être exhaustif : nous voudrions seulement dégager quelques articulations majeures.¹

A. GÉOGRAPHIE DES POSITIONS

« Situons les positions respectives :

« 1. Selon Bañez, les Carmes de Salamanque, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart, et, couramment, les thomistes des derniers siècles, l'ange a pu pécher effectivement parce qu'il était appelé à la vision

¹ Nous ne nous désintéressons nullement pour autant de la position de saint Thomas. Les textes du Docteur Angélique feront l'objet d'une étude ultérieure.

Nous nous reportons aux études suivantes :

1. HENRI DE LUBAC, S.J., *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946.
2. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D., *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit*, in *Études Carmélitaines, Satan*, 27 (1948) 44-85. Errata : page 75, ligne 10, retrouver : lire retourner, — page 76, note 2, ligne 7, perspective naturelle : lire perspective surnaturelle.
3. M.-R. GAGNEBET, O.P., *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains*, in *Revue Thomiste* 48 (1948) 394-446, et 49 (1949) 31-102.
4. JACQUES MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de philosophie morale*, Paris, Téqui, 1951.
5. G. COURTÈS, O.P., *La peccabilité de l'Ange chez Saint Thomas*, in *Revue Thomiste* 53 (1953) 133-163.
6. CH. V. HÉRIS, O.P. *Somme théologique. Les anges (traduction française et notes)*. Éditions de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1953.
7. CHARLES JOURNET, *L'univers antérieur à l'Église*, in *Revue Thomiste* 53 (1953) 439-487.
8. G. COURTÈS, O.P., *Le traité des Anges et la fin ultime de l'esprit*, in *Revue Thomiste* 54 (1954) 155-165.
9. JACQUES MARITAIN, *Le péché de l'Ange, essai de ré-interprétation des positions thomistes*, in *Revue Thomiste* 56 (1956) 197-239.

Nous citerons ces ouvrages comme suit :

Courtès, PA	n° 5	Journet	n° 7
Courtès, TA	n° 8	Lubac	n° 1
ET. CARM.	n° 2	Maritain, ER	n° 9
Gagnebet	n° 3	Maritain, NL	n° 4
Héris	n° 6		

béatifique, mais, laissé à l'état de pure nature, de fait, il n'aurait pas pu pécher.

« 2. Selon le P. de Lubac — à l'autre extrême, — l'idée d'un ordre dit naturel est à écarter purement et simplement. Dieu pouvait ne pas créer l'ange, mais, s'il le créait, il l'ordonnait à la vision béatifique, et, dans cet ordre naturel-surnaturel, l'ange n'était pas et ne pouvait pas être impeccable.

« 3. Selon le P. de Blic, saint Thomas en est arrivé à juxtaposer deux thèses antinomiques : a) Thèse de la nature angélique peccable de soi, au titre de nature, et, donc, peccable dans l'état de nature; b) thèse de la peccabilité restreinte à l'élévation effective de l'ange à l'ordre surnaturel.

« 4. Selon la thèse que nous proposons, la créature spirituelle est susceptible d'un bonheur soit connaturel, soit surnaturel (contre l'interprétation du P. de Lubac), et il y a possibilité de pécher même pour l'ange, en l'une et l'autre vocation (contre l'interprétation des Commentateurs cités plus haut), — la pensée du docteur angélique ne présentant aucune antinomie (contre le P. de Blic) » (ET. CARM., p. 44-46).

Le P. Courtès est bien d'accord sur cette présentation schématique des positions (PA, p. 133).²

B. IMPORTANCE DU PROBLÈME

Le P. COURTÈS :

« [...] la considération du monde angélique s'avère des plus fructueuses dans l'ordre métaphysique lui-même [...] Étude de l'esprit et de sa

² Nous nous rencontrons donc avec Mgr. JOURNET et M. MARITAIN. Nous ne les citons pas en 1948, car alors nous n'avions rien lu d'eux-mêmes à ce sujet.

M. MARITAIN note, de son côté, que « c'est seulement au moment de la correction des épreuves » de ses *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (1951) qu'il a pris connaissance de l'article publié en 1948 dans les *Études Carmélitaines* (NL, p. 132, note 1). Dans ce même ouvrage M. MARITAIN rappelle que « la plupart des commentateurs de l'école thomiste disent que, si les anges avaient été créés dans l'état de nature pure, ils n'auraient pas pu pécher contre l'ordre naturel, à cause de la perfection de leur intelligence et de leur volonté ». Il poursuit : « J'ai moi-même soutenu cette thèse de nos maîtres de l'École, mais, à considérer les choses plus attentivement, et à méditer plus longuement sur le problème du mal, elle me paraît maintenant contestable » (*Op. cit.*, p. 131).

C'est à l'ouvrage du P. de LUBAC, *Surnaturel*, que nous devons de nous être intéressé de près au présent problème théologique. La première partie de notre étude, citée ci-dessus, était pour lui dire notre désaccord sur sa thèse relative à la fin surnaturelle de la créature douée d'intelligence ; la seconde,

destinée, le traité des anges est un « lieu » classique pour étudier la nature de l'esprit, l'ordination au surnaturel et la rectitude de l'opération spirituelle » (PA, p. 133).

« [...] on ne peut admettre la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel pur sans grave inconvénient pour la conception thomiste de la fin dernière. Comme il s'agit de la finalité de l'esprit nous dirons pourquoi les motifs allégués nous paraissent radicalement insuffisants et aboutissent à une position à notre avis intenable » (TA, p. 157).

Saint Thomas « a dit que l'ange était créé dans la béatitude naturelle, en possession de sa perfection *ultime* (I, q. 62, a. 1). C'est dire que l'ange est créé en possession de sa fin, et c'est la fin possédée qui engendre la béatitude. Affirmer le contraire c'est ruiner toute la métaphysique thomiste de la perfection et de la fin » (TA, 159).

« Par une cohérence interne très forte, si, avec les principes thomistes, on affirme la peccabilité absolue de l'esprit pur, on trouvera au terme, avec la disparition de la fin naturelle, l'existentialisme et la philosophie de l'absurde » (TA, p. 161).³

« La thèse que nous critiquons rend incohérent le traité thomiste des anges tout entier » (TA, p. 165, 4^o).

M. MARITAIN :

« On ne peut [...] traiter cette question sans se référer à des positions philosophiques dont l'importance est cruciale parce qu'elles concernent d'une part l'exercice du libre-arbitre, d'autre part la relation de la créature intelligente à sa fin ultime, et parce qu'en définitive c'est sur les aspects les plus profonds du mystère du mal que porte le débat » (ER, p. 197).

« Ce qui rend en effet le cas du péché de l'Ange si important pour le philosophe, c'est qu'avec l'Ange nous sommes en présence de la liberté à l'état pur, et de la faute à l'état pur, sans les ombres et les mélanges qui les obscurcissent plus ou moins chez nous » (ER, pp. 198-199).

« J'estime [...] malgré les arguments de hautes autorités, telles que Bañez, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, qu'elle (cette thèse) est décidément irréconciliable avec l'affirmation de Saint Thomas : *tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare* (I, q. 63, a. 1), et avec la portée architectonique absolument essentielle qu'a cette affirmation dans la métaphysique thomiste » (ER, p. 272).

pour lui dire notre accord sur son opposition aux Commentateurs affirmant l'impeccabilité de l'ange dans l'ordre naturel. C'est seulement par le P. de LUBAC que nous avons eu connaissance de l'existence des thèses du P. DE BLIC, que nous nous étions alors procurées.

³ Ici le P. COURTÈS ajoute en note immédiatement : « Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Si nous nous opposons sur ce point à Mgr. JOURNET et à M. J. MARITAIN, nous tenons encore plus à reconnaître ce que personnellement nous devons à ces deux Maîtres, éminents disciples de saint Thomas et grandes serviteurs de l'Église ».

DISCUSSION

A. POINTS COMMUNS

I. *La règle de la moralité.*

« Le Souverain Bien, la fin dernière morale, c'est la Sagesse divine. Adhérer à cette Sagesse, c'est adhérer à son vouloir effectif [...] Pour juger de la moralité, il est nécessaire et suffisant de regarder les choses sous l'angle de la volonté de Dieu » (ET. CARM., pp. 72-73).

L'ange n'est pas « le *bonum absolutum* ou la propre règle de son agir : c'est là le fondement propre de l'impeccabilité divine » (Courtès, PA, p. 162).

« [...] la nature tirée du néant et limitée ne trouve pas en elle-même, ne tire pas de son propre fond (« *ex principiis naturae* ») sa bonté totale. L'ange ne l'atteint que dans la subordination à un vouloir supérieur [...] », — le vouloir de Dieu (*Ibidem*).

« [...] parce que sa volonté n'est pas la règle de son agir (il s'agit de l'ange), il n'est pas impossible à son être que son bonheur soit perdu. Il peut manquer sa fin. Il est *simpliciter* peccable » (*Ibidem*).

L'ange « n'est pas le souverain bien » (Courtès, TA, p. 158).

« La règle propre de l'agir pour les créatures spirituelles, est la volonté de Dieu les ordonnant au bien divin, tels que cette volonté et ce bien sont connus » (*Ibidem*, p. 163, note 3).

« Aucune volonté créée n'est sa règle à elle-même, car d'une part la volonté créée appartient à un sujet limité et particulier, et d'autre part son motif, sa règle est le bien comme tel, le bien universel et sans limite. Si cette règle lui était connaturelle, cela voudrait dire que la volonté elle-même ou le sujet en lequel elle s'enracine s'identifie avec le bien absolu. Mais ce sujet étant limité, parce que créé, représente un bien particulier : il ne saurait donc s'identifier avec une règle qui est le bien comme tel, ni en être la source d'aucune façon. Seule la volonté divine s'identifie avec le bien absolu : seule elle est sa règle à elle-même et la règle des autres volontés créées. Celles-ci, ayant une règle extérieure à elles-mêmes, peuvent donc faillir » (Héris, pp. 455-456).⁴

« Et c'est à lui [Dieu] que dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel l'Ange a à ordonner son bien propre, en sorte que par une

⁴ Le P. HÉRIS passe à la ligne et poursuit : « Remarquons que nous entendons conclure seulement que toute volonté créée, n'étant pas sa règle à elle-même, peut pécher de quelques manières, et non pas de toute manière. Le vouloir suit en effet la connaissance, et c'est dans la mesure où la connaissance est imparfaite que le vouloir peut défailir » (*Ibidem*). On retrouvera ci-dessous une citation de la suite de ce texte (p. 65).

telle adhésion à la règle supérieure dont dépend sa propre loi naturelle il fixe sa conduite dans la conformité à cette loi » (Maritain, ER, p. 217).

2. *Béatitude naturelle et béatitude surnaturelle.*⁵

Mgr. Journet, le P. Courtès, le P. Héris et M. Maritain en sont bien d'accord : l'ange pouvait ou non être ordonné à la béatitude surnaturelle de la vision béatifique. Nous n'avons pas à y insister. Toutefois le P. Courtès pense qu'il est contradictoire de maintenir en même temps la possibilité de cette alternative et celle de l'effective peccabilité de l'ange non élevé à l'ordre surnaturel : « Le R. Père de Lubac, avec un grand sens métaphysique, l'avait bien compris. Si l'on admet la peccabilité absolue de l'esprit pur, la cohérence exige de nier l'existence d'une fin naturelle extra-terrestre » (Courtès, TA, p. 159).⁶ La position que nous défendons impliquerait « la négation d'une fin dernière naturelle de l'esprit créé » (TA, p. 165, 5^o).

3. *Les instants de l'ange élevé à l'ordre surnaturel.*

Quoi qu'il en soit des divergences d'interprétation, et elles sont profondes, l'accord est donné quant à la distinction essentielle d'instants au seuil de la vie spirituelle de *l'ange élevé à l'ordre surnaturel*.

Les anges ont été bienheureux « in sua creatione beati », « si l'on considère la béatitude naturelle, c'est à dire la félicité à quoi ils peuvent prétendre par leur opération naturelle », — mais « des anges ont péché, ont manqué leur fin surnaturelle. Cet échec dans l'ordre de la perfection implique défaillance dans la rectitude de l'agir. Il faut donc analyser le mécanisme, si l'on peut dire, de cet échec final » (Courtès, PA, p. 146 et 150).

« L'ange n'a pu pécher au premier instant de sa création [...] Aussitôt après, dans un second instant, la volonté angélique, étant en acte, pouvait se déterminer elle-même [...] Les scolastiques ont discuté longuement pour savoir en combien d'instants l'ange avait été damné ou béatifié. Pour ce qui est de la damnation, tous s'accordent, à l'exception de Cajetan, à reconnaître que cette damnation s'est faite, si l'on peut dire, en trois temps [...] Mais pour ce qui est de la béatification de l'ange, les avis sont partagés. Selon les uns elle se serait fait en deux temps, et cette manière de voir semble plus conforme à la pensée de St Thomas [...] Selon les autres, il faudrait distinguer trois instants dans la béatification de l'ange [...] *Oportet sapere ad sobrietatem* » (Héris, pp. 472-473 *passim* et conclusion).

⁵ « Pour notre part nous n'aimons guère l'expression béatitude naturelle [...] Nous emploierons cependant cette expression de béatitude naturelle, couramment admise dans la discussion qui nous occupe, parce que les querelles de mot sont sans intérêt [...] » (Maritain, ER, p. 236).

⁶ Nous y reviendrons. Un détail ici seulement : du point de vue de l'ange le terme « extra-terrestre » est impropre, mais l'auteur veut sûrement dire « d'une fin naturelle *angélique* », l'ange étant à lui-même son propre monde.

Dans sa III^{ème} partie, l'article de M. Maritain est structuré en fonction des deux premiers instants de l'ange, soit créé en état de grâce, soit supposé créé dans l'état de nature pure (ER, pp. 222-239).

4. *Le péché de l'ange a été un péché d'orgueil et est irrémédiable.*

On s'en remet aux deux hypothèses de Saint Thomas qui, au fond, « reviennent au même ».

« *Et hoc mundo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc, quod est nulli subesse simpliciter, quia sic etiam suum esse non appeteret, cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc quod sub Deo esse participat: sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit, ut ultimum finem, illam Dei similitudinem, quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi [...] qui dicit quod appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. Et haec duo quodammodo in idem redeunt: quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei » (I, q. 63, a. 3, c.).⁷*

Il est entendu qu'après l'élection de sa fin dernière par l'ange, le libre-arbitre de celui-ci n'est plus *flexibilis*. Fixé dans le bien ou dans le mal, l'ange ne se reprend pas.

B. DIVERGENCES

1. *La pensée de St Thomas.*

Chacun est convaincu d'avoir dans son camp Saint Thomas. La bonne foi de personne n'est en cause, bien évidemment, mais, cela dit, les divergences d'interprétation sont profondes et flagrantes.

Sur le libre-arbitre et l'impeccabilité, la pensée de Saint Thomas « ne recèle, au moins à ce qu'il nous semble, aucune ambiguïté sérieuse », écrit le P. de Lubac, contre le P. de Blic (p. 231), mais pour ce qui est de la distinction des béatitudes naturelle et surnaturelle, le P. de Lubac est en désaccord avec les autres auteurs cités dans la bibliographie précédente.⁸

⁷ Voir ET. CARM., p. 71, note 2 ; — Héris, pp. 461-463 ; — Journet, pp. 461-464 ; — Courtès, TA, p. 163, note 5 ; — Maritain, ER, p. 233, alinéa 1 et notes 2 et 5.

⁸ « Rien en tout cas n'annonce chez lui (saint Thomas) la distinction que forgeront plus tard un certain nombre de théologiens thomistes entre « Dieu auteur de l'ordre naturel » et « Dieu auteur de l'ordre surnaturel », ou entre

En conséquence, par le jeu d'une dialectique qui se comprend bien, l'auteur de *Surnaturel* est en même temps comme en accord et comme en désaccord avec tous et chacun du point de vue de la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel.

