BIBLIOTHÈQUE THOMISTE
Directeur : Pierre MANDONNET, O. P.
II

LA JUSTICE PRIMITIVE
ET
LE PÉCHÉ ORIGINEL

D'APRÈS S. THOMAS

Les Sources. — La Doctrine

PAR
J.-B. KORS, O. P.
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (Suisse)

LE SAULCHOIR, KAIN (Belgique)
REVUE DES SCIENCES
PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES
1922

http://www.liberius.net
© Bibliothèque Saint Libère 2024.
Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.

LA JUSTICE PRIMITIVE ET LE PÉCHÉ ORIGINEL

NIHIL OBSTAT :

Fribourg, le 15 juillet 1916.

J. DE LANGEN-WENDELS, O. P.
Maître en S. Théologie.

P. MANDONNET, O. P.
Maître en S. Théologie.

IMPRIMATUR :

Huissen, le 7 mars 1921.

B. D. VAN BREDA,
Mag. in Theol., Prov.

Insulis, v^a^ die **Maii** 1922.

A. MARGERIN
Antistes pontificiæ domûs,
vic. gén.

AVANT-PROPOS

Saint Thomas — cela ne fait doute pour personne — a profité des travaux théologiques de ses prédécesseurs. Outre la tradition de l'Église, contenue dans les écrits des Pères, les doctrines des théologiens ont aussi contribué à la formation de son esprit. Nous avons cru dès lors qu'il ne serait pas sans importance de donner une vue générale des opinions des prédécesseurs et des contemporains les plus remarquables du Docteur Angélique. La connaissance du milieu dans lequel il a travaillé, et des sources dont il a profité, nous rend sa propre doctrine plus intelligible et plus nette.

Quant à ses sources, saint Thomas lui-même ne les indique pas en détail. Il cite surtout, par rapport aux questions qui nous occupent, saint Augustin, l'autorité principale dans le domaine de la théologie ; puis saint Anselme, Pierre Lombard, Hugues de saint Victor, saint Grégoire de Nysse, la Glose ordinaire et saint Jean Damascène. Mais il n'est pas téméraire de supposer — comme nous le verrons dans la suite — que sa connaissance des autres auteurs a aussi influencé sa doctrine.

Notre travail se divise en deux parties. Dans le première, nous suivrons le développement de la doctrine sur la justice primitive et le péché originel chez les principaux théologiens qui ont traité ce sujet avant saint Thomas. On y distingue surtout trois écoles : l'école augustinienne, l'école anselmienne, et l'école abélardienne ; notre intention est d'exposer les doctrines de leurs chefs dans des chapitres spéciaux. Les opinions que professent quelques auteurs importants du douzième siècle, Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor, l'auteur de la *Summa Sententiarum*, saint Bernard et Pierre Lombard, feront l'objet du chapitre suivant. Enfin le dernier chapitre de cette partie sera consacré aux prédécesseurs immédiats et à quelques contemporains du Docteur Angélique : Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise.

Dans la seconde partie, nous étudierons la doctrine de saint Thomas. Après avoir examiné la question d'abord dans les œuvres antérieures à la Somme théologique, après avoir consacré un second chapitre à quelques notions indispensables pour l'intelligence générale de sa pensée, nous aborderons l'exposé même de sa doctrine définitive. Cet exposé sera divisé en deux chapitres, dont l'un traitera de la justice primitive, et l'autre du péché originel.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS V

PREMIÈRE PARTIE

Le développement de la doctrine de la justice primitive et du péché originel depuis S. Augustin jusqu'à S. Thomas d'Aquin

CHAPITRE I. — *S. Augustin.* (354-430).

Influence de S. Augustin sur la théologie et la philosophie. Caractère général de la doctrine augustinienne ; son interprétation 3
§ 1. La justice primitive : son essence, ses relations avec la nature et la personne de l'homme, ses relations avec la grâce, sa transmission 7
§ 2. Le péché originel : son essence, ses relations avec la nature, sa transmission 15

CHAPITRE II. — *S. Anselme.* (1033-1109).

Caractère général de la doctrine anselmienne 23
§ 1. La justice primitive : son essence, ses relations avec la nature, avec la grâce, sa transmission. 24
§ 2. Le péché originel : son essence, ses relations avec la nature, sa propagation 31

CHAPITRE III. — *Pierre Abélard.* (1079-1142).