« C'est, écrit-il, en ces deux ouvrages [la *Somme*, 1265-1268, et le *De malo*, 1270-1271] que se trouvent les formules nouvelles d'où l'on a conclu — sans avoir assez égard aux textes précédents, qui sont nécessaires pour les bien entendre — que [saint Thomas] professait l'impeccabilité de l'ange dans l'hypothèse d'un ordre de pure nature. Il ne nous semble pas cependant que son opinion ait jamais changé quant au fond du problème » (Lubac, p. 241). Et le P. de Lubac pense que saint Thomas n'a jamais professé une telle impeccabilité.

Mais attention, car l'auteur est logique avec lui-même :

« Il n'y a pas, croyons-nous à en « conclure » que « si l'ange n'était pas élevé à une destinée gratuite, s'il n'avait envers Dieu que des rapports de créature à Créateur, son naturel amour pour ce Créateur ne serait pas charité, mais le rendrait impeccable », ou que si sa destinée « avait été proportionnée à sa nature », il n'aurait pu avoir la présomption qui le fit tomber par orgueil. De telles « conclusions » ne sont ni conformes ni contraires à la pensée de saint Thomas : elles s'inspirent de catégories qui ne sont point les siennes. Pour lui, comme pour toute la tradition qui le précède et comme pour une part encore de la tradition qui le suit, un esprit ne peut s'en tenir à sa nature brute : il lui faut en venir à sa « conversio », c'est à dire à une option, et celle-ci le fait nécessairement entrer dans le surnaturel, ou s'en exclure, puisqu'elle se fait toujours non par rapport à quelque objet « proportionné à sa nature », mais par rapport à Dieu « tel qu'il est en lui-même » (Lubac, pp. 256-257).

« Sans doute on peut bien appeler sa doctrine une doctrine de « peccabilité restreinte » ou de « relative impeccabilité », en ce sens qu'il ne conçoit pas l'ange comme peccable par rapport à tous les objets, à tous les biens qui se présentent à lui, mais seulement par rapport aux objets ou aux biens surnaturels, c'est à dire seulement « à raison de la perspective surnaturelle de l'option » qui lui est offerte » (Lubac, p. 256).⁹

Passons à d'autres lectures de saint Thomas.

« L'interprétation proposée sera la suivante : *qu'il soit ou non appelé à la vision béatifique, l'ange peut effectivement pécher en toute hypothèse* ». La pensée de Saint Thomas « ne peut faire aucun doute à ce sujet. Elle

« Dieu objet de béatitude naturelle » et « Dieu objet de béatitude surnaturelle » [...] « La théorie de finalité double » est « une théorie très postérieure, qui ne se trouve exprimée ni dans les passages qu'il a consacrés à cette question de l'impeccabilité, ni même aucune part ailleurs dans son œuvre » (Lubac, pp. 254 et 257). - Sur cet aspect du problème voir notamment GAGNEBET, O.P., *L'amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains*, in *Revue Thomiste* 48 (1948), pp. 394-446 ; 49 (1949), pp. 31-102.

⁹ Pour la critique de cette thèse du point de vue systématique, voir ET. CARM., pp. 47-67.

est à tout le moins virtuellement impliquée en des affirmations, d'où, semble-t-il, on puisse et doive facilement la déduire. Mais, c'est d'accord, le problème est complexe et peut occasionner diverses exégèses selon diverses prémisses » (ET. CARM., p. 69).

« [...] Saint Thomas ne fait pas difficulté de reconnaître qu'à s'en tenir au pur point de vue naturel, le péché de l'ange est impossible. Dieu n'aurait pas élevé l'ange à l'ordre surnaturel et ne lui aurait pas demandé l'obéissance dans l'obscurité de la foi, jamais l'ange n'aurait pu consentir à pécher contre son Créateur » (Héris, p. 452).

« Que dans l'état naturel pur [l'ange] eût pu pécher contre l'ordre naturel, cela saint Thomas ne l'a jamais dit. Il a même dit expressément le contraire dans le *De Malo*, qu. 16, art. 3 » (Courtès, TA, pp. 158-159 et p. 159, note 1).

« On ne peut soutenir que saint Thomas a affirmé la peccabilité absolue de l'ange sans disloquer les textes, durcir son vocabulaire, changer le sens des termes et aboutir aux plus insoutenables conséquences » (*Ibidem*, p. 160, note 2).

« Avec l'affirmation de la peccabilité absolue, on introduit dans les textes et la pensée de saint Thomas l'incohérence » (*Ibidem*, note 5).

Quant à « la thèse de la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel pur » :

« 2^o Ses tenants sont obligés de négliger des textes formels de saint Thomas, de disloquer certains autres, d'en arracher à leur contexte pour leur faire dire dans l'ordre naturel ce que saint Thomas affirme dans les perspectives du péché commis de fait, par rapport à la fin surnaturelle (ainsi ce qui concerne la *conversio ad proprium bonum*).

« 3^o L'affirmation de la culpabilité actuelle de l'ange en l'ordre surnaturel seul est corroborée par des textes formels de saint Thomas (cf. *de Malo*, qu. 16, art. 1), impliquée par certains autres (tel *I*, q. 62, a. 1). Cette dernière thèse permet seule d'ordonner en un tout cohérent, et elle le fait avec aisance, les divers textes de Saint Thomas, qui loin de se contredire s'éclairent mutuellement » (*Ibidem*, p. 164).¹⁰

Pour Mgr. Journet, c'est au contraire la « position » critiquée par le P. Courtès qui « permet de coordonner les différents textes de Saint Thomas » (p. 466, alinéa 2).

« On demeure stupéfait », écrit le P. Courtès de l'interprétation que fait Mgr. Journet de la *Ia*, qu. 62, art. 1 c. et 2m (TA, p. 157, — voir Journet, p. 465, note 1, etc.), mais Mgr. Journet est bien convaincu d'être en accord non seulement avec M. Maritain, mais surtout avec Saint Thomas lui-même. « Jacques Maritain (*Neuf leçons...*, pp. 129-134) dégage avec force la pensée de Saint Thomas sur la peccabilité des anges » (*Ibidem*, p. 466).

¹⁰ Voir comme complément de cette citation, 4^o) ci-dessus p. 47, et 5^o) ci-dessus p. 49, n. 2, et ci-dessous p. 77.

Après avoir cité un extrait du *Compendium Theologiae*, I, 113, M. Maritain écrit : « La portée métaphysique d'un tel enseignement est capitale. Gardons-nous d'exténuer celui-ci pour trouver moyen de dire *impeccabilité naturelle* là même où Saint Thomas dit *inévitabile peccabilité si la nature seule est en jeu...* » (ER, p. 213).

Après avoir longuement analysé l'article 1 de la question 63 de la *Ia pars*, et donné son interprétation, le P. Courtès écrit : « [...] que si l'on admet pas cette interprétation, il faudra dire que [...] etc. », et il conclut : « Quel auteur serait capable d'une sottise de cette envergure ? » (PA, p. 152, bas). La note qui suit immédiatement le dit clairement : le P. Courtès vise ici le P. de Blic. — Mais pour M. Maritain ce même article ne fait non plus aucune difficulté : « L'article en question est d'une parfaite clarté [...] Il est aussi impossible à Dieu de faire une créature impeccable que de faire un cercle carré ; et cette thèse fondamentale s'applique à n'importe quelle créature intelligente dans n'importe quelle condition qu'elle se trouve, du moment qu'elle est considérée dans les seules capacités de sa nature » (ER, p. 272).

La pensée des Commentateurs cités n'est pas discutée.

Le P. Courtès souligne à bon droit notre difficulté. Il nous avait donné raison d'affirmer que « la nature spirituelle est susceptible d'un bonheur ultime soit connaturel soit surnaturel », et que « la pensée du Docteur Angélique ne présente aucune antinomie », mais dit-il, « restait la question de la déviation de toute la lignée des Commentateurs, par définition penchés sur le texte de Saint Thomas » (PA, p. 134).

« Nous ne voyons pas comment comprendre autrement les textes du saint Docteur. Les interprétations autres que celles de ses commentateurs, n'aboutissent, croyons-nous, qu'à un traité des anges incohérent et inintelligible dans la ligne des principes thomistes » (*Ibidem*, p. 251).

De son côté, M. Maritain reconnaît que les Commentateurs sont « ses Maîtres de l'École » et sait qu'il s'oppose « aux arguments de hautes autorité, telles que Bañez, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque » (NL, p. 131 et p. 132). *Amicus Plato, sed magis amica veritas.*¹¹

¹¹ Nous espérons pouvoir consacrer une étude à la pensée des Carmes de Salamanque relativement au péché de l'ange. A la lecture de l'ouvrage du P. de LUBAC, *Surnaturel*, nous avons été frappé de la « très judicieuse critique » adressée par lui aux Commentateurs pour autant que ceux-ci affirment le principe de la peccabilité radicale de tout esprit créé et nient pourtant que l'ange puisse pécher dans l'ordre naturel. « Le lecteur se demande, écrit le P. de LUBAC, comment se concilie l'intransigeance du principe affiché d'abord avec l'énormité de l'exception ainsi formulée. Nos théologiens trouvent les mots qu'ils faut pour les rassurer, leur subtilité fait merveille. Considéré, disent-ils, selon sa finalité naturelle, l'ange est un être impeccable, sans doute; mais ce n'est pas à dire qu'il le soit *absolute, simplicitér, et ab intrinseco*. Il y a en lui, latente, une *potentia ad peccandum*. Si celle-ci n'entre pas en action, c'est tout simplement que l'occasion extérieure lui manque. Il pourrait en effet pécher, si d'aventure il était élevé à l'ordre surnaturel. Or il y est éleuable : cela suffit » (*Surnaturel*, p. 288; - ET. CARM., p. 70, note 1). Citant aussi ce texte, M. Maritain souligne à son tour la « justesse » de la critique qu'il renferme (ER, p. 213, note 2).

2. La thèse et l'antithèse.

Il semble préférable de préciser encore les deux positions antinomiques. Nous appellerons *thèse* la position des Commentateurs, ici défendue par le P. Courtès et par le P. Hérés.¹²

Il s'agit de l'ange considéré en l'hypothèse d'un état de pure nature.

Sans être pour autant doué d'une intelligence discursive, l'ange *Intellectiva simplex*, connaît-il ou non au début de sa carrière dans l'existence, un premier instant où il prend conscience de son problème moral, et un second instant où il le résoud, — le premier instant étant *non pas exclusivement* mais *par excellence* celui « de la nature », et le second, *non pas exclusivement* mais *par excellence*, celui « de la liberté » (Maritain, ER, p. 223, alinéa 2, et p. 288), — telle est la question.

Les uns répondent : tout ange est fixé dans le bien, de manière nécessaire et immuable, en son premier instant. Les autres répondent : non, chaque ange se fixe librement, en son second instant, soit dans le bien soit dans le mal. Pour ceux-ci les deux pôles de la solution du problème sont *nature* et *liberté*, pour ceux-là les deux pôles sont *nature* et *surnature* (surnature actuante la liberté à l'égard de la fin dernière).¹³

En d'autres termes pour M. Maritain « dans l'ordre de la nature pure il y aurait eu pour l'Ange, comme dans l'ordre de la grâce, un *état de voie* et un *état de terme* (ER, p. 238), tandis que pour le P. Courtès l'élévation de l'ange à l'ordre surnaturel « fait un *viator* de celui qui dans l'ordre naturel est au terme » (PA, p. 163, note 4).

Il ne s'agit pas, pour nous, bien sûr, de nier la possibilité d'un secours divin qui obtienne à l'ange sa fin dernière d'une manière infailliblement efficace. Dieu est toujours le Souverain Maître de la liberté de sa création.¹⁴

Il ne s'agit pas non plus de nier que Dieu eût pu rendre les anges (et les hommes) « intrinsèquement impeccables », « en les créant tout de suite dans le ciel, en les immergeant d'emblée dans l'océan de sa

¹² Le P. Courtès marque son accord avec le P. Hérés : « On trouvera chez lui d'importants compléments. Nous avons été frappé moins encore par l'identité des vues que par la similitude de certaines formules. Cette rencontre nous confirmerait, si besoin était, en notre conviction sur la pensée de Saint Thomas » (TA, p. 157). Voir également M.-R. GAGNEBET, O.P., *art. cit.*, 1949, pp. 72-86.

¹³ Schématiquement parlant, pour le P. de LUBAC, les termes de chaque binôme se recouvrent respectivement, et c'est logique dans sa position. « Se tourner vers les biens surnaturels, c'est se tourner vers Dieu [...] Or, cette « conversion » est indispensable au salut de la créature qui ne peut demeurer enfermée dans la contemplation de la jouissance de son bien « naturel » ; mais à cette conversion, elle est toujours libre de se refuser » (LUBAC, p. 243, alinéa 2). - « [...] aux deux zones du naturel ou nécessaire et du libre, volontaire, moral ou « gratuit », dans lesquelles s'exerce respectivement la double activité de la créature spirituelle, correspondent ici les deux zones du « naturel » et du « surnaturel », ou, comme d'autres disaient, du *datum* et du *donum* » (p. 251).

¹⁴ Saint Thomas « réserve toujours le cas d'une nature qui, par privilège extrinsèque, se trouverait confirmée en grâce, — *De Veritate*, qu. 24, art. 8 ; cf. ad 7^m : « [...] per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam » (LUBAC, p. 235 et note 2).

béatitude infinie [...] Dieu pouvait nous créer dans la béatitude céleste » (Journet, p. 468 et p. 469).

L'antithèse est exactement celle-ci : « Toute créature intellectuelle, en tant que créature, est nécessairement faillible, et Dieu ne peut pas faire qu'elle ne le soit pas, si l'on ne considère que ses seules forces naturelles », étant précisé que faillible signifie, bien entendu, *qui peut pécher*, et non pas qui pèche infailliblement.¹⁵

C. ARGUMENTATION

I. La fin dernière dans l'ordre naturel

Dans le problème qui nous occupe, il convient de bien distinguer les deux questions classiques AN et QUID : AN SIT *possibile peccatum Angeli*? Et, dans l'affirmative, QUOMODO *sit possibile*? On ne peut se donner gratuitement le bénéfice de la possibilité de ce péché pour se permettre d'en forger ensuite, à l'aise, un certain mécanisme. Or, du point de vue de la question AN *sit possibile*, c'est bien la fin dernière possédée ou non qui commandera la réponse.

In omnibus respice finem.

La considération de la fin est ici primordiale et le P. Courtès a pleinement raison d'écrire : « On commet un contresens si, exagérant, à la suite du Père de Blic, le socratisme de saint Thomas, on pense que le *medium* propre de son argumentation serait l'impossibilité d'errer de l'intelligence angélique. C'est parce qu'on voit l'argumentation à partir d'un

¹⁵ Le texte que nous venons de citer est pourtant du P. HÉRIS lui-même (p. 490, I, § 1).

Il nous semble que le P. HÉRIS trahit ainsi, sans le vouloir, dans sa table des matières, ce que nous estimons être la contradiction inhérente à sa propre thèse. On y lit en effet pp. 489-490 (c'est nous qui soulignons) :

« VII. — Le péché de l'ange.

« I. — Sa possibilité.

« § 1. Toute créature intellectuelle, en tant que créature, est nécessairement faillible, et Dieu ne peut pas faire qu'elle ne le soit pas, *si l'on ne considère que ses seules forces naturelles.*

« § 2. *L'ange n'a pu pécher directement contre l'ordre naturel, mais seulement contre l'ordre surnaturel.*

« § 3. Le péché de l'ange ne peut porter sur un objet mauvais en soi, mais il porte nécessairement sur un objet bon en soi : la faute consiste seulement en ce que l'objet est voulu en dehors de l'ordre des fins ».

Nous sommes en parfait accord avec le texte précité, sauf à préciser le § 2.

point de départ qui n'est pas exactement celui de saint Thomas qu'on pense voir ensuite antinomie dans ses dires » (PA, p. 151, note 1).

Du point de vue méthodologique nous sommes en parfait accord : « Pécher c'est défailir dans l'ordre de l'opération, et donc de l'ordination à la fin ; le pécheur manque sa fin véritable. Pour savoir si, dans la pensée de saint Thomas, l'ange peut de fait pécher dans l'ordre purement naturel, il suffit donc de considérer si, d'après sa doctrine, l'ange est infailliblement en possession de sa fin dès son premier acte » (Courtès, PA, p. 146).

Nous appelons *thèse* la position qui n'est pas la nôtre.

1. THÈSE.

Voici la *thèse* présentée par le P. Courtès :

Les anges furent « in sua creatione beati », « si l'on considère la béatitude naturelle, c'est-à-dire la félicité à quoi ils peuvent prétendre par leur opération naturelle. Il en résulte que, s'il n'y avait pas une élévation à un ordre surnaturel, dans l'ordre naturel pur, l'ange serait « semper actu », stabilisé ou immobile par rapport à sa félicité, parce que créé en possession du terme de son être » (PA, pp. 146-147).

« Il n'y a [donc] aucun intervalle de durée entre la création de l'esprit pur et l'actuation de son être par rapport à sa fin naturelle, et dès l'instant de sa création il possède sa fin aussi parfaitement qu'il peut la posséder *per sua naturalia* » (PA, p. 147).

« Les anges sont créés bienheureux dans l'ordre naturel et sont au terme dès le premier acte » (PA, p. 148).

L'ange « est au terme de sa perfection naturelle ; or, parvenu à ce terme, *non convenit moveri*. Cela équivaut à dire qu'il ne peut pécher, car autrement il ne serait pas immobile par rapport à sa fin, en possession *immuable* de sa béatitude » (PA, p. 149).

« Leur nature [celle des anges] requiert d'être au terme dès son premier acte, *statim ei adest* » (PA, p. 149).

L'être angélique « se parfait immédiatement en une opération seconde, *acquisitiva finis* » (PA, *ibidem*).

Dans l'ordre naturel « la nature angélique requiert d'être au terme dès son premier acte *propter suae naturae dignitatem* » (PA, p. 151).

« Dieu, créant l'ange, est cause de sa première opération, dont il est dit qu'elle est béatifiante dans l'ordre naturel » (PA, p. 154).

Nous sommes devant « une immutabilité dans le bien » telle qu'elle est « acquise par un acte béatifiant naturel » (PA, p. 159).

« [...] L'ordination à la fin surnaturelle destitue de la fin naturelle comme ultime : « *Quamvis aliquis destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit frustra, quia remanet ordo ad finem ultimum (Ibidem ad 10m)* » (PA, p. 160, note 4).¹⁶

La « rectitude » de l'ange « dans l'ordre naturel » provient de ce qu'il atteint dès son premier acte, nécessairement bon, la perfection de sa nature » (PA, p. 162).

« Leur nature à eux, considérée en elle-même, a une telle perfection que son premier acte, comme jaillissant de l'élan créateur, atteint immédiatement à l'opération *perfectissima* d'où découle la naturelle félicité. Ainsi, infiniment distant de Dieu et plus que nous semblable à lui, si n'était fondé l'ordre surnaturel, l'ange, créé bienheureux serait éviter-

¹⁶ Cet *ad 10m* se réfère au *de Veritate*, q. 24, a. 10, cité avant par le P. Courtès. Celui-ci met donc ce texte en rapport avec le cas qu'il contemple et en fait ainsi implicitement l'application suivante : bien que l'ange créé en état de grâce soit destitué de sa fin naturelle ultime, il n'en perd pas pour autant sa raison d'être, car il demeure ordonné à sa fin dernière surnaturelle. « *Destituatur...* », voilà le mot-clef de la proposition.

Mais il faut noter que reportée dans son contexte, la proposition signifie tout autre chose. L'article 10 de la question 24 du *De Veritate* s'intitule ainsi : « *Decimo quaeritur utrum liberum arbitrium alicuius creaturae possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum* ». Tout le corps de l'article traite de l'obstination du démon dans son péché : « [...] *circa hanc quaestionem invenitur errasse Origines [...]* Unde simpliciter concedendum est quod ipsorum daemonum liberum arbitrium ita est obstinatum in malo quod ad bene volendum redire non potest [...] *Causa igitur confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio [...]* ».

L'objection 10^{ème} est celle-ci : « *Praeterea secundum Anselmum in libro de Lib. Arb. (cap. 1), posse peccare non est libertas nec pars libertatis. Ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum. Si ergo liberum arbitrium alicuius creaturae non possit in bonum, erit frustra; cum res unaquaeque in vanum sit, si actu proprio destituatur, quia unaquaeque res est propter suam operationem, ut dicit Philosophus in II Coeli et Mundi* ».

Voici la réponse, intégrale elle aussi : « *Ad decimum dicendum, quod quamvis aliquis destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum : et ideo quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra, quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, in quantum per hoc eius iustitia declaratur* ».

Il ne s'agit donc pas de l'ange avant son péché, mais de l'ange damné par son péché ; il ne s'agit pas non plus de la distinction entre le bonheur de la fin ultime naturelle et la béatitude de la fin ultime surnaturelle, mais de ce à quoi est ordonné de soi, positivement, comme tel, le libre-arbitre de manière immédiate (*posse in bonum*) et de ce à quoi il reste ordonné quand même de manière ultime lorsqu'il est fixé dans le mal (la gloire de Dieu sous l'angle de la *justice*), et ceci n'est pas « omnino frustra ».

Ce texte de saint Thomas ne peut donc ni appuyer ni illustrer la thèse du P. Courtès.

nellement immuable, *semper actu* d'une opération distincte de son être et le liant à sa perfection en acte » (PA, p. 162).

Pour l'ange, il y a, dans l'ordre naturel « immédiateté infallible de l'opération acquisitive de la fin » (TA, p. 161).

2. ANTITHÈSE.

Qui nimis probat, nihil probat.

Dato non concesso, que, créé dans l'ordre naturel, l'ange soit, dès son premier instant, nécessairement fixé, de droit et de fait, dans la béatitude et la rectitude morale qu'elle implique, il faut en conclure ceci : créé en état de grâce, l'ange entre ou entrera infailliblement dans la béatitude de la vision béatifique.

Si dans l'hypothèse de l'ordre naturel l'ange est fixé au premier instant, il l'est également dans celle de l'ordre surnaturel. S'il n'est pas fixé dès le premier instant dans l'hypothèse de l'ordre surnaturel (et il ne l'était pas, c'est certain), il ne peut pas l'être non plus dans l'hypothèse de l'ordre naturel. Le parallélisme s'impose du point de vue de la considération de la fin dernière.

Pourquoi? Pour deux raisons qui sont à méditer de manière conjointe, parce qu'au fond ce sont les deux aspects d'une seule et même raison concernant ici le rapport foncier de la nature et de la grâce.

1) *La grâce ne détruit pas la nature.*

a) La grâce surélève et ennoblit la nature, en la fortifiant dans ce qu'elle a de bon (*esse*).

Lorsqu'il explique comment l'ange et l'homme aiment Dieu plus qu'eux-mêmes d'un mouvement d'amour naturel (*naturali dilectione*), Saint Thomas confirme sa thèse en concluant : *Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per CHARITATEM, sed destrueretur* (I, q. 60, a. 5 c.).

Saint Thomas écrit encore : « *Lex CHARITATIS non removet legem NATURAE sed perficit* » (In Coloss., III, lect. IV) et l'on peut méditer dans le même esprit cette pensée qui suit : « *Qui servit alicui propter ordinem JUSTITIAE, facit hoc propter Deum a quo est hic ordo* » (Ibidem). C'est nous qui avons souligné *charitas, natura et justitia*.

b) La grâce meut la nature *suaviter et fortiter* en épousant son mode d'agir et non en le contrariant dans ses fondements. (*Operari sequitur esse*). Elle ne bouleverse pas, elle épanouit mieux et davantage. « Dieu auteur des natures, ne violente pas les natures » (Héris, p. 469, n. 2). *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

« [Deus] et homines movet et omnia quae agunt ad actiones suas, sed aliter et aliter. Cum enim huiusmodi motus sit quoddam receptum in moto, oportet quod hoc fiat secundum modum suae naturae, id est rei motae. Ea ergo quorum natura est ut sint liberae voluntatis, dominium suarum actionum habentia, movet libere ad operationes suas, sicut creaturas racionales et intellectuales ; alia autem non libere, sed secundum modum suae naturae » (*In II Cor.*, III, lect. 1, in fine).

Cela ne porte d'ailleurs aucune atteinte à la Toute-Puissance divine : « Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi [...] Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi » (*I*, q. 19, a. 8 c.). — « Modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis [...] » (*I*, q. 22, a. 4 ad 3m). - « [...] Ordo praedestinationis est certus et tamen libertas arbitrii non tollitur [...] » (*I*, q. 23, a. 6 c.).

2) *Pour une créature douée d'intelligence et de volonté, la possession de la fin dernière est le suprême avantage, et cet avantage est irrévocable, même dans l'ordre de la nature.*

L'ordre des agents correspond à l'ordre des fins. Le principe de finalité est absolument essentiel à l'ordre des êtres.

« Principium spiritualis vitae [...] est ordo ad ultimum finem... » (*I-II*, q. 88, a. 1 c.).

« Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit mutari sed mutatum esse » (*I*, q. 62, a. 9 c.).

Ces principes valent aussi dans l'ordre naturel. La possession de la fin dernière est *irrévocable* parce qu'il s'agit de la fin dernière. C'est affaire de justice. « [...] Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscuiusque existentium dignitatem, et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute » (*I*, q. 21, a. 1 c.). — « [...] in quantum [vero] perfectiones rebus a Deo

dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam » (*ibidem*, a. 4 c).

Une dépossession serait une injustice flagrante, une contradiction dans les termes. Mieux vaudrait l'annihilation. Au titre même du dynamisme foncier du principe de finalité, rien n'est plus juste pour une nature que de demeurer dans la possession de sa béatitude naturelle dès lors qu'elle la possède en bonne et due forme. C'est pour elle un droit imprescriptible.

Que ce soit l'ange, que ce soit l'homme, s'ils sont en possession d'amour de leur fin dernière, ils peuvent être tranquilles. Dieu est juste et bon. Il ne peut plus permettre qu'ils en soient privés. *Dato non concesso* que l'ange et l'homme eussent alors la possibilité de pécher, il est infailliblement certain qu'ils n'en voudraient pas user et qu'ils n'en useraient pas.

3) Conclusion.

La grâce ne détruisant pas la nature, si les anges sont de droit et de fait en possession d'amour de leur fin dernière naturelle quand ils sont élevés à l'ordre surnaturel, ils entrent alors infailliblement dans la béatitude de la vision béatifique, — et ils y entrent, pensons-nous à l'instant même de l'infusion de la grâce, instant aussi du don de la lumière de gloire.¹⁷

¹⁷ BILLUART admet très bien le nerf de notre argumentation, et pourtant il conclut différemment. Il est curieux de voir comment. Voici le texte : « Sicut angelus se habet ex natura sua ad suam perfectionem naturalem ita, ex merito gratiae se habet ad suam perfectionem supernaturalem, scilicet gloriam; quia gratia perficit naturam secundum modum eius, sicut et omnis perfectio requiritur in perfectibili secundum modum eius : atqui hoc est proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non acquirat per discursum, sed STATIM per naturam habeat ut dictum est supra ; ergo similiter perfectionem supernaturalem scilicet beatitudinem, STATIM habet post meritum » (*De Angelis*, diss. IV, art. 6, éd. Lecoffre, Paris, 1904, pp. 195-196. C'est nous qui soulignons).

Mais de quel droit le STATIM per naturam devient-il un STATIM post meritum ? Ce n'est plus un STATIM. Le second instant n'est pas le premier. Au STATIM per naturam devrait correspondre un STATIM per gratiam au même instant. Pour démontrer la thèse de Billuart, il faudrait trouver un autre argument.

Il convient de noter d'ailleurs que Billuart est assez prudent dans la qualification de sa thèse : « Probabile est posse produci a Deo creaturam quae sit ex natura sua impeccabilis contra legem naturalem directe et immediate, et sic angelos fuisse impeccabiles : ita ut si non fuissent elevati ad ordinem supernaturalem, simpliciter non potuissent peccare. Est communior inter thomistas videturque esse Divi Thomae (*I*, 65, 1, 3m ; *de Malo*, 15, 3) » (*Op. cit.*, diss. V, act. 1, p. 201. - C'est nous qui soulignons).

«[...] motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur ; contrarium est de violento. Gratia autem inclinatur in modum naturae [...] (In Heb., X, lect. 2, in fine).¹⁸

* * *

Le P. Courtès écrit que, dans la perspective surnaturelle qui lui est offerte, « le rapport de l'ange voyageur à sa perfection est inférieur à ce qu'il serait dans l'ordre naturel pur » (TA, p. 163). « L'état surnaturel est, purement et simplement, tout bien considéré, supérieur à l'état de nature, mais en tant qu'il fait un *viator* de celui qui dans l'ordre naturel est au terme, ce dernier lui est, *secundum quid*, sous cet aspect, préférable » (TA, p. 163, note 4).

Nous ne discutons pas ici de savoir si dans la thèse du P. Courtès, il vaut mieux pour l'ange être créé en état de pure nature dans la certitude infaillible d'une béatitude naturelle éternelle, ou en état de grâce avec le risque d'éternité heureuse ou malheureuse que cela comporte (l'éternité du bonheur étant celle de la vision béatifique). Nous pensons que cette discussion est vaine dans la mesure où nous rejetons la thèse comme contradictoire.

Passer du terme (fût-il naturel) à l'état de *viator* (fût-il surnaturel) n'est pas un « *secundum quid* », mais un « *simpliciter* » qui violente la nature dans ce qu'elle possède de plus précieux, en toute justice, selon l'ordre divin, à savoir sa fin dernière. « Finis autem ultimus ab his quae sunt ad finem, in infinitum differt » (I-II, q. 87, a. 5, ad 1m).

Rien n'empêche le bon ange, fixé dans sa béatitude naturelle, de recevoir en outre, s'il plaît à Dieu, le don gratuit de la vision béatifique. Point n'est besoin d'une révolution des lois naturelles. Tout se passerait le plus simplement du monde, sans la moindre difficulté.

¹⁸ Saint Thomas commente ici le verset *Et tanto magis quanto videritis appropinquantem diem*, et il poursuit : « Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debet crescere [gratia...] ». Il s'agit de l'homme *viator*, dont l'intelligence est discursive. Pour ce qui est de l'ange, il nous semble légitime d'en conclure dans les perspectives de la thèse que nous critiquons : créé en état de grâce, l'ange ne peut qu'adhérer pour autant, toujours infailliblement, de manière beaucoup plus forte à sa fin dernière.

On peut, croyons-nous, méditer encore dans le même sens : « Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur : applicatur enim ei, sicut ultimo fini et primo principio : huiusmodi autem oportet maxime immobilia esse... » (II-II, q. 81, a. 8 c.).

Prenons maintenant le cas — possible — de l'ange créé dans l'état de pure nature, puis élevé à l'ordre surnaturel après une certaine durée d'éviternité.

Si « l'ange n'a pas été créé dans la grâce », écrit le P. Hérís, « il n'y a aucun inconvénient à mettre un certain laps de temps entre la création et la chute de l'ange, à condition de placer cette dernière avant la chute de l'homme » (p. 472).

« Si l'ange ne fut pas créé dans la grâce, écrit le P. Courtès, le drame se situera au moment où le surnaturel est proposé. Cela n'implique pas de différence capitale dans l'acte peccamineux; il faudra mettre une priorité temporelle là où il n'y a que priorité de nature dans la première hypothèse. De plus, la béatitude naturelle aura alors été effectivement béatifiante. Si l'ange a été créé dans la grâce, cette béatitude ne termina jamais ultimement le mouvement de la volonté » (TA, p. 167, note 6).