1. La justice primitive. — 2. Le péché originel, son essence, sa culpabilité 36

CHAPITRE IV.

§ 1. *Honorius d'Autun.* († entre 1150-1160)

1. La justice primitive. — 2. Le péché originel, son essence, sa culpabilité 40

§ 2. *Hugues de S. Victor.* (1096-1141).

1. La justice primitive : son essence, ses relations avec la nature. — 2. Le péché originel : son essence, sa culpabilité, sa transmission 43

§ 3. *La Summa Sententiarum.* (1137-1150 ?)

1. Les rapports de la justice originelle et de la grâce. — 2. Le péché originel : son essence, sa culpabilité 51

§ 4. *S. Bernard.* (1091-1153).

1. La justice primitive. — 2. Le péché originel : son essence. 53

§ 5. *Pierre Lombard.* († 1164 ?)

1. La justice primitive : ses relations avec la grâce, son essence, sa transmission. — 2. Le péché originel : son essence, sa relation avec la nature, sa propagation 55

CHAPITRE V. — *Pévostin de Crémone* († 1209) ; *Guillaume d'Auxerre* († 1231) ; *Alexandre de Halès* († 1245) ; *Albert le Grand* (1206-1280) ; *S. Bonaventure* (1221-1274) ; *Pierre de Tarentaise* († 1276).

§ 1. La justice primitive : ses relations avec la grâce, son essence 61
§ 2. Le péché originel : son essence, sa culpabilité, sa transmission 67

SECONDE PARTIE

La doctrine de S. Thomas

CHAPITRE I. — *La justice primitive et le péché originel dans les œuvres antérieures à la Somme Théologique.*

§ 1. La justice primitive : son essence, ses relations avec la nature de l'homme, sa transmission, sa relation avec la grâce. La doctrine du « *De Malo* ». Comparaison de cette doctrine avec la doctrine des docteurs antérieurs 83
§ 2. Le péché originel : sa définition ; la concupiscence ; la « faute » dans le péché originel ; sa propagation ; l'infection de l'âme, l'ignorance ; le siège du péché, sa peine. —

La doctrine de la Somme contre les Gentils et du « *de Malo* » ; la position de S. Thomas vis-à-vis de ses prédécesseurs . . 94

CHAPITRE II. — *Les notions de nature et de grâce chez S. Thomas.*

1 La notion de « nature » ; relations de la nature à la personne et à son opération. — 2. La notion d'« état » ; état de nature, état de la personne. — 3. Le naturel et le surnaturel ; la grâce 114

CHAPITRE III. — *Doctrine définitive de S. Thomas sur la justice primitive.*

1. La place de cette doctrine dans la Somme. Le caractère gratuit de la justice primitive ; son essence ; sa transmission ; ses relations avec la nature et la personne de l'homme. — 2. Elle est un « habitus ». Sa relation avec la grâce sanctifiante ; les états de la nature humaine. — 3. Les propriétés, le sujet, les effets de la justice primitive. Caractère général de la doctrine thomiste 128

CHAPITRE IV. — *Doctrine définitive de S. Thomas sur le péché originel.*

La place de cette doctrine dans la Somme.

§ 1. La transmission du péché originel. Sa culpabilité ; l'argument de la Somme ; critique de la théorie du décret divin et de l'unité morale du genre humain. La propagation . . 147

§ 2. L'essence du péché originel ; son sujet ; ses effets ; le texte « *vulneratus in naturalibus* » ; les peines du péché . . 157

CONCLUSION. — Caractères généraux de la dotcrine de S. Thomas ; sa position vis-à-vis de ses prédécesseurs et de ses contemporains ; le développement général de la doctrine . 167

Table des auteurs cités 173

Table alphabétique des matières 176

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES ORIGINALES

ABÉLARD P., *Opera omnia*, P. L. t. 178.

— *Petri Abaelardi opera*, ed. V. Cousin. 2 vol., Parisiis, 1849.

— *Tractatus de Unitate et Trinitate divina*, ed R. Stölzle, Fribourg-in-Br., 1891.

ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, ed. Vivès, Parisiis, 1890.

ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Sententiarum*, ed. Koburger, 1481.

ANSELME (S.), *Opera omnia*, P. L. t. 158 et 159.

AUGUSTIN (S.), *Opera omnia*, P. L. t. 32-45.

BERNARD (S.), *Opera omnia*, P. L. t. 182 et 183.

BONAVENTURE (S.), *Opera omnia*, ed. Quaracchi.

GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, ed. Paris, 1500.

HONORÉ D'AUTUN, *Opera omnia*, P. L. t. 172.

HUGUES DE S. VICTOR, *Opera omnia*, P. L. t. 175-177.

JEAN SCOT ERIGÈNE, *Opera omnia*, P. L. t. 122.

PIERRE LOMBARD, *Opera omnia*, P. L. t. 191 et 192.

PIERRE DE TARENTAISE, *In II Sent.*, Tolosae, 1649.

PRAEPOSITINUS, *Summa*, d'après le ms. 71 de la Bibl. de Todi.

THOMAS D'AQUIN (S.), *Opera omnia*, ed. Vivès, Parisiis, 1889.

AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS.

BILLOT, S. J., *De personali et originali peccato*, Prati, 1910.

BILLUART, O. P., *Summa S. Thomae*, Trajecti, 1770.

BLACHÈRE P., *Le Péché originel d'après S. Anselme*, dans *Rev. Augustin.*, mars 1905 ; et *Le Péché originel d'après S. Thomas*, *ibid.*, juill. 1905.

BOECKER P., *De statu justitiae originalis et de peccato originali quae disserit Thomas*, Köln, 1868.

CAJETANUS, O. P., *In Summam S. Thomae*, ed. Léonine.

CAPREOLUS, O. P., *Defensiones theologicae*, Tours, 1900.

DEL PRADO O. P., *Divus Thomas et Bulla dogmatica : Ineffabilis Deus*, Friburgi Helv., 1919.

Dictionnaire de Théologie catholique. Letouzey, Paris. Articles *Augustin* (PORTALIÉ, S. J.), *Anselme* BAINVEL, S. J.), *Grâce* (VAN DER MEERSCH).

ESPENBERGER. *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, dans les *Forschungen zur christ. Litter. u. Dogmengesch.*, Bd. 5, H. 1. Mainz. 1905.

FERRARIENSIS, O. P., *In Summan Contra Gentiles*, lib. IV, Romae, 1901.

GIETL, O. P., *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III*. Freiburg-in-Br., 1891.

GONET, O. P., *Clypeus Theologiae Thomisticae*, Venetiis, 1744.

GOUDIN, O. P., *Tractatus Theologici*, ed. Dummermuth, Lovanii, 1874.

GRABMANN, *Geschichte der Scholastischen Methode*, Freiburg-in-Br., 1909-1911.

GRABMANN, *Thomas von Aquin*, dans les *Sammlung Kösel*, n. 60. Kempten, 1912.

HUGUENY, O. P., *Adam et le Péché originel*, dans *Rev. Thomiste*, Janv. 1911.

KLEUTGEN, S. J., *Theologie der Vorzeit*. II, Münster.

MANDONNET, O. P., *Des Ecrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg (Suisse), 1910.

MANDONNET, O. P., *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Rev. des Sc. Philos. et Théol.*, t. VII, 1913.

MARTIN, O. P., *La question du péché originel dans S. Anselme*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, t. V, 1911.

MARTIN, O. P., *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, t. VIII, 1914 ; t. IX, 1920.

MARTIN, O. P., *La Doctrina sobre el Pecado original en la « Summa contra Gentiles »*, dans *Ciencia Tomista*, 1915.

PESCH Ch., S. J., *Praelectiones dogmaticae*. t. III. Freiburg-in-Br., 1894.

PETAVIUS, S. J., *Dogmata theologica*, ed. Vivès, 1867.

PORTALIÉ E., S. J., *S. Augustin*, dans *Dict. Théol. Cath.* Letouzey, Paris.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig, 1899.

DE RUBEIS, O. P., *De peccato originali*, Wirceburgi, 1857.

SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, ed. Palmé, Parisiis, 1870 ss.

SCHAFF P-M., O. P., *S. Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, t. VII, 1913.

SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Freiburg-in-Br.

SCHELL H., *Dogmatik*, Paderborn, 1892.

SCHLÜNKES, *Das Wesen der Erbsünde*, Regensburg, 1863.

SCHNEIDER C., *Die Katholische Wahrheit oder Die Theologische Summa des heil. Thomas von Aquin*, Regensburg, 1888.

SCHWANE Jos., *Dogmengeschichte*, 1892.

SERRY, O. P., *Praelectiones theologicae, dogmaticae, polemicae*, Venetiis, 1742.

SOTO, O. P., *De natura et gratia*, Venetiis, 1584.

STÖCKL A., *Geschichte der Philosophie. Das Mittelalter*, Mainz, 1864.

SUAREZ, S. J., *Opera omnia*, ed. Vivès, 1860.

TENNANT. *The Sources of Doctrines of the Fall and original Sin*, Cambridge, 1903.

THYS J. *De peccato originali*, Louvain, 1877.

TURMEL J., *Le dogme du péché originel dans S. Augustin, et après S. Augustin*, dans *Rev. d'Hist. et de Litt. relig.*, 1901-1904.

UEBERWEG-BAUMGARTNER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. II. Berlin, 1915.

PREMIÈRE PARTIE

Le développement de la doctrine de S. Augustin à S. Thomas

CHAPITRE I

SAINT AUGUSTIN

L'autorité de Saint Augustin domine toute l'époque pré-thomiste. Dès l'année 415 [1], le synode de Jérusalem avait décerné au grand Africain un témoignage d'orthodoxie ; les grands Conciles et les Papes [2] le considéraient comme l'interprète autorisé de la Sainte Écriture et de la tradition de l'Église. Plus que de tout autre docteur, le mouvement scientifique de la chrétienté dépendit de lui. Alcuin, le grand organisateur des écoles, lui emprunte sa définition et sa division de la philosophie, l'identification de l'âme et de ses puissances, et même s'en tient à son indécision dans la question de l'origine de l'âme. Rhaban Maur et Paschase Radbert subissent de même son influence. Remi d'Auxerre commente l'œuvre pseudo-augustinienne, les *Categoriae,* — comme l'avait fait auparavant Henri d'Auxerre, — et sa *Dialectica*. Les dialecticiens du onzième siècle, de même d'ailleurs que leurs adversaires, en appellent à lui pour se défendre. Saint Anselme lui aussi considère l'évêque d'Hippone comme la toute première autorité [3] ; sa psychologie est spécifiquement augustinienne, aussi bien que son exemplarisme. Saint Bernard, les Victorins, le suivent dans leurs doctrines. Même Abélard subit son autorité incontestée, et essaie de ramener toutes ses thèses à la doctrine de saint Augustin. Après l'introduction d'Aristote en Occident, l'influence du Saint se maintient, plus, il est vrai, dans le domaine de la théologie que dans celui de la philosophie. Nous trouvons encore

1. Cf. MANSI, t. 4, col. 307. Conventus Hierosolymitamus : «... qui sunt columnae et firmamenta Ecclesiae catholicae Aurelius Augustinus et Hieronymus ». Col. 308 : « Illico ille (Pelagius) respondit : Et quis est mihi Augustinus ? Cumque universi acclamarent blasphemantem in episcopum, ex cuius ore Dominus universae Africae indulserit sanitatem... »

2. Concilium oecum. Constantinop. II (anno 553) et Constantinop. III (anno 681) ; Concil. oecum. Nicaen. (anno 787). Le deuxième Concile d'Orange a rédigé ses *canones* d'après les formules de saint Augustin. Voir aussi la lettre d'Hormisdas *ad Possessorem* : « De arbitrio libero et gratia Dei quid Romana, hoc est catholica, sequatur et asseveret Ecclesia... ex variis libris beati Augustini, et maxime ad Prosperum et Hilarium, abunde (potest) cognosci » (Mansi, t. 8. col. 500). Et encore Jean II : « Augustinus cujus doctrinam secundum praecessorum meorum statuta Romana sequitur et servat Ecclesia ». Mansi, t. 8, col. 804, ad Senatores). On peut trouver des témoignages analogues chez les Papes Pelage II, Agathon, Hadrien I, Nicolas I, Leo IX, Grégoire VII.