Que penser de cette explication?

Elle ne nous satisfait pas.

Dans la mesure même où l'ange est demeuré en une paisible possession de son ultime béatitude naturelle pendant une certaine durée éternelle, avant d'être élevé à l'ordre surnaturel et mis alors dans l'effective possibilité de pécher, il apparaît plus clairement encore que la grâce vient « violenter » l'ordre naturel des êtres.

De deux choses l'une, en effet : ou l'ange *savait* qu'il pourrait perdre ce bonheur, par une faute éventuelle, à l'occasion d'une élévation à l'ordre surnaturel, ou l'ange *l'ignorait*.

S'il l'ignorait, l'ange était alors trompé de par Dieu lui-même, auteur de la nature, « malin génie » cartésien, puisque l'ange se reposait tranquillement en une fin qu'il *savait* dernière, alors qu'en réalité, *de fait*, elle ne l'était pas. Et ceci est infiniment grave du point de vue de la véracité divine. Dieu ne peut ni se tromper ni nous tromper.

S'il le savait, l'ange était déjà, *de fait*, hors la tranquillité et la sécurité de sa fin dernière naturelle, ce qui est contradictoire, vu qu'il possédait cette fin, de manière authentique, comme dernière, comme ultime au niveau de sa nature. Il n'avait donc pas de béatitude naturelle. De ce point de vue, s'il est une thèse qui mérite logiquement le reproche adressé par le P. Courtès à celle de Mgr. Journet et de M. Maritain, c'est bien, croyons-nous, celle que nous critiquons : « Si la béatitude en laquelle (l'ange) est créé ne suffit pas, dans l'ordre naturel l'ange n'a plus de fin, il est « une passion inutile, condamné à être libre ». Par une cohérence interne très forte [...] on trouvera au terme, avec la disparition

de la fin naturelle, l'existentialisme et la philosophie de l'absurde» (Voir TA, pp. 160-161, et ci-dessous la citation complète, p. 77).

Mais la grâce ne détruit pas la nature et aucune des deux hypothèses esquissées à l'instant ne doit être retenue. Dans l'hypothèse des anges créés dans l'ordre naturel, et ne recevant la grâce qu'après une certaine durée éternelle, on aurait ceci : au premier instant ils sont tous bons, au second instant ils choisissent et peuvent pécher. Ceux qui sont perdus le sont pour toujours. Ceux qui demeurent bons entrent tous — plus tard — dans la vision béatifique.

On ne sauverait pas non plus la *thèse* que nous critiquons en opérant une manière de recul stratégique et en disant : l'élévation de l'ange à l'ordre surnaturel est pleinement gratuite, mais si elle est donnée, elle ne souffre aucun retard, elle doit être donnée au premier instant, pour qu'il y ait immédiatement, c'est le point névralgique, destitution de la fin naturelle comme ultime par l'ordination à la fin surnaturelle (voir Courtès, PA, p. 160, note 4, cité ci-dessus, p. 57).

Nous disons : on ne sauverait pas ainsi la *thèse*, car le « temps » (entendez une certaine durée de succession éternelle) ne fait rien à l'affaire, du point de vue de la contradiction métaphysico-morale ici décelée.

De même que dans l'hypothèse d'une création dite *ab aeterno* le contingent qui a toujours existé n'a jamais cessé d'être contingent et de demeurer à ce titre en stricte dépendance de la Cause première dans son être et dans son opération, bien qu'il n'ait jamais commencé, de même (à l'autre extrême du point de vue de la durée), dans la mesure où, comme on l'affirme très clairement, la nature angélique exige absolument, comme telle, *de iure*, d'être en possession définitive de sa fin dernière dès le *premier* instant de sa création, dans cette mesure même elle est violentée de manière strictement contradictoire si de fait elle n'en a pas la possession en son *premier* instant, — et donc pour toujours, par définition. Elle ne peut jamais être, au *minimum*, sans la possession de sa fin dernière *naturelle*, ainsi que nous l'expliquerons immédiatement.

C'est une erreur de concevoir le passage de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel comme une substitution, et ceci vaut excellemment de la fin dernière. Il n'y a pas substitution d'une fin à l'autre, il n'y a pas destitution ni annihilation de la fin naturelle, il n'y a pas constitution ni production de la fin surnaturelle au lieu et place de la précédente. Nous ne dirons pas pour autant qu'il y a transsubstantiation, certes, mais il y a transformation, surélévation, renaissance de la nature *en fonction* de sa fin dernière. Tout ce qui est donné dans la fin dernière naturelle demeure en la fin dernière surnaturelle, mais d'une manière éminente, infiniment

transcendante. C'est toujours le même Dieu qui est fin dernière, *IDEM DEUS*, mais il est possédé d'une autre manière infiniment meilleure, *ALITER*. C'est un cas d'analogie propre, *idem, aliter et aliter*. Au lieu d'être seulement possédé *per essentiam, praesentiam et potentiam*, et d'être seulement connu *per speculum et in aenigmate, per speciem in essentia angeli refulgentem*, Dieu sera possédé par la grâce sanctifiante et finalement saisi dans l'intuition de la vision béatifique. Il n'y a pas révolution de la grâce contre la nature, mais simplement évolution, puis épanouissement — gratuits — de la nature selon la grâce. Et c'est tout autre chose.

Dieu demeure toujours la béatitude de la fin dernière, — Dieu possédé, Dieu connu, Dieu aimé, — c'est toujours le même Dieu. Dieu ne peut pas être substitué à Dieu. Mais Dieu peut être possédé, connu, aimé d'une manière naturelle, proportionnée aux exigences de la créature, ou d'une manière surnaturelle, infiniment au delà de ces exigences. Une élévation n'implique pas a priori substitution, et ici, de fait, elle ne l'implique pas.

Ne fût-elle qu'une possession *de jure*, la possession par l'ange de sa béatitude naturelle, dans l'amour, dès son premier instant, ferait que l'ange ne pourrait jamais pécher. S'il est une thèse qui en vient à recouvrir les positions spécifiques du P. de Lubac dans *Surnaturel*, c'est bien encore, croyons-nous, celle que nous critiquons. Pour pouvoir maintenir logiquement la peccabilité de l'ange dans l'ordre surnaturel, le P. Courtès doit, en effet, selon nous, *nier précisément la fin dernière naturelle* de ce pur esprit telle qu'il la conçoit, car si l'ange est pleinement fixé en son premier instant, il ne pourra jamais pécher.

Mais si l'ange possède *de facto* sa béatitude naturelle en son second instant, cela ne l'empêche nullement, Dieu le voulant, d'être élevé, dans la suite, à la vision béatifique.

La possession de la fin *dernière* naturelle de l'ange en son premier instant commande le débat, et l'option de base de la *thèse* dite des Commentateurs est, selon nous, irrecevable. Aussi bien, la cause est-elle entendue.

La nature n'étant pas intrinsèquement contradictoire, l'examen de son connaître et de son vouloir ne pourra que confirmer les réflexions précédentes.

II. *Le connaître et le vouloir*

a) DANS L'ORDRE NATUREL.

1. THÈSE : *la connaissance naturelle de l'ange engendre nécessairement en celui-ci une rectitude morale infaillible, dans la possession de sa béatitude naturelle.*

Le P. HÉRIS.

« Dans l'ordre ordre de la connaissance naturelle, l'ange appréhende les essences et les saisit avec tous leurs caractères spécifiques et leurs propriétés. Comme le remarque saint Thomas (*De Malo*, q. 16, a. 6), une chose qui possède en acte sa perfection et qui doit la posséder de par sa nature même, — *secundum suam naturam* — ne saurait être privée de cette perfection [...] C'est un peu comme le savant qui possède en acte premier l'habitus des mathématiques et qui de ce chef n'est pas sujet à l'erreur en son domaine propre » (p. 445).

« L'ange irait *contre la loi même de son être, il détruirait sa propre intelligence* [c'est nous qui soulignons] si, en face de cette connaissance naturelle qu'il a de Dieu, il se préférerait à Dieu. Car se préférer à Dieu, ce serait, pour lui, admettre que le bien limité est supérieur au bien absolu, que le participé vaut mieux que l'imparticipé. Un être exposé aux poussées de l'imagination, peut bien avoir de telles illusions. Une intelligence pure *se nierait elle-même* si elles les admettait un instant » (p. 452). (C'est nous qui soulignons).

« Il faut remarquer que, par elle-même, l'intelligence peut atteindre à une connaissance partielle de Dieu qui, dans son ordre, soit parfaite. Il peut en effet appartenir à un être, en vertu de ce qui le constitue, *ex natura sua*, de connaître parfaitement le Bien naturel : dans ce cas son vouloir ne pourra dévier de la règle qui représente le Bien naturel et qui est la loi intrinsèque de son action. Il en sera ainsi, nous le verrons bientôt, pour l'ange » (p. 456).

« Dès le premier instant de sa création, l'ange possède toute sa perfection naturelle ; il est en acte aussi bien au point de vue entitatif qu'au point de vue opératif : il ne peut donc y avoir de mal en lui dans l'ordre naturel. Nous savons en effet que, dès le début, l'ange possède en acte premier toutes ses connaissances. Bien plus, il possède en acte second et d'une façon permanente la connaissance claire de son essence et, dans son essence, il perçoit avec évidence le rapport intime qu'il soutient avec son Créateur : il connaît le Bien naturel (*De Malo*, q. 16, a. 3). A cette connaissance naturelle, s'adjoint, par voie de conséquence, un mouvement naturel de volonté et d'amour où l'ange se veut lui-même comme dépendant de Dieu, et aime Dieu par dessus toutes choses comme son principe et son tout. Voulant

Dieu comme fin dernière et d'une façon permanente, il ne peut rien vouloir en dehors de cette fin ou contre elle. La chose apparaîtra avec plus d'évidence si l'on se rappelle que les autres objets sont connus par l'ange intuitivement dans leur rapport avec leur fin ultime naturelle [...] En tout cela il n'y a pas de place pour le péché » (pp. 457-458).

LE P. COURTÈS.

« La liberté naturelle, créée, de l'ange reçoit sa lumière de Dieu ; elle s'exerce comme la liberté divine à l'égard des biens inférieurs et en fonction de la fin possédée » (PA, p. 155).

« Dès son premier acte, l'ange a donc de soi et de ce qu'il peut savoir de Dieu une connaissance substantiellement parfaite en son ordre. Subsistant immatériel, il est *actu intelligens* de Dieu. Il le connaît comme le principe, l'exemplaire et la fin de son être, à partir de son propre être d'ange. Son objet divin lui est essentiellement donné par cette connaissance immédiate qu'il a de soi-même. Ces *simplices Intelligentiae* sont donc substantiellement satisfaites dès cette première opération. En effet, selon la doctrine de Saint Thomas sur l'obtention de la fin dernière, la perfection foncière de l'esprit est de posséder Dieu par l'intelligence et dans l'amour. L'intelligence ayant chez ces formes séparées sa satisfaction, c'est-à-dire sa perfection, l'appétit se repose dans le terme atteint de sa nature spirituelle » (PA, pp. 147-148).

« [...] si l'on a présentes à l'esprit les affirmations constantes sur la connaissance « sine collatione et discursu », on ne voit pas comment l'ange pourrait séparer sa perfection propre de l'ordination à Dieu, car l'achèvement (*perfectio*) de la créature réside en cette ordination. L'homme peut le perdre de vue, mais l'ange ne le peut pas dans l'ordre naturel, car il ne connaît pas par abstraction » (PA, p. 157).

« [...] la condition de son intelligence est telle que, dans l'ordre naturel, sa puissance est immédiatement actuée » (PA, p. 161).

« Il est immuable parce que ses facultés d'intelligence et d'appétition sont fixées en leur objet. Cette perfection, il la possède donc par le *dominium* de l'objet sur la faculté qui l'atteint ». Chez l'ange « la subordination à un vouloir supérieur (le vouloir divin) atteint infailliblement son terme dans l'ordre de la nature pure [...] » (PA, p. 162).

Dans l'ordre naturel « l'ange connaît son Auteur dans le miroir que lui-même est de Dieu, dans l'intuition qu'il a de son être, et sans *discursus*. Cette connaissance, naturelle à son être, suscite une dilection naturelle pour Dieu. L'ange ne peut se détourner de Dieu, règle de son agir, pas plus qu'il ne peut se détourner de lui-même. L'affirmer, c'est concevoir l'intellect subsistant comme une « raison » subsistante : c'est penser la connaissance angélique sur le modèle de la connaissance rationnelle, abstraite et discursive, comme si l'ange remontait par raisonnement de son être à Dieu. Cela impliquerait au moins deux moments dans la connaissance angélique : connaissance de soi, connaissance de Dieu. L'ange n'aurait donc pas son ultime perfection et sa béatitude aussitôt, *statim* [...] Au contraire cette connaissance de Dieu est la plus haute que puisse atteindre l'ange par ses forces naturelles.

L'ayant immédiatement parce qu'il est créé « *intelligibilis subsistens* », son esprit atteint son objet le plus haut, possède son ultime perfection et par conséquent est satisfait ; et la béatitude est immédiate, « *statim ei adest* » (I, q. 62, a. 1) (TA, pp. 159-160).

« [...] tant que cette règle [la règle de la moralité] est connue en acte, il ne peut y avoir péché. Dans l'ordre naturel, nous l'avons vu, l'ange ne peut se séparer de cette règle, car il la connaît par la connaissance de son être, et il est un *intelligibilis subsistens* » (TA, p. 163, note 3).

2. ANTITHÈSE : *La connaissance naturelle de l'ange n'engendre pas en celui-ci, de soi, une rectitude morale infaillible. Il doit se fixer librement en son second instant et peut alors pécher.*

Argument négatif.

Qui nimis probat, nihil probat.

Une fois posée la *thèse*, si la grâce ne détruit pas la nature, il est bien évident qu'au titre même de sa connaissance connaturelle, l'ange ne pourra jamais pécher.

L'ange ne perd *jamais* la « connaissance naturelle qu'il a de Dieu », ni dans la vision béatifique, ni dans l'état de damnation. Si donc cette connaissance l'empêchait de se préférer à Dieu, sous peine de détruire son intelligence, il ne pourrait jamais se préférer à Dieu. A la limite de la logique, dans cette perspective, l'ange révolté ne se damnerait pas : il devrait être annihilé. Il se précipiterait comme *de lui-même* dans le néant, et c'est bien ce qui est impossible.

« Le P. Courtès, écrit M. Maritain, devrait bien nous expliquer aussi comment au premier instant de sa création l'Ange a pu être décomprimé en même temps que « créé en acte dans son ultime perfection naturelle », et surtout comment à ce même instant la grâce (*quae perficit, non destruit naturam*) a pu lui faire perdre une béatitude naturelle exigée par les nécessités de son essence, — inamissible donc comme toutes les perfections de même sorte » (ER, p. 238, note 1).

« La connaissance naturelle de Dieu dont l'Ange jouit dès le premier instant de sa création est [...] un don de nature qu'il possède d'une manière aussi nécessaire et aussi inamissible que sa propre essence. Si donc elle constituait à elle seule la béatitude naturelle de l'Ange, celle-ci serait pareillement inamissible. Alors comment pourrait-elle être perdue [...] ? Ce serait supposer qu'un triangle euclidien peut perdre la propriété d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits. Ou faut-il dire que

dans les tourments de l'enfer le démon jouit en même temps de l'inamissible béatitude naturelle à lui due de par son essence angélique, ce qui est également absurde? » (ER, p. 237, note 1).

Argument positif.

1) *Dans l'ordre naturel, l'ange a de Dieu une connaissance analogique, abstraitive.*

Dès son premier instant, l'ange a, dans l'ordre naturel, une connaissance de Dieu « substantiellement parfaite en son ordre », car il n'est pas un esprit charnel et n'a pas une intelligence discursive, mais cette connaissance est intermédiaire entre la connaissance rationnelle du type humain et la saisie intuitive de Dieu dans la vision béatifique; infiniment moins que celle-ci, beaucoup plus que celle-là, elle demeure à l'égard de Dieu, une connaissance analogique et donc abstraitive. Aucune idée créée n'est capable d'atteindre Dieu en soi, intuitivement, existentiellement, fût-ce la plus belle idée du plus beau des anges. « Dicere Deum per similitudinem videri est dicere divinam essentiam non videri [...] » (I, q. 12, a. 2 c.). En ce sens, du point de vue de sa connaissance connaturale de Dieu, l'ange demeure, au-dessus de nous, mais avec nous, à l'infini de Dieu. C'est une créature.

« Obscuritas autem triplex potest accidere alicui intellectui. Prima ex hoc quod ex nihilo est, quia in hoc deficit a claritate intellectus creati; et secundum hoc omnis intellectus creatus aenigmaticus est [...] » (*In II Sent.*, dist. XXIII, q. 2 a. 1 ad 3um, éd. Lethielleux 1929, t. II, p. 574).

« [...] intellectus angelicus dicitur esse speculum purum et incontaminatum et sine defectu, quia non patitur defectum intelligibilis luminis, considerata natura sui generis, sicut patitur intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatis accipere, et cum continuo et tempore, et discurrendo de uno in aliud [...] et ideo potentia intellectiva eius [angeli] potest intelligere omnem formam intelligibilem creatam quae est sui generis. Sed intellectus angelicus comparatus ad divinam essentiam, quae est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus; et ideo deficit a visione divinae essentiae, quamvis ipsa sit in se maxime intelligibilis » (*De Veritate*, q. 8, a. 3 ad 3m). On aura remarqué les expressions *considerata natura sui generis* et *extra genus suum, defectivus et tenebrosus*.

« Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem

cuiuslibet intellecti creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso » (*I*, q. 12, a. 4 c.). « [...] iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso angelo refulgentem ; sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est [...] » (*I*, q. 12, a. 4 ad 1m).

Est-il connaturel à l'ange de connaître l'«*esse concretum in aliqua natura* » ? Le sien, oui, — celui de Dieu, non. Mais l'ange percevant la distinction réelle de l'essence et de l'existence («*dum cognoscit quod aliud est ipse et aliud est suum esse*») peut «*per suam naturam*» avoir une connaissance analogique de Dieu «*in abstractione per modum resolutionis cuiusdam*». Non pas, certes, au titre de la matière et de la forme sur le registre sensible, mais au titre de l'essence et de l'existence (réellement distinctes dans la créature) la connaissance de Dieu par l'ange demeure donc une connaissance abstractive, une connaissance «*à distance*» (Voir *ibidem*, ad 3m).

«*Nulla enim similitudo ducit in cognitionem essentiae alicuius rei, si differat a re illa secundum speciem, et multo minus si differat secundum genus. Non enim per speciem equi vel albedinis potest cognosci essentia hominis et multo minus essentia angeli. Multo ergo minus per aliquam speciem creatam, quaecumque sit illa, potest videri divina essentia, cum ab essentia divina plus distet quaecumque species creata in anima, quam species equi vel albedinis ab essentia angeli. Unde ponere quod Deus videatur solum per similitudinem seu per quamdam refulgentiam claritatis suae, est ponere divinam essentiam non videri [...]* Unde Augustinus [...] dicit hic in *Glossa* quod visio Dei quae est per similitudinem, pertinet ad visionem speculi et aenigmatis » (*In I Cor.*, XIII, lect. 4).

«[...] L'essence angélique ne saurait constituer qu'une *species* imparfaite et inadéquate de Dieu; et c'est pourquoi, n'étant qu'une similitude créée, donc infiniment distante de son exemplaire, elle se rapproche davantage de la connaissance spéculaire » (Héris, p. 442).

2) *La règle de moralité est « sur-naturelle », même pour l'ange dans l'ordre naturel.*

Tous en sont d'accord, nous l'avons vu (p. 48, n. 1) : la règle de la moralité n'est autre que la Sagesse de la Volonté divine, identique à Dieu Lui-même.

« Nullus autem homo est, nec etiam angelus, cuius voluntatem non oporteat regulari et dirigi lege divina » (*In II Cor.*, III, lect. 3).

Or, comme le disent très bien les Carmes de Salamanque :

[...] Deus clare visus, sive ut est Trinus et Unus, sive ut est Unus et prima causa, est obiectum supernaturale et superexcedens, ac improporcionatum respectu creaturae intellectualis [...]» (*Cursus theologicus*, Tract. II, disp. I, dub. IV, 61, ed. Palmé, t. 3, p. 111).

Nous trouvons fréquemment la même idée en Saint Thomas, par exemple I, q. 12. « [...] Donum gratiae [est] quaedam participatio *divinae naturae quae excedit omnem aliam naturam* » (*I-II*, q. 112, a. 1). Dieu peut bien communiquer sa bonté, il peut bien, par grâce, se montrer intuitivement à ses élus, mais il n'y a qu'un Dieu, un seul Transcendant et il ne peut pas faire qu'il y ait deux dieux. Saint Thomas nous dit, en expliquant l'objet de la vertu de religion, que Dieu ne peut pas communiquer l'excellence de sa bonté : « Bonitas autem Dei communicatur creaturae, non autem excellentia bonitatis eius » (*II-II*, q. 81, a. 4 ad 3m).

« *Divina voluntas est prima regula quâ regulantur omnes rationales voluntates* » (*II-II*, q. 104, a. 1 ad 2m). « [...] Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle » (*I*, q. 19, a. 1 c.). « [...] Deus est suum esse et non solum sua essentia » (*I*, q. 3, a. 4 c.). « Deus [...] non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat » [*I*, s. 3, a. 5 ad 2m).

En conséquence, et nous y avons insisté dans les *Études Carmélitaines* : « *La règle de moralité, règle divine, est surnaturelle par rapport à tout esprit créé.* — Ce point doit être mis en relief. La règle de moralité n'étant autre que le Souverain Bien, c'est-à-dire Dieu lui-même, est, de soi, supérieure à toute créature. C'est la notion même de *surnaturel* qui entre en jeu. Mais il faudra bien l'entendre.

« Règle suprême de moralité et contingence occasionnant mérite ou démerite ne peuvent se définir que par référence à la nature divine qui est sur-naturelle.

« La cause première transcende le degré de perfection de l'ange et du démon. C'est le surnaturel de la Cause Première, comme telle, qui est en jeu.

« Dieu est en Trois Personnes dans la simplicité d'une nature infinie.

« Sans la révélation nous ne connaîtrions pas le mystère de la Trinité, mais la raison nous donne de connaître la nature divine, son infinie transcendance et son caractère de règle suprême de moralité.

« Appelons surnaturel « théologal » tout ce qui est révélé, révélable, concernant le mystère trinitaire et sa participation de grâce.

« Appelons surnaturel « de l'Acte pur » tout ce qui ressortit à la connaissance naturelle, spéculative et morale de la sur-nature divine, infiniment au-dessus de toute nature créée et créable.

« En Dieu, bien sûr, quant à soi, Personnes et Nature s'identifient — encore que les Personnes soient réellement distinctes entre elle. Mais si, philosophiquement, nous ne pouvons pas connaître la distinction des Personnes, nous ne pouvons pas ignorer la *transcendance* de la Nature, et voilà justement la surnature qui est nécessairement en cause, en matière de moralité, pour l'ange comme pour l'homme — appelés ou non à la vie de la grâce et à la vision béatifique.

« Du point de vue de la fin dernière, du point de vue de la règle ultime de moralité, il y a et il n'y a pas d'ordre naturel : il y en a un en ce sens que notre *nature* spirituelle *est ipso facto* engagée dans le problème moral en fonction de la *nature* divine; il n'y en a pas en ce sens que la nature divine qui règle l'ordre moral, le règle précisément au titre de sa transcendance absolue, au titre de sa suréminence, bref au titre de sa *sur-nature*.

« Il n'est pas donné d'ordre moral sans le surnaturel « de l'Acte pur » ; il peut, de droit, en être donné un sans le surnaturel « théologal ».

« Telle est, selon nous, la clef de l'interprétation de Saint Thomas.

« L'ordre « *naturel* » est constitué précisément par la participation de la nature divine, au titre de nature. Cela donne les hiérarchies angéliques, humaine, animales, etc...

« L'ordre « *surnaturel* » est constitué par la participation de la nature divine pour autant qu'elle subsiste en Trois Personnes distinctes. La théologie de la grâce et des vertus théologiques est inexistante sans référence à la Personne du Verbe et par Elle et en Elle aux deux autres Personnes de la Trinité.

« Il n'est jamais, il ne peut jamais être question d'une règle de moralité objective ultime qui ne soit pas l'unique fin dernière sur-naturelle, le Souverain Bien, la Bonté divine, — qui soit moins que Dieu. Le surnaturel auquel la nature spirituelle contingente se doit d'être amoureusement ordonnée au titre même de sa nature, si elle veut ne pas pécher, est le surnaturel de l'Ordre divin, de la Sagesse divine, qui est Justice d'Amour, — ce n'est pas formellement le surnaturel du mystère de la Trinité comme tel, ni celui de la vision béatifique de l'essence du Verbe divin » (ET. CARM. pp. 76-79, *passim*).

M. Maritain a bien voulu marquer très positivement son accord avec

nous sur « ce point essentiel à la présente discussion » (ER, p. 217, note 2). « Ce serait une étonnante confusion, écrit-il, de penser, sous prétexte que l'ordre dans lequel on se place par hypothèse est l'ordre purement naturel, que Dieu dans cet ordre est un des biens propres de la nature angélique, et qu'il lui est proportionné. Dieu est le Surnaturel subsistant. Que nous soyons dans l'ordre de la nature ou dans celui de la grâce, c'est un Bien infiniment transcendant, infiniment au-delà de l'univers con-naturel à n'importe quelle créature, que toute créature intelligente, ange ou homme, doit aimer par-dessus tout d'un amour de libre option pour y suspendre sa vie morale » (ER, p. 217).

« [...] en ce qui concerne la transcendence divine à l'égard de l'Ange et de ses biens de nature », ce qui est vrai « de Dieu auteur de l'ordre surnaturel est également vrai de Dieu auteur de l'ordre naturel [...] Auteur de la nature ou auteur de la grâce, Dieu est pareillement *supra naturam* » (ER, p. 219, note, alinéa 2).

Quand le P. de Lubac parle d'une « option » qui « fait nécessairement entrer (l'esprit créé) dans le surnaturel, ou s'en exclure, puisqu'elle se fait toujours non par rapport à quelque objet « proportionné à sa nature », mais par rapport à Dieu « tel qu'il est en lui-même » (p. 257), nous sommes en désaccord avec lui, car il interprète cette affirmation eu égard à « la destinée surnaturelle », pour autant qu'on la contredistingue de la destinée naturelle (*ibidem*, où il rejette la « théorie de finalité double, théorie très postérieure »), mais nous pouvons très bien prendre à notre compte la formule précitée dès lors qu'on veut bien l'entendre de la règle de moralité qui, au sens où nous l'avons expliqué, est toujours sur-naturelle en l'une et l'autre destinée.

La règle de moralité transcende, elle, ces deux destinées possibles, elle est ambivalente, et cela se comprend du fait même de sa sur-nature. Dieu demeure le même et unique Seigneur, soit qu'il crée les natures, soit qu'il les élève à l'ordre surnaturel de la participation à sa vie intime.^{18a}

3) Conclusion.

C'est à la vision béatifique que, au titre de la connaissance, est réservé *ipso facto*, le privilège de l'impeccabilité. L'ange a bien par ses propres

^{18a} Cette transcendance ambivalente de la règle de moralité ne doit pas faire oublier son *immanence*, toujours aux deux mêmes points de vue de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, mais cette immanence n'est pas *univoque* de part et d'autre : elle est *analogue* d'une analogie de proportionalité propre. (Nous n'entendons pas réduire la morale surnaturelle à la morale naturelle).

forces la vision intuitive de lui-même, mais non pas celle de Dieu. L'ange n'est pas à lui-même sa propre règle objective de moralité. Sa règle de moralité, il la connaît, lui aussi, à distance, « *per speculum et in aenigmate* ». Son *intellectus est aenigmaticus, defectivus, tenebrosus* par rapport au Vouloir divin, au Souverain Bien, tel qu'il est en soi. Et c'est pourquoi l'ange peut pécher, élevé ou non à l'ordre surnaturel de la grâce.

Il faut appliquer ici à l'ange le principe fondamental énoncé ainsi par Saint Thomas : « *Cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente : appetitus autem est secundum quod affectus inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus quod est bonum est in re appetibili : sed terminus cognitionis quod est verum est in ipso intellectu* » (I, q. 16, a. 1). La conclusion suivante qui vaut de l'âme humaine vaut aussi de l'ange, car elle transcende l'ordre sensible et tient à l'esprit créé comme tel : « *Quando igitur res in qua est bonum est nobilior ipsa anima in qua est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu [...] Unde melior est amor Dei quam cognitio* » (I, q. 82, a. 3 c.). Telle est la raison profonde de la liberté de l'ange dans le choix moral de sa fin dernière. L'ange se réfère à un bien moral qui transcende infiniment la connaissance qu'il en a et peut en avoir.

L'ange se trouve ainsi très normalement situé entre l'homme et Dieu.

N'étant pas Dieu, il peut pécher. Il faut que « la volonté de l'Ange soit droite à l'égard de sa fin ultime et qu'il aime Dieu plus que lui-même et par-dessus tout d'un amour qui dès là qu'entrent en jeu la vie morale proprement dite et l'exercice positif du libre-arbitre ne peut être qu'un amour de libre option » (Maritain, ER, p. 217).

N'étant pas un animal raisonnable, un esprit charnel, l'ange, pur esprit, opère le choix de sa fin dernière une fois pour toutes, *semel pro semper*, dès que possible, c'est-à-dire au second instant de son existence, l'instant réflexe, l'instant de la décision morale. Au premier instant l'ange prend conscience du problème à résoudre, — en toute clarté, de manière immédiate parce que son intelligence n'est pas discursive (c'est le premier instant du *fieri* de sa béatitude); au second instant le problème est résolu, dans l'amour ou dans la haine, sans aucune circonstance atténuante pour l'ange révolté.

« [...] au premier instant qui est par excellence l'instant de la nature et où l'Ange est tourné vers la connaissance naturelle de soi-même, il exerce le privilège d'inflexible rectitude limitée à son univers connaturel (car alors il aime Dieu plus que lui-même; mais c'est d'un amour de nature qu'il l'aime ainsi). C'est seulement au second instant, — par rap-

port à Dieu préféré ou non en vertu d'un acte de libre option, — que l'Ange peut pécher » (ER, p. 219, note). Mais alors il peut pécher.

L'ange ne possède pas, de soi, une rectitude morale infaillible dans l'ordre naturel. Sa capacité de pécher se mesure *ad extra*, vis-à-vis de Dieu, et non pas *ad intra*, dans l'orbite même de son univers personnel. A cause de la distinction de l'essence et de l'existence, des facultés et des opérations, de l'intelligence et de la volonté, à l'infini de Dieu, il y a capacité de pécher, mais à cause de la pureté de la nature qui ne connaît ni matière ni forme, ni facultés sensibles, il ne peut y avoir que péché de l'esprit.

Le péché de l'ange est une révolte contre Dieu. « Le privilège d'inflexible rectitude pour lequel sa nature est construite s'arrête aux frontières de son cosmos naturel de biens créés et de fins infravalentes » (Maritain, ER, p. 218).

« [...] A condition que l'Ange n'ait pas d'abord, en refusant Dieu pour sa fin ultime, brisé le pur diamant de sa nature et la rectitude où il a été créé, — il est bien vrai qu'à l'égard de tous les biens qui sont au niveau de sa nature et constituent son univers connaturel, l'état qui est propre à l'Ange est un état de souveraine liberté inflexiblement droite » (Maritain, ER, p. 215).