3. *Monologium*, Prolog. : « Nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. »

son esprit dans les thèses principales de Gundissalinus, de Guillaume d'Auxerre et de Guillaume d'Auvergne, en particulier dans celles qui se rapportent à la doctrine de la connaissance. Pierre Lombard ne fait souvent que collationner des textes de saint Augustin. Pour Alexandre de Halès, il reste encore le principal guide, en philosophie aussi bien qu'en théologie. La théorie de l'illumination intellective n'est abandonnée complètement qu'avec saint Thomas ; et les empiristes de l'école d'Oxford en sont encore les défenseurs. Jean de la Rochelle cite saint Augustin plus de 130 fois, tandis qu'Aristote n'est allégué que 12 fois [1]. Saint Bonaventure, qui cite pourtant beaucoup plus de textes d'Aristote que Jean de la Rochelle, est loin d'attribuer au philosophe païen, même en psychologie, une autorité égale à celle de saint Augustin [2]. Chez Albert le Grand lui-même, l'introducteur de l'Aristotélisme dans la théologie, on trouve non seulement la théorie de l'illumination, mais aussi la conception pratique de la science, la priorité du bien sur le vrai et d'autres thèses augustiniennes ; et, dans sa théologie, il s'en faut de beaucoup que l'autorité d'Aristote égale celle de saint Augustin, qui y est incontestablement le docteur principal. Dans le domaine de la philosophie, saint Thomas assigne la première place au Stagirite ; mais en théologie, la supériorité de saint Augustin, tant sur Aristote que sur les autres Pères de l'Église, ne fait pas de doute ; il le cite à chaque page, et l'appelle le plus éminent des Docteurs [3].

Cette grande influence de l'évêque d'Hippone se fait sentir tout particulièrement dans les questions concernant la justice et le péché originels ; c'est pourquoi nous croyons devoir exposer assez longuement sa doctrine sur ces deux points.

Mais auparavant une remarque s'impose sur le caractère général des exposés doctrinaux de saint Augustin, et sur la méthode d'interprétation qui en résultera pour nous, surtout dans la question présente.

A l'époque de saint Augustin, la théologie en tant que science systématique était encore à ses débuts ; Augustin lui-même n'en

---

1. G. MANSER, O. P. *Johann von Rupella*, dans *Jahr. f. Philos. u. spek. Theol.* B. 26, H. 3, pp. 299-300.

2. Les éditeurs de saint Bonaventure disent à propos de ces citations d'Aristote, t. 10. col. 302 : « Hi tamen loci magis serviebant ad probandam et ornandam conclusionem iam aliunde acceptam quam ad novam problematum solutionem ex ipsa peripateticorum doctrinam desumendam. »

3. *Contra errores Graecorum*. Procemium. Cf. Von HERTLING, *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin*.

était qu'un des plus grands initiateurs. On ne s'étonnera donc pas de ne pas rencontrer dans les livres du grand Docteur une construction achevée et harmonieuse. Bien qu'il fût un esprit systématique au plus haut degré — le plan de son chef-d'œuvre « De Civitate Dei » le démontre —, il ne nous donne pas à vrai dire un système de théologie. Sa terminologie n'est pas encore assez précise. Son exposé reste fragmentaire, car la plupart de ses livres étaient des œuvres de polémique, ayant pour but la défense de la doctrine catholique dans les questions agitées de son temps. C'est pourquoi il s'appuie surtout sur l'Écriture Sainte, la raison n'étant qu'une arme secondaire. Cette activité presque uniquement apologétique le poussait en effet à étudier plutôt la tradition de l'Église et les Livres saints que la philosophie. Il n'en faut point conclure cependant que celle-ci n'avait plus d'influence sur sa doctrine théologique. Saint Augustin n'a jamais pu se défaire complètement des idées philosophiques de sa jeunesse, et partout dans son œuvre on retrouve les traces de son éducation néoplatonicienne. C'est ainsi, par exemple, qu'il proclame la primauté du bien sur le vrai et sur l'être ; selon lui, dès lors, c'est plus par la notion de bien que par la notion d'être que l'on arrive à comprendre Dieu ; car Dieu est le Bien en soi. De même, en psychologie, il ignore la distinction de l'âme et de ses puissances. Enfin, sa théorie de l'illumination intellective est caractéristique à ce point de vue. Il faut noter cependant que, là où il voit clairement l'opposition entre la foi ou la tradition catholiques et les théories platoniciennes, Augustin rejette ces dernières, ou essaie de les mettre en harmonie avec la vérité révélée ; et ainsi, grâce à son sens catholique, qui ne lui manquait jamais dans les points controversés, il ne tombe pas dans les erreurs auxquelles conduit le système plotinien.