C'est l'ange *tout entier* qui se soumet ou non, dans l'amour à la Sagesse divine, qui dirige *tout* son être pour ou contre Dieu, dans l'amour ou dans la haine.

« Quelles sont les contingences susceptibles d'occasionner, naturellement parlant, l'amour ou la haine de l'ange à l'égard de Dieu, créateur, fin dernière morale? Point n'est besoin pour résoudre ce problème d'un *deus ex machina*. Il ne s'agit, de soi, ni d'une difficulté quelconque jouant sur le plan de la nature angélique, au sein d'elle-même, — ni d'une révélation particulière circonstanciée, — ni, bien entendu, d'un appel à la vision béatifique (il s'agit de l'ordre *naturel*), — mais c'est plus simple et plus profond tout ensemble : il s'agit de la dépendance globale et foncière de *toute* la nature angélique à l'égard de Dieu [...] Pascal dirait que l'ordre angélique doit reconnaître avec amour l'Ordre divin » (ET. CARM. pp. 73-74 et p. 74).

* * *

L'ange s'est donc trompé, car il n'y a pas de faute sans erreur, mais il est intéressant de préciser comment.

« L'erreur possible rend le péché possible ; la mauvaise volonté effective

rend, seule, le péché effectif. Nul ne commet le péché sans errer lourdement, mais nul ne serait condamné pour une erreur non coupable » (ET. CARM., p. 73).

« La révolte du pur esprit ne mérite aucune commisération. Il reste éternellement « le Mauvais ». C'est « le mystère d'iniquité » (*II Thess 2, 7*). Le P. de Lubac l'écrit très justement en commentant *Contra Gentiles*, III, 110 : « Ni erreur donc, à proprement parler — la lettre d'Aristote est mieux respectée que par les distinctions d'Albert — ni ce comble de malice et d'absurdité lucide que constituerait une révolte voulue pour elle-même *en pleine lumière* [c'est nous qui soulignons],¹⁹ ce qui serait du pur volontarisme. Mais simplement en termes négatifs : non-considération, non-ordination ; préterition » (*Surnaturel*, p. 238). Saint Thomas écrivait en effet dans le texte ainsi commenté : « Nous ne sommes pas acculés à dire que l'ange a commis une erreur en jugeant bon ce qui n'était pas bon, mais en ne considérant pas le bien supérieur auquel son propre bien devait être rapporté ». Refus d'orgueil, et non, bien sûr, distraction de savant. Si l'ange s'est moralement trompé, c'est en raison de son mauvais vouloir » (ET. CARM., p. 75, note 2).²⁰

M. Maritain a traité de manière magistrale le sujet de l'erreur dans son rapport au péché. « La faute de la volonté ne présuppose de soi ni erreur ni ignorance comme condition préalable à l'acte même du libre-arbitre [...] Le péché de l'Ange ne préexige même pas l'ignorance : à plus forte raison ne préexige-t-il pas l'erreur ! Il préexige seulement l'absence de considération de la règle [...] Le péché de l'Ange ne présuppose dans le fonctionnement de l'intelligence comme telle ni ignorance, ni erreur, il nous montre par là la puissance effrayante et pour ainsi dire infinie propre au libre-arbitre. Celui-ci peut choisir le mal en pleine lumière, par un pur acte de volonté, et sans que l'intelligence soit victime d'aucune erreur préalable. Le péché de l'ange en effet a pour matière ou objet quelque chose (par exemple aimer sa propre perfection naturelle) qui de soi est moralement bon et digne de la nature angélique, et il consiste

¹⁹ En soulignant alors ces trois mots nous pensions à la vision béatifique.

²⁰ Dans ce texte de la *Somme contre les Gentils* il est formellement question de la règle de la moralité (« non considerando bonum superius ad quod proprium bonum referendum erat »). — Dans le même chapitre 110 on lit encore au sujet de l'ange pécheur : « Se superioris ordini non subdidit [...] In peccato illo non est praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem justitiae, quae est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam [...] Naturae perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo praedicto : ex hoc scilicet quod seipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes ».

à faire ce quelque chose de bon en soi sans la mesure requise; il consiste à vouloir et aimer une chose bonne de soi d'une façon déréglée [...]» — Il n'y a « aucune erreur préalable au jugement pratique qui ne fait qu'un avec l'élection, et qui dit : “ il t'est bon d'aimer sans mesure telle chose bonne ” et qui le dit parce que la volonté aime déjà sans mesure la chose en question. » L'erreur est « inviscérée dans la décision libre », elle, « coïncide avec le péché », elle « a pour seule précondition nécessaire l'inconsidération volontaire de la règle », elle « est le *jugement pratico-pratique* », non pas « *en tant que référé à sa mesure immédiate* (qui est la disposition actuelle de l'appétit) », mais « *en tant qu'il s'oppose au jugement spéculativo-pratique universel* : « telle conduite [...] est purement et simplement mauvaise [...] » — « Il n'y a chez lui [l'ange] aucune erreur *dans le fonctionnement naturel de l'intelligence* » (ER, p. 197, p. 198, p. 199, p. 200, texte et note 1).

L'ange « se trompe de route en choisissant en pleine connaissance de cause la route qu'il sait mauvaise ; bref rien ne l'a trompé, le fonctionnement naturel de son intelligence ne s'est détraqué en rien; il fait ce qu'il a voulu, va où il a voulu, a ce qu'il a voulu. Il n'ignore rien, et ne commet aucune erreur de jugement antérieure à l'instant du choix ou de l'élection, et préalable au jugement pratique qui coïncide avec son élection, son péché et sa chute, et que sa volonté a fixé où elle-même pesait pour se déterminer par son intermédiaire [...] Dans l'instant qu'il tombe vous ne pouvez déceler comme précondition de sa faute nulle faille ou déviation de son intelligence; vous ne pouvez rien lui apprendre. Il veut être mauvais, c'est tout. Il se trouve bien d'être moralement mauvais. [...] Qui ne voit pas cela peut être partisan du libre arbitre, il ne sait pas ce qu'est celui-ci, avec le primat qu'il enveloppe de l'exercice sur la spécification, et de la causalité du vouloir sur celle de l'intellect dans leur mutuel embrassement lui-même » (*Ibidem*, pp. 200-201).

Dans cette première « considération » qui est à méditer intégralement (pp. 198-201), M. Maritain, pensons-nous, s'est surpassé.²¹

3. *Béatitude naturelle.*

Le P. Courtès écrit : « Remarquons d'ailleurs que M. Maritain et Mgr. Journet sont très réservés sur la manière dont l'ange atteindrait

²¹ Sur l'amour de la créature pour Dieu, naturel ou élicite, outre l'étude déjà citée du P. GAGNEBET, voir entre autres *Êt. CARM.*, pp. 79-81, - PA,

sa fin naturelle dans leur hypothèse [...] Nos maîtres considèrent que cette ultime perfection peut être perdue, que la béatitude éternelle ainsi obtenue [le P. Courtès vient de dire qu'il s'agit du premier instant, *statim ei adest*, I, q. 62, a. 1] n'assure pas la « quies », le repos de la volonté. D'où vient cette *in-quiétude* de l'ange? L'ultime perfection qu'il peut atteindre par ses forces naturelles ne fixe pas sa volonté, dit-on. Qu'est-ce à dire sinon que dans l'ordre naturel il n'y a pas de fin ultime qui meuve la volonté et soit capable de la fixer, car, il est de la raison de fin ultime de fixer la volonté, de même qu'elle est la source de tout mouvement volontaire? Il n'y a donc qu'une seule fin pour l'esprit : la fin surnaturelle. Sinon, qu'on veuille nous dire en quoi consiste cette fin, comment se fait son adaption? Puisque pour saint Thomas, la fin ultime est atteinte par l'intelligence, en laquelle réside la béatitude qui rejaillit sur la volonté en la fixant, où sera l'objet plus haut? Il n'y en a pas dans l'ordre naturel. Si la béatitude en laquelle il est créé ne suffit pas, dans l'ordre naturel l'ange n'a plus de fin, il est « une passion inutile, condamné à être libre ». Par une cohérence interne très forte, si, avec les principes thomistes, on affirme la peccabilité absolue de l'esprit pur, on trouvera au terme, avec la disparition de la fin naturelle, l'existentialisme et la philosophie de l'absurde » (TA, p. 159, pp. 160-61).

« Il ne suffit pas d'assurer que l'ange a une fin naturelle, il faudrait montrer ce qu'elle est et ce que serait cette béatitude distincte de celle en laquelle l'ange est créé, dont on ne trouve pas trace en saint Thomas » (TA, p. 165, in 5^o).

* * *

Voici notre réponse.

Si la béatitude naturelle était consommée pour l'ange dès le premier instant de sa création, il est sûr qu'elle le fixerait de manière définitive *et cela même* dans l'hypothèse d'une élévation à l'ordre surnaturel ; c'est pourquoi nous nions qu'il en soit ainsi. Nous le nions précisément parce qu'« il est de la raison de fin ultime de fixer la volonté » et de la fixer de manière absolument définitive.

pp. 152-154, - TA, p.160 note 2, et l'analyse particulièrement fouillée de M. MARI-TAIN sur l'amour « ontologique », l'amour « ontologique intra-élicite », « l'amour-de-nature élicite » et l'amour élicite de « libre option » (ER, pp. 203-211).

La béatitude naturelle de l'ange consiste en ceci qu'il se fixe librement dans l'amour de Dieu au second instant, — dans l'amour de ce Dieu qu'il ne peut pas ne pas connaître *per similitudinem eius in ipso angelo refulgentem*.

M. Maritain s'en explique longuement et nous sommes bien d'accord avec lui, à une expression près cependant, comme nous allons le préciser (Voir ER, pp. 201-203 et 236-238).

Distinguons le choix moral (*fieri*) et la possession même (*factum esse*) de la fin dernière béatifiante.²²

La possession de la béatitude (factum esse).

La béatitude naturelle est possédée par l'amour qui a le pas sur la connaissance.

La béatitude surnaturelle est possédée par la connaissance qui a le pas sur l'amour.

Raison de cette distinction : Il faut appliquer ici encore la doctrine déjà rappelée : « Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente ; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est [...] Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu [...] Unde melior est amor Dei quam cognitio : e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor : simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas » (*I*, q. 82, a. 3 c.).

Dans l'ordre naturel, donc, qu'il s'agisse de l'âme ou de l'ange, l'amour l'emporte sur la connaissance jusque dans la saisie de la fin dernière.

« Tant que Dieu n'est pas vu, il y a plus de perfection pour la créature à l'aimer qu'à le connaître ; et donc c'est dans l'activité conjointe de contemplation naturelle de Dieu *et* d'amour naturel de Dieu tout ensemble que consiste la béatitude naturelle de l'Ange, dans laquelle la contemplation de Dieu fait ses délices *parce qu'il aime Dieu par dessus-tout* [...] » (ER, p. 237).

Mais, dans l'ordre surnaturel, au sein de la vision béatifique, l'intelli-

²² M. MARITAIN écrit : « C'est d'une manière structurellement différente que l'entrée en possession de la fin dernière a lieu dans les deux cas » de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel (ER, p. 202). Nous préférons dire que la possession de la béatitude est réalisée d'une manière structurellement différente dans les deux cas, mais que le mécanisme psychologique du choix de la fin dernière n'est pas structurellement différent pour l'ange *viator*, dans l'un et dans l'autre cas.

gence jouit en fait de son primat à l'égard de la volonté, relativement au Dieu qui transcende toute nature créée et créable. Et c'est bien en cela d'ailleurs que cette béatitude est parfaite et *supernaturelle* : loin de détruire la nature, elle la porte ainsi à son suprême degré d'épanouissement dans l'ordre de la connaissance et de l'amour, au-delà de toute exigence.

« Ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistit, quae est operatio intellectus... [visio essentiae Dei] » (I, q. 12, a. 1).

« Finis [autem] nostri desiderii Deus est; unde actus quo ei proximo coniugimur, est *originaliter* et *substantialiter* nostra beatitudo.

« Primo autem Deo coniugimur per actum *intellectus*; et ideo ipsa Dei visio, quae est actus intellectus, est *substantialiter* et *originaliter* nostra beatitudo.

« Sed quia haec operatio perfectissima est, et convenientissimum obiectum; ideo consequitur maxima delectatio, quae quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo juventutem [...] Unde ipsa delectatio quae voluntatis est, est *formaliter* complens beatitudinem. Et ita beatitudinis ultimae *origo* est in visione, *complementum* autem in fruitione » (*Quodlibet*. VIII, q. 9, a. 1 c).

Le choix de la fin dernière.

Nous laissons ici de côté l'hypothèse d'un ange créé en acte de vision béatifique (ce serait l'*analogue* du nouveau-né mourant après son baptême); nous ne discutons pas de savoir si l'ange peut ou non être créé en état de *terme*, dès son *premier* instant, dans l'ordre naturel (nous répondrions par la négative); nous laissons aussi de côté l'hypothèse d'un ange confirmé dans le bien dès son premier instant. Ceci dit, nous pensons que créé ou non en état de grâce, l'ange *viator* mérite toujours d'entrer en possession de sa félicité ou béatitude dernière d'une manière structurelle itentique, c'est à dire au titre de l'amour.

Il est suggestif de souligner ici le rapport de la grâce et de la nature dans le monde angélique selon Saint Thomas. Purs esprits, les anges sont plus parfaits que les hommes, aussi bien « angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est hominibus » (I, q. 108, a. 4, c). « Quando [autem] non est aliquid quod retardet aut impediatur, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi » (I, q. 62, a. 6 c). Le choix cependant demeurait libre : « Ipsa (vero) creatura intellectualis, dum peccat,

a fine debito deficit. Nec hoc est inconueniens in quacumque creatura sublimi. Sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem [...] Quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi » (I, q. 63, a. 7 c et ad 3m).

Seul entre dans son bonheur éternel l'ange qui choisit Dieu librement dans l'amour.

« Il est clair que l'ange, étant une créature spirituelle et ayant du premier coup la perfection de sa nature, n'a pas, comme nous, à acquérir le bonheur, il est créé dans un état de pure félicité naturelle, et jouit dès l'abord de la contemplation naturelle de Dieu [...] [C'est] une pure félicité naturelle ou béatitude naturelle *commencée*, non *confirmée*, parce qu'elle n'est pas encore possédée d'une manière immuable [...] Seul, au second instant, « un acte intrinsèquement libre, un acte-de-libre-option d'amour de Dieu par dessus-tout » « fixe en Dieu immuablement ou indéfectiblement la volonté de l'ange » (ER, pp. 236-237).

Il dépend de l'ange « de rendre immuable et inamissible » la « félicité naturelle » du premier instant, par l'opération du second instant (ER, p. 237, note 3).

* * *

La *possibilité* d'une félicité naturelle ultime est essentielle à la psychologie du péché de l'ange. Du point de vue de cette béatitude, il faut ici tenir le juste milieu entre son *infaillible possession* dès le premier instant et son *impossibilité*.

« La créature qui n'exigerait *rien* en fait de bonheur n'aurait aucun dynamisme et serait impeccable par défaut. Celle qui n'exigerait que la vision béatifique sera impeccable par excès. Ni l'une ni l'autre ne pourrait se révolter. Il faut comme un moyen terme entre ces deux extrêmes.

« Le péché est possible si et dans la mesure où le bonheur est possible au niveau même de la nature, dans un ordre moral humblement et amoureusement accepté. La révolte de l'ange n'aurait aucun sens, elle serait métaphysiquement absurde si l'ange était métaphysiquement incapable, au niveau de sa nature, d'une félicité dernière. Le levier de son orgueil manquerait de point d'appui.

« Comme l'ange se fixe à jamais, en un seul acte d'élection, il ne peut pas ne pas avoir l'évidence d'une félicité ultime naturelle possible en

soi pour lui, en accord du moins avec l'unique fin dernière de la moralité.

« Je dis bien : ultime, naturelle et possible.

« *Ultime* : il s'agit d'une décision irrévocable.

« *Naturelle* : il s'agit par hypothèse d'un bien qui n'est pas Dieu Lui-même, et qui correspond aux exigences de l'ange lui-même.

« *Possible* : réalisable par les propres forces de la nature, qui, incorruptible chez l'ange ne peut pas ne pas être parfaite dans son ordre. L'ange ne miserait pas son éternelle destinée sur une absurdité métaphysique encore que son péché soit une absurdité morale.

« Dans la première hypothèse qu'il fait au sujet du péché historique du démon, Saint Thomas écrit ces mots révélateurs : " Le démon a désiré être semblable à Dieu de manière indue en désirant comme fin dernière de béatitude (*ut finem ultimum beatitudinis*) ce à quoi il pouvait parvenir *par sa nature même*, en détournant son désir de la béatitude surnaturelle qui est [le fruit] de la grâce de Dieu " (*I*, q. 63, a. 3 c).

« La béatitude naturelle ultime n'est donc pas un mythe, pour Saint Thomas, au regard même du pur esprit " qui a naturellement l'intelligence de sa propre substance " (*De Malo*, q. 16, a. 3 c). Et de toute manière, elle a donc joué un rôle indispensable dans la psychologie du péché de l'ange » (ET. CARM., p. 83, texte et note 1, pp. 83-84).

« L'éternelle damnation, punition du crime éternel, ne s'expliquerait pas davantage (que le péché) sans un certain bien de nature » (ET. CARM., p. 84, note 2).

L'ange révolté, l'ange détourné par sa faute de son Souverain Bien moral même naturel n'est pas contradictoire. Quel que soit le comment, il en est là. Et pourtant sa connaissance naturelle de Dieu demeure *la même*. Le P. Courtès le dit très bien : « La nature reste *medium* en acte de la connaissance de Dieu » (TA, p. 164).

Cette connaissance n'eût pas été plus étincelante dans un ordre naturel moralement rectifié, abstraction faite de tout apport de surrogation. Aussi bien, ne voyons-nous pas comment le P. Courtès peut logiquement maintenir de son point de vue à lui : « Loin de pouvoir se détourner de la règle naturelle de son agir, Dieu naturellement connu, l'ange [damné] la voit toujours et la hait » (*Ibidem*). Nous ne le voyons pas malgré l'explication rappelée aussitôt : « Par l'élévation à l'ordre surnaturel il a pu choisir sa nature contre Dieu ». Pour rendre raison de cette damnation, il faut, selon nous, que la connaissance naturelle de Dieu n'engendre pas infailliblement et nécessairement *ipso facto*

chez l'ange la béatitude naturelle, dans l'amour, en son premier instant. *Posita causa, ponitur effectus.*²³

« L'Ange pécheur » « continue d'avoir la connaissance naturelle de Dieu, mais celle-ci, loin d'être contemplation *laetificans*, source de délice et de joie, est une torture parce que l'objet qu'elle montre est abhorré » (ER, p. 238).

M. Maritain écrit très bien au sujet du péché de l'ange que même dans l'état de nature pure « une fois son péché commis, catastrophe du parfait, désastre de l'invincible, son ordre intérieur aurait été brisé, non pas certes en ce qui concerne les dons de la nature, qui restent chez l'Ange déchu *integra et splendidissima* (*De Malo*, q. 16, a. 6), mais en tout ce qui concerne l'usage volontaire qu'il fait d'eux, puisque désormais il n'a plus d'autre règle que lui-même; et un foisonnement sans fin de toutes sortes d'autres péchés aurait suivi de là, à l'égard même des biens qui sont au niveau de sa nature et font partie de son univers connaturel [...] Ce que Saint Thomas dit de la multiplicité des péchés du démon serait également vrai de l'Ange supposé dans l'état de nature pure qui aurait opté pour son bien propre [...] Toute cette perfection sans défaut mentionnée plus haut de son impeccable fonctionnement moral à l'égard des biens propres de sa nature dépendait elle-même entièrement de l'option primordiale par laquelle il préfère Dieu à tout le créé, et qu'il peut faire en sens contraire; toute cette perfection sans défaut dans laquelle il est né ne pourrait s'exercer après le premier instant qu'à la condition qu'un certain choix où il peut mal tourner ait été fait droitement, et sous la considération volontaire de la règle » (ER., p. 219).

Comparant aux démons les hommes qui n'ont pas la foi, saint Thomas écrit : « *Peiores quidem sunt ex specie operis, sed non quantum ad affectum; nam daemonibus displicet hoc quod credunt, nec etiam est tanta nequitia voluntatis in homine qui non credit, quanta in daemone, qui odit quod credit* » (*In Gal.*, V, lect. 2).

²³ Billuart écrit : « *Si dicas, naturalia in daemonibus mansisse integra : R. id esse intelligendum de naturalibus mere physicis, ut sunt substantia, potentiae et species angelorum; non de naturalibus moralitate permixtis, ut est dilectio Dei ut finis ultimi naturalis* » (*Op. cit.*, p. 202).

C'est bien le signe, que la moralité de l'ange, inséparable de sa béatitude, ne découle pas *de iure* de son essence à la manière d'une propriété géométrique.

b) DANS L'ORDRE SURNATUREL.

1. THÈSE. : *Du fait de son élévation à l'ordre surnaturel, l'ange peut effectivement se révolter contre Dieu.*²⁴

Le P. HÉRIS.

La connaissance des anges « étant intuitive et ayant pour objet l'essence des réalités, ne saurait être de soi sujette à l'erreur. Néanmoins, même en ce cas, il y a aussi « *per accidens* » erreur possible, non pas au plan de la pure connaissance naturelle, mais sous le rapport où celle-ci doit être référée aux données de la connaissance surnaturelle » (p. 445).

L'erreur vient « de ce que, par mauvaise disposition de son vouloir, l'ange ne saura pas faire la référence convenable de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel » (p. 446) [1].

L'ange connaît « parfaitement le Dieu naturel : dans ce cas, son vouloir ne pourra dévier de la règle que représente le Dieu naturel et qui est la loi intrinsèque de son action [...]. Mais le Dieu naturel n'est pas le bien total : il ne représente pas la règle, la fin ultime possible. Le vouloir lui-même n'est pas limité de soi à n'avoir comme règle que le Dieu naturel ; il relève également du Dieu surnaturel qui peut s'imposer à lui comme règle et fin suprêmes de ses opérations » (p. 456) [2].

Le P. COURTÈS.

« Il faut donc analyser le mécanisme, si l'on peut dire, de cet échec final. Cela oblige d'en rechercher le fondement dans la nature qui est le principe d'opération » (PA, p. 150) [3].

« Dans l'ordre de la *finis naturae*, de la fin ultime (surnaturelle, de par le libre vouloir de Dieu), l'ange est *simpliciter* peccable, car, à raison des conditions et de l'ordre de sa nature, qui n'est pas à la hauteur de cette fin [4], ni il n'a son terme par lui-même [5], ni il ne requiert de l'atteindre dès son premier acte » (PA, p. 151) [6].

« Dieu a voulu que (la liberté de l'ange) joue « à plein », si l'on peut dire, de par le souverain *dominium* qu'il a sur la nature créée. Cependant, dans l'ordre surnaturel, la possibilité de pécher vient de ce que nul être n'a la maîtrise du bien et que nous sommes au-dessus de l'ordre de la nature [7] ; elle est la conséquence de l'élévation à l'ordre de l'*amitié élective* avec le Dieu Père, jusqu'au jour où ce Dieu qui nous a élus et nous fait l'élire, en se donnant sans ombre accordera l'infaillibilité à notre amour » (PA, p. 155) [8].

²⁴ Nous intercalerons des références numériques de [1] à [25] entre parenthèses, dans les textes cités maintenant. Ces références renvoient à des *Notes* que l'on trouvera après l'argumentation de l'antithèse (ci-dessous, pp. 86-91).

La rectitude de l'agir de l'ange « ne vient pas de ce qu'il soit le *bonum absolutum* ou la propre règle de son agir : c'est là le fondement propre de l'impeccabilité divine. Elle provient de ce qu'il atteint dès son premier acte, nécessairement bon, la perfection de sa nature » (PA, p. 162).

« Avec l'intervention du surnaturel, Dieu se dévoile. Il se révèle en lui-même. Il s'offre comme objet d'une béatitude plus haute, dont la grâce rend capable l'esprit créé. Dieu se propose comme terme de vision. Il devient possible de l'atteindre en lui-même et sans intermédiaire [9]. La connaissance naturelle, à travers les effets et par le moyen de similitudes imparfaites, avec l'amour qui en dérive, cesse d'être satisfaisante. La fin naturelle cesse d'être béatifiante [10]. La perfection ultime de l'ordre naturel cesse d'être la fin de la nature ; elle n'achève plus, car l'ange est invité à un ordre plus haut. Il se produit, comme dirait J. P. Sartre, une sorte de « décompression » de l'être. La fin dernière est désormais à distance [11]. Elle n'est plus possédée, elle est à obtenir. Surnaturelle, elle n'est plus requise par la nature comme un terme infaillible. *L'ultime* se dérobe et se situe par delà les forces de la nature [12]. L'ange cesse d'être au terme, il devient voyageur, *viator* ; il n'est plus fixé [13] ; il n'est plus purement et simplement bienheureux car la béatitude naturelle est alors imparfaite selon la raison même de béatitude : il y manque le repos ultime de la volonté [14]. La capacité virtuelle de pécher devient capacité actuelle [15].

« Par la connaissance de foi, l'Ange se sait appelé à la vision de Dieu ; la béatitude surnaturelle est un bien futur à mériter. Dieu ainsi connu attire à soi la volonté. Il ne la fixe pas car il ne comble pas actuellement l'esprit. (*Ici*, en note : « Chez les *simplices Intelligentiae* le mouvement de la volonté suit immédiatement le jugement de l'intelligence, car il n'est pas contrecarré par les passions » [16]). L'ange est donc créé en même temps en acte d'une opération libre et infaillible portant sur Dieu auteur et objet de la béatitude surnaturelle. Cet amour est libre, car il porte sur un bien qui ne satisfait pas en acte, et il est infaillible parce que produit sous la motion de Dieu créant l'ange en cet état complexe. Ce mouvement de volonté est donc bon et méritoire. La béatitude lui est due si l'ange n'y met pas obstacle : il suffit qu'il ne défaille pas et se fixe dans le bien [17]. Ainsi l'ange est créé en acte de son ultime perfection naturelle, mais il n'est pas en acte de la perfection ultime de l'ordre surnaturel (qui est *non aliquid naturae, sed naturae finis*). Il est donc créé parfait selon sa nature et libre et en un acte libre dans l'ordre surnaturel » (TA, pp. 161-162) [18].

« En outre l'ordre surnaturel, en un sens, déséquilibre l'ange. Dans l'ordre naturel, la hiérarchie de ses facultés est sauvegardée. La volonté se fixe parce que l'intelligence est satisfaite. Avec l'ordre surnaturel, *in via*, la volonté doit aimer mieux que l'intelligence ne connaît et l'amour n'est pas réglé immédiatement selon la connaissance [19]. Peut-on soupçonner la profondeur de cette épreuve pour les *Intelligentes simples* [20]. Ainsi l'ange se trouve en présence de deux sortes

de bien : le bien propre à sa nature, où se manifeste la dignité de sa nature, l'excellence de sa volonté, la vertu de son agir, la magnificence de l'être « semper actu » de sa perfection. Et il y a le bien surnaturel. Il est plus élevé, certes. Mais en cet ordre le rapport de l'ange voyageur à sa perfection est inférieur à ce qu'il serait dans l'ordre naturel pur. D'autre part, n'étant pas en acte de sa fin, l'ange peut se séparer, se détourner de la règle de son agir. Cette règle est connue dans une idée nouvelle, surajoutée, que l'ange peut cesser de considérer [21]. Il peut juger que le vouloir surnaturalisant de Dieu ne le béatifie pas en acte et l'établit dans un état qui, sous un certain rapport, est moins parfait que l'état requis par sa nature. Il lui faut enfin et surtout reconnaître une nouvelle dépendance par rapport à Dieu [22]. Certes, il y a dans l'acte peccamineux un mystère d'obscurité, car il est désordre, œuvre de néant » (TA, pp. 162-163).

« L'ange sait bien que le même Dieu est auteur des deux ordres ; mais il rejette Dieu qui, se révélant comme une Fin plus haute, se montre sous un jour nouveau, introduit la créature dans son mystère et entre avec elle dans d'insoupçonnables rapports [23]. C'est bien là le péché de l'esprit et la faute d'orgueil : le refus du surnaturel comme tel, le refus du *souverain dominium* de Dieu sur sa créature, le rejet de ce qui est la souveraine règle de l'agir pour s'enfermer en sa nature [24]. C'est la chute. La capacité actuelle de pécher est devenue péché actuel chez le démon. L'ordre de la nature en sera lui-même disloqué » (TA, pp. 163-164) [25].

2. ANTITHÈSE : L'élévation de l'ange à l'ordre surnaturel ne modifie pas essentiellement le mécanisme naturel de son être eu égard au choix moral de la fin dernière.

Argumentation.

Il importe de bien distinguer *fin psychologique* et *fin morale*, pour l'ange comme pour l'homme.

« Pour juger de la moralité, il est nécessaire et suffisant de regarder les choses sous l'angle de la volonté de Dieu. Le devoir et le bien ne s'opposent certes pas au bonheur, mais le bonheur ne constitue pas la règle de la moralité, — ni la félicité connaturelle, ni la béatitude surnaturelle ne peuvent la constituer. L'âme parfaite est abandonnée au bon vouloir divin comme tel » (ET. CARM., p. 73).

Le fait que soit *proposée* une fin *psychologique* surnaturelle qui vienne couronner, ennoblir et surélever une fin psychologique naturelle, ne change RIEN au problème de la moralité, sous l'angle précis du critère transcendant (sur-naturel) de la *volonté divine* (acceptée dans l'amour ou rejetée dans la haine).

« Pour que le péché soit possible, la règle de moralité (volonté divine, bonté divine, Souverain Bien) exige bien évidemment d'être saisie par toute créature comme « dans la nuée », comme à distance, bref d'une manière abstractive et analogique, car au sein de la vision intuitive de Dieu, l'esprit, voyant à l'évidence l'identification du Souverain Bien et de l'Objet de connaissance auquel il est miraculeusement adapté, ne peut plus pécher, métaphysiquement parlant, parce qu'il ne peut absolument plus se tromper. Quelle que soit sa destinée (félicité naturelle ou béatitude surnaturelle), l'ange ne jouit pas de la vision béatifique au moment de son élection, et c'est précisément l'une des conditions indispensables de cette élection définitive » (ET. CARM., p. 73).

L'offre de la béatitude surnaturelle ne peut pas entrer dans l'explication de la transcendance de la règle de la moralité.

Elle n'entre pas infailliblement dans l'explication de la contingence qui occasionne le démérite (voir p. 74), mais elle peut y entrer, et c'est de fait ce qui est arrivé. « La vocation gratuite de l'ange ne fait qu'éclater davantage la malice de celui-ci. La soumission qu'il devait consentir, en toute hypothèse, avec amour, se présentait à lui dans la perspective la plus bienveillante, du point de vue de son Dieu, comme aussi la plus favorable du point de vue de son bonheur. Si mystérieuse soit-elle, son iniquité n'en est que plus évidente » (ET. CARM., pp. 84-85).

Notes.

Les références renvoient aux textes précités des PP. Héris et Courtès.

1, 7, 24. Oui, l'erreur de l'ange n'est possible que dans une connaissance surnaturelle, mais de quel objet s'agit-il? Il s'agit de la règle « sur-naturelle » de la moralité, car il s'agit de l'explication du péché, et ce n'est pas un *per accidens* pour la créature, fût-elle angélique, d'être située à l'infini du Souverain Bien et de n'atteindre que de manière analogique la propre règle de son agir (Voir Note 21).

2, 22, 23. Même le « Dieu naturel » n'est connu par l'ange que de manière analogique.