En face d'une telle doctrine, plus ou moins inachevée et vague en certains points, se pose naturellement une question d'interprétation. Faut-il, dans l'explication des textes de saint Augustin, s'en tenir à une interprétation matérielle, ou bien tenter une interprétation formelle, qui tienne compte de l'esprit général de la doctrine de l'auteur ? Selon la première méthode, on se contente de rassembler et d'analyser en eux-mêmes les textes dans lesquels l'auteur traite d'un sujet donné ; en règle générale, cette méthode est insuffisante, surtout — et c'est ici le cas — quand on l'applique à des écrivains qui n'ont point sur la matière une doctrine explicite et nette. Dans l'autre interprétation au contraire, on replace les assertions et expressions de l'auteur dans l'ensemble de sa doctrine, et

on les explique en fonction de cette synthèse. D'ailleurs, on peut alors ou bien s'en tenir simplement aux données de l'auteur, ou bien prolonger son exposé en des conclusions que justifieront le sens général et l'esprit de sa doctrine. En ce cas, il est possible que parfois l'interprète se trouve être en contradiction avec tel ou tel texte de l'écrivain lui-même, précisément dans les questions où l'auteur n'a jamais apporté une solution précise et approfondie. Il semblera alors que l'écrivain est en contradiction avec son propre système. Dans ce cas, pour obtenir sa véritable pensée, il sera légitime d'interpréter ses paroles dans le sens de sa docctrine générale, plutôt que de s'en tenir matériellement à un texte qui n'a pas même la valeur d'une opinion réfléchie [1]. Pour nous, qui ne voulons considérer la doctrine de saint Augustin que comme point de départ d'un développement historique, il n'y a aucune utilité à adopter cette dernière méthode d'interprétation; car nous n'avons pas à exposer dans toute son ampleur la doctrine augustinienne de la justice et du péché originels. Il importe seulement d'en marquer les grandes lignes, en soulignant les éléments qui déterminèrent dans la suite le développement doctrinal. C'est une interprétation formelle que nous tenterons, qui pourtant s'en tiendra strictement aux données précises et explicites du saint docteur [2].

Pour ce qui est de la doctrine de la justice originelle en particulier, il importe de remarquer encore que saint Augustin ne nous fournit que peu de renseignements et souvent imprécis. Sans doute, il en parle à plusieurs reprises ; mais jamais il n'en traite ex-professo ; ce n'est qu'indirectement, à l'occasion d'un autre problème, comme

---

1. Il me semble que saint Thomas a suivi cette méthode aussi bien à l'égard de saint Augustin que d'Aristote. Dans son livre, *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin*, Von HERTLING est un peu injuste envers le Docteur Angélique.

2. Pour les citations des œuvres de saint Augustin, nous renvoyons toujours — à moins d'indication contraire — à l'édition de Migne, P. L. Pour faciliter les recherches, nous donnons ici la liste des tomes, où se trouvent les œuvres citées.

t. 32, *Retractationum libri II.*
t. 34, *De Genesi ad litteram.*
t. 40, *Enchiridion.*
t. 41, *De Civitate Dei.*
t. 42, *De Trinitate.*
t. 44, *De Peccat. Merit. et Remissione.*
De Perfectione Iustitiae hominis.
De Gratia Christi et de Peccato originali.
De Nuptiis et Concupiscentiis.
De Anima et eius origine.
Contra duas Epist. Pelagianorum.
Contra Iulianum.
De correptione et gratia.
t. 45, *Opus imperfect. contra Iulianum.*

par exemple celui du péché originel ou de la grâce, qu'il nous expose sa pensée. On ne s'étonnera donc pas de ne trouver parfois qu'une réponse incomplète aux questions posées. C'est d'ailleurs plutôt sous forme d'opinion personnelle que comme une doctrine mûrie et achevée, qu'Augustin présente ses solutions.