Par ailleurs, dans la mesure où l'ange est infailliblement rectifié à l'égard du « Dieu naturel », il l'est aussi infailliblement, ni plus, ni moins, à l'égard du « Dieu surnaturel », car c'est un seul et même Dieu, sous l'angle de sa Volonté, règle suprême de notre agir. Il n'y a qu'une Volonté divine, toujours infinie de valeur. L'ordre surnaturel ne connaît pas *une autre* règle de moralité que l'ordre naturel, et qui serait infailliblement, de droit, en possession de sa fin dernière naturelle ne pourrait pas manquer sa fin dernière surnaturelle.

Le P. Hérís se pose la question : l'ange pourrait-il pécher contre une loi *naturelle positive* dépendant du bon vouloir divin? Il écrit : « Bañez l'admet, parce que l'ange n'est pas déterminé *ab intrinseco* à accomplir cet acte qui relève du seul bon plaisir de Dieu », « Jean de Saint-Thomas au contraire, et avec plus de raison, semble-t-il, s'y refuse. Tout précepte positif en effet, dans un ordre donné, doit être relié à la fin de cet ordre, doit être compris sous elle. Or, dans la connaissance et l'amour que l'ange a du Dieu naturel, sont compris et acceptés d'avance tous les préceptes qui peuvent se référer à cette fin, puisque cette fin est aimée par-dessus tout. L'ange ne saurait donc désobéir à un précepte positif dans l'ordre naturel, sans aller contre cet amour naturel qu'il a de cet ordre même et de sa fin » (Hérís, pp. 460-461).

Selon nous, objectivement, c'est ici la position de Bañez qui est la bonne, mais elle aurait dû l'amener à reconnaître la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel. Cette peccabilité étant niée, c'est évidemment Jean de Saint-Thomas qui est logique avec lui-même. Seulement il se heurte à une difficulté majeure, car pour l'ange comme pour l'homme, il n'est pas de rectitude morale *infaillible* qui n'implique soumission *effective* à tout vouloir divin, quel qu'il soit, naturel ou surnaturel, et ceci, sous peine de contradiction. C'est d'autant plus évident qu'il s'agit, par hypothèse, de l'ange *fixé* dans sa fin dernière naturelle. Billuart écrit très justement : « Hoc ipso quod creatura potest peccare directe contra legem supernaturalem, ex consequenti indirecte et mediate potest peccare contra legem naturalem ; lex enim naturalis praecipit esse obediendum cuilibet superiori legitime praecipienti : ergo qui transgreditur directe legem supernaturalem, indirecte transgreditur legem naturalem » (*Op. cit.*, p. 202). Mais on doit retourner l'argument contre son auteur. C'est bien pourquoi nous pensons que, une fois posée la rectitude infaillible de l'ange dans l'ordre naturel, l'ange ne pourrait pas plus pécher contre un précepte positif surnaturel que contre un précepte positif naturel.

3. Cette affirmation est fondamentale. Il faut considérer la nature angélique comme principe d'opération, c'est-à-dire ici de connaissance et d'amour, en fonction du choix moral de la fin dernière (naturelle), pour savoir si l'ange est ou non capable de pécher. C'est juste.

4, 5, 6.

4) La nature créée n'est pas à la hauteur de la béatitude surnaturelle, c'est exact, mais elle n'est pas non plus à la hauteur de sa règle de moralité, infiniment transcendante.

5) L'ange, en effet, ne peut pas plus exiger la béatitude surnaturelle qu'il n'est à lui-même sa propre règle de moralité.

6) Parce qu'il n'est pas à lui-même sa propre règle de moralité, l'ange ne possède pas définitivement sa fin dernière, même naturelle, en son premier instant. Tout se tient : l'ange est un esprit créé, donc contingent dans son être et dans son agir moral foncier.

Au second instant, s'il a été créé dans l'ordre surnaturel, l'ange mérite ou non sa béatitude surnaturelle, dans l'amour de charité ; s'il a été créé dans l'ordre naturel, il se fixe ou non, dans l'amour, pour une éternité de bonheur, mais à son niveau.

7. Voir Note 1.

8. Pris à la lettre, ce texte semblerait affirmer que l'homme, lui aussi, (« nous ») ne pécherait pas dans l'ordre de la nature, mais ce n'est certainement pas dans l'intention du rédacteur.

9, 10. Dieu « se dévoile », Dieu « se révèle ». Il n'y a rien là qui puisse *priver* l'ange de sa béatitude naturelle que lui accorde d'emblée, dans l'amour, la thèse que nous critiquons. C'est *en plus*, ce n'est pas *en moins*.

11. « La perfection *ultime* de l'ordre naturel *cesse* d'être la *fin* de la nature ». C'est là que nous voyons une contradiction, car on nous a dit que l'ange « atteint dès son premier acte, nécessairement bon, la perfection de sa nature » (PA, p. 162), sa fin dernière naturelle.

Que la béatitude surnaturelle soit encore à *distance*, d'accord, mais logiquement cela ne prive pas l'ange de la possession de la fin dernière naturelle qu'on lui accorde dès le premier instant de manière infaillible.

12. L'*ultime* se dérobe. Qu'est-ce à dire (se dérober signifiant se soustraire) ?

La béatitude naturelle de l'ange ne peut pas se dérober si elle est donnée, comme on le veut, de droit et de fait de manière nécessaire, dès le premier instant. Et cette béatitude implique rectitude morale naturelle infaillible.

Quant à la perspective d'une béatitude surnaturelle, qu'elle se situe par delà les forces de la nature, c'est certain. Mais de deux choses l'une : ou cette béatitude est donnée, ou elle ne l'est pas. Si elle est *donnée*, elle ne se dérobera sûrement pas (c'est la vision béatifique). Et comment pourrait-elle « se soustraire », « se cacher », si elle n'est *pas encore* donnée ? On pourra la manquer, on pourra ne pas l'obtenir, d'accord, et c'est tout, mais à la condition, selon nous, de n'être pas au préalable infailliblement fixé dans la rectitude morale inhérente à la possession de la fin dernière naturelle, parce que c'est une rectitude morale inamissible, susceptible non pas de déroboade mais d'élévation.

13. La nature de l'ange est alors violentée de manière moralement injuste et métaphysiquement contradictoire, car elle est violentée en fonction d'une fin *dernière dûment possédée, de jure*, si non *de facto*.

14. Le repos *ultime* de la volonté est essentiel à toute béatitude. S'il est infailliblement rectifié dans la possession de sa fin *dernière* (même naturelle), l'ange ne rencontre pas, selon nous, la moindre difficulté

ni d'ordre moral, ni d'ordre psychologique à s'abandonner au bon vouloir divin lui offrant un surcroît de béatitude.

15. Nous ne voyons aucune raison qui explique chez l'ange ce passage de la capacité virtuelle à la capacité actuelle de pécher, — ni en fonction de l'état de grâce et de l'orientation à la béatitude surnaturelle, — ni en fonction de la règle de la moralité, — ni en fonction des rapports du connaître et du vouloir. Ou la capacité de pécher est effectivement inhérente à la nature de l'ange, ou l'ange ne péchera jamais.

16, 19. La rectitude infaillible de l'ange joue dans l'orbite de son propre univers, sous condition que l'ange soit rectifié à l'égard du Souverain Bien (Voir ER, pp. 215-217). La seule première erreur que l'ange puisse commettre est précisément celle de son péché d'orgueil, en raison d'un libre mauvais vouloir (Voir ER, pp. 197-201).

17, 19. Pourquoi refuser le jeu des instants dans l'ordre naturel, s'il est donné dans l'ordre surnaturel? C'est un mécanisme de la nature, sinon il ne sera jamais donné.

« Le fondement » du « mécanisme » de « l'échec final » est à « rechercher » « dans la nature qui est principe d'opération » (Voir Note 3). Or, si « selon la nature, la dignité de l'ange est telle qu'il se porte vers le bien d'un élan infaillible jaillissant des sources créatrices, *secundum totam suam virtutem* » (PA, p. 154), nous ne voyons plus, dès lors, qu'une telle nature puisse être, sans contradiction, coupée du terme de son élan, ni comment la hiérarchie de ses facultés peut n'être pas sauvegardée. La grâce ne déséquilibre l'ange d'aucune manière et s'il ne peut pas pécher dans l'ordre naturel il ne péchera jamais dans l'ordre surnaturel. Mais il peut pécher dans l'ordre naturel. *Nil volitum quin praecognitum*. L'ange atteint dès son premier instant sa perfection de nature quant à l'intelligence, mais non quant à la libre option de sa volonté. Au premier instant, il n'est certes pas malheureux ; il a de quoi être heureux pour toujours s'il se fixe amoureuxment dans le bien au second instant. L'élévation à l'ordre surnaturel ne modifie pas ce mécanisme psychologico-moral dans sa structure. L'intelligence créée jouit d'un primat naturel de droit et de fait vis-à-vis de la volonté au niveau même de la nature. S'agit-il de Dieu Souverain Bien, infiniment transcendant, elle ne jouit de fait de ce primat que dans la vision béatifique (pour cela, essentiellement sur-naturelle).

18. C'est bien ce qui, somme toute, nous paraît contradictoire. Du moment que l'ange « est créé en acte de son ultime perfection naturelle », « parfait selon sa nature », au sens expliqué dans la thèse, nous comprenons bien qu'il puisse être élevé à l'ordre surnaturel, — nous comprenons bien qu'il puisse ne pas être dès son premier instant « en acte de la perfection ultime de l'ordre surnaturel » (en acte de vision béatifique), mais nous ne voyons pas du tout comment il peut être psychologiquement libre et capable de pécher dans cette perspective de

béatitude surnaturelle. Il est en effet donné comme infailliblement et nécessairement rectifié à l'égard du « Dieu naturel », c'est-à-dire, selon nous, en fonction de la règle divine de la moralité, infiniment transcendante dans sa « sur-naturalité ». La perspective d'une béatitude surnaturelle ne peut porter aucune atteinte à cette rectitude morale infaillible ultime.

19. Voir notes 16 et 17.

20, 23. Cette épreuve psychologique douloureuse, sorte de *Nuit Obscure*, nous paraît relever de l'anthropomorphisme. Le péché de l'ange est le péché à l'état pur. Ce n'est pas un jeu de mot de mettre en rapport le péché de l'esprit et le péché contre l'Esprit. C'est le péché sans aucune excuse ni circonstance atténuante. C'est le péché de Lucifer qui ne mérite même pas l'apparence de la frange d'une ombre fugitive de commisération. Le démon est le Mauvais.

A aucun instant Dieu n'a privé l'ange de ce qui était *du* à sa nature, c'eût été contradictoire. Dieu demandait à l'ange, simplement, comme à nous, de l'aimer librement, et il le lui a demandé « au mieux des circonstances », dans la perspective la plus belle possible, en fait, de béatitude éternelle, — celle à savoir de la vision béatifique. Et l'ange a dit non : *non serviam*.

Selon nous, même dans l'ordre naturel il n'y aurait rien eu de « redoutable » ni de « terrifiant », jusqu'au péché exclusivement, quoique M. Maritain, il est vrai, écrive de son côté : « On peut (même) dire que dans l'ordre purement naturel la transcendence divine apparaît plus séparée, plus redoutable et plus terrifiante à l'intelligence créée, et cela d'autant plus que cette intelligence est plus puissante ; car alors ne sont révélées ni l'intimité possible avec l'Ineffable, ni la possible participation de grâce à sa vie propre, ni l'amour d'amitié possible qui fait la créature un seul esprit avec lui » (ER, p. 217). Même dans l'ordre naturel, pensons-nous, Dieu est avant tout l'infiniment Bon.

21. Il est discuté de savoir si l'ange se connaît ou non dans un verbe mental. Quoi qu'il en soit de la solution adoptée à ce propos, nous ne voyons pas la nécessité d'affirmer que dans l'ordre surnaturel l'ange ait à connaître la règle de la moralité dans une « idée nouvelle », mais ceci importe peu. Que l'ange connaisse cette règle en sa propre essence ou dans une idée (celle-ci nouvelle ou non), il la connaît toujours *à distance*. « Dicere Deum per similitudinem videri est dicere divinam essentiam non videri » (I, q. 12, a. 2 c.).

Hormis le cas d'une grâce particulière de confirmation dans le bien, le *viator* demeure existentiellement peccable, fût-ce un seul instant s'il est de nature angélique, parce qu'il n'atteint pas intuitivement le Souverain Bien.

L'ange atteint intuitivement *ce en quoi* il connaît la règle de la moralité, ce en quoi *refulget regula moralitatis*, mais ce *id quo* demeure à l'infini de *cette règle, ut est in se*, et cette règle est donc connue de manière

analogique et abstraitive, du point de vue de son essence et de son existence.

22. Voir Note 2.

23. Voir Note 2 et Note 20.

24. Voir note 1.

25. Oui, par le péché l'ange « disloque » en un sens sa propre nature : il hait au lieu d'aimer ce qu'il ne peut pas ne pas connaître, mais si la nature a été disloquée, c'est qu'elle était, de soi, « disloquable », sous le coup de la haine de l'ange à l'égard de Dieu.

CONCLUSION

Nous inclinons à penser qu'il faut un minimum d'exégèse pour connaître la pensée de Saint Thomas sur le problème qui nous occupe.

Le P. Courtès et M. Maritain notent parallèlement : « Il n'y a pas un texte où saint Thomas dise explicitement que l'ange peut défaillir par rapport à sa fin naturelle dans l'ordre naturel pur » (TA, p. 157, note 5).²⁵ « Saint Thomas ne s'est jamais posé le problème du destin de l'Ange dans l'état de nature pure. Il est toujours resté exclusivement placé dans la perspective des conditions de fait existentiellement données, autrement dit son problème a été exclusivement celui de l'Ange créé dans la grâce » (ER., p. 218, note 2).

Saint Thomas écrit pourtant de manière très claire, par exemple : « [...] oportet dicere angelos qui peccaverunt, *ab aliquo quod habuerunt cecidisse, sive in gratia creati fuerint, sive non; saltem ab innocentia vel rectitudine naturali* : et ideo hoc quod dicitur, quod cecidit ab eo quod nondum receperat, referendum est ad casum a gloria : quod patet ex hoc quod praemittitur : "Beatae vitae dulcedinem non gustavit", etc. » (*In lib. II Sent.*, dist. IV, qu. 1, art. 3 ad 3m: éd. citée, pp. 138-139). - (C'est nous qui soulignons).

Des Commentateurs de grande autorité se seraient-ils ici trompés de fait sur l'exégèse de la pensée de saint Thomas, comme de droit sur

²⁵ Le P. Courtès écrit plus loin : « Que dans l'état naturel pur (l'ange) ait pu pécher contre l'ordre naturel, cela saint Thomas ne l'a jamais dit ». — Et là en note : « Il a même dit expressément le contraire dans le *De Malo*, qu. 16, art. 3 » (TA, pp. 158-159, et p. 159 note 1).

la thèse qu'ils ont proposé en l'occurrence? Peut-être. Même si cela était, ils n'en demeureraient pas moins de grands philosophes et, de pair, de grands théologiens.

Quel théologien pourrait prétendre à l'infaillibilité? *Non est discipulus super Magistrum* (Luc, VI, 40). Saint Thomas d'Aquin lui-même ne portera jamais le titre de Docteur de l'Immaculée-Conception, et pourtant nous aimons et vénérons en lui le plus grand de tous les Docteurs de l'Eglise.

C'est être fidèle à son exemple et à son esprit que de discuter librement des questions libres et de s'en remettre toujours *in re* aux décisions effectives, *in voto* aux décisions éventuelles du Saint-Siège.

« *Et ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi, vel cuiuscumque Doctoris* » (II-II, q. 10, a. 12 c.).

Mais, nous pensons bien, ici, être en accord avec le grand Docteur qu'est Saint Thomas d'Aquin et nous espérons pouvoir le montrer plus explicitement dans une autre étude.

Rome, 8 décembre 1956.

FR. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D.