I. — La justice originelle d'après saint Augustin.

Nous envisagerons successivement les réponses de saint Augustin aux problèmes suivants, considérés comme essentiels.

Premièrement, en quoi consiste la justice originelle ? Comment peut-on la définir ? Quel est son sujet ?

Deuxièmement, quels sont les rapports de cette justice originelle avec la nature humaine ? Est-elle une propriété de la nature pure ou un don surajouté ? Appartient-elle à la personne ou à la nature spécifique dans l'homme ?

Troisième question : quel rapport établir entre la justice originelle et la grâce sanctifiante ? Peut-on les identifier formellement ? ou la justice originelle est-elle seulement un don qui, bien que gratuit, ne nous élève pas à l'ordre surnaturel ? Dans ce dernier cas, y a-t-il un lien nécessaire entre la justice originelle et la grâce sanctifiante ?

Enfin nous ajouterons quelques mots sur la transmission de la justice originelle.

Dans l'exposé de sa doctrine de la justice originelle, saint Augustin suppose toujours admis le principe suivant : Dieu étant la bonté infinie n'a pas pu créer l'homme dans la peine et la souffrance : l'homme a été créé dans la paix et le bonheur ; et puisque à cet état de paix s'opposerait le combat de la chair contre l'esprit, Dieu doua l'homme d'une rectitude morale qui lui évitât ce conflit [1]. La justice originelle, selon saint Augustin, consiste précisément dans cette

1. *Contra Iulianum*, lib. 3, c. 11, n. 23. « ...non secundum illam felicitatem, ubi nihil erat in carne quod adversus spiritum concupisceret, et concupiscente adversus se spiritu frenaretur, quia in natura hominis ante peccatum pacem decebat esse, non bellum ». Voir aussi lib. 4, c. 14, n. 69.

Opus Imperf. c. Iul., lib. 4, c. 19. « Absit ut in loco tantae felicitatis et in hominibus illic tanta pace felicibus esset ulla discordia carnis et spiritus ».

De Nuptiis et Concup. lib. 2, c. 35. « Absit enim ut illa beatitudo posset aut in loco illo (paradiso) non habere quod vellet, aut in suo corpore vel animo sentire quod nollet. »

De Civitate Dei, lib. 13, c. 14. « Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum. » Voyez encore lib. 14, c. 10 et 24.

rectitude originelle de la nature : *Deus fecit hominem rectum* (Eccl. 7, 30). Cette rectitude de la nature humaine, c'est la subordination de ce qui est inférieur à ce qui est supérieur, c'est-à-dire, du corps à l'âme, de la concupiscence à la volonté, de la volonté à Dieu [1]. Obéir à Dieu, et ne point sentir en ses membres la loi de la chair se rébellant contre la loi de l'esprit, telle était la justice primitive des premiers hommes [2]. Car la loi de l'esprit, c'est la loi de Dieu, qui a dit : Aimez votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de tout votre esprit ; or, accomplir cette loi est impossible, si la chair se révolte contre l'esprit, l'âme n'aimant pas alors son Dieu de tout son être [3].

La prépondérance, dans cet état de la nature humaine, appartenait donc à la volonté, c'est sa désobéissance qui devait troubler toute la rectitude de la nature [4].

Le siège de cette justice était l'âme, seule capable d'être juste ou injuste [5], que si la rectitude s'étendait au corps aussi bien qu'à l'âme, la justice au sens moral du mot, ne résidait que dans l'âme, cause motrice qui devait maintenir partout l'harmonie requise.

Quoique, pour saint Augustin, la justice de l'homme consiste d'abord dans l'obéissance de l'âme à Dieu, il est cependant à remarquer, — et cette observation vaudra parallèlement pour sa doctrine du péché originel, — que saint Augustin dans sa description de

---

1. *De Peccat. Mer. et Rem.*, lib. 2, c. 22. « Faciebat quippe hoc ordo iustitiae, ut quia eorum anima famulum corpus a Domino acceperat, sicut ipsa eidem Domino suo, ita illi corpus eius obediret, atque exhiberet vitae illi congruum sine ulla resistentia famulatum. Hinc et nudi erant et non confundebantur. »

Cf. *De Nupt. et Concup.*, lib. 1, c. 3 ; lib. 2, c. 2 et 35.

2. *Op. cit.*, l. 2, c. 23. « Cum itaque primorum illorum hominum fuerit prima iustitia obedire Deo, et hanc in membris adversus legem mentis suae legem concupiscentiae non habere... »

3. *De Perfectione iustitiae hominis*, c. 8, n. 19. « Nam cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiae, quod vel continendo frenetur, non omni modo ex tota anima diligitur Deus. Non enim caro sine anima concupiscit, quamvis caro concupiscere dicatur, quia carnaliter anima concupiscit. Tunc erit iustus sine ullo omnino peccato, quando nulla lex erit in membris eius repugnans legi mentis eius (Rom., 7, 23), sed prorsus toto corde, tota anima, tota mente diliget Deum, quod est primum summunque praeceptum. (Matt., 22, 37-38). » On peut voir que chez Augustin, l'expression de *justice originelle* est prise dans le sens de justice actuelle plutôt que de justice habituelle. Le premier sens est certainement celui qu'adoptera saint Anselme.

4. *De Peccat. Mer. et Rem.*, lib. 2, c. 22. « Nondum quippe anima rationalis domina carnis inobediens exstiterat Domino suo, ut poena reciproca inobedientem experiretur carnem... Denique posteaquam est illa facta transgressio, et anima inobediens a lege sui Domini aversa est, habere coepit contra eam servus eius, hoc est corpus eius, legem inobedientiae ».

De Civitate Dei, lib. 14, c. 11, n. 1. « Fecit... Deus... hominem rectum ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset bonam non habens voluntatem. »

5. *De Trinitate*, lib. 8, c. 6. « Iustus autem in homine non est nisi animus : et cum homo iustus dicitur, ex animo dicitur, non ex corpore. Est enim pulchritudo animi iustitia. »

la justice primitive, insiste beaucoup plus sur l'état de la concupiscence que sur celui de la raison et de la volonté ; dans son analyse de la rectitude de notre nature, il relève surtout la subordination de cette concupiscence, l'obéissance de la chair à l'esprit. Il ne faudrait pas conclure de là que, pour lui, la justice originelle consistait principalement dans la soumission de la partie sensitive, et que la rectitude de la volonté était seulement une propriété personnelle. En réalité, les textes cités le prouvent, la pensée de saint Augustin était toute autre, et si parfois ses expressions demeurent obscures, c'est qu'il n'a guère parlé de la justice originelle qu'à l'occasion du péché originel, et dans sa relation avec lui ; et, puisque le péché originel, pour Augustin, consistait dans la concupiscence, on s'explique pourquoi, dans ses écrits antipélagiens, il relève surtout l'absence de la concupiscence dans la nature humaine au sortir des mains du Créateur.

L'immortalité était-elle partie intégrante de l'état de justice originelle ? A partir du principe posé par Augustin et que nous rappelions en commençant, il suit nécessairement que la mort devait être inconnue au paradis terrestre ; les bêtes elles-mêmes ne mouraient qu'en dehors de ce lieu de félicité [1]. Cependant cette immortalité n'était pas une propriété de la justice primitive ; cette justice en effet, consistant dans une sujétion des sens à l'esprit et de l'esprit à Dieu, n'incluait pas de soi l'immortalité du corps. De fait, Augustin parle de la justice et de l'immortalité comme de deux biens différents : *in paradiso fuit libertas habendi plenam cum immortalitate justitiam* [2]. Aussi la mort n'est-elle qu'une peine du péché d'Adam, dont elle reste distincte [3], et non pas un péché en elle-même ; elle ne revêt pas ce caractère moral qu'ont la concupiscence et l'ignorance, et ce n'est qu'en tant que la mort est un effet de la libre volonté d'Adam qu'elle est comprise dans la culpabilité du péché originel ; en ce sens, on peut dire que le péché originel est

1. *Opus imp. contra Iul.*, lib. 3, c. 147. « O miseri ! si beatitudinem loci illius christiano cogitaretis affectu, nec bestias ibi morituras fuisse crederetis, sicut nec saevituras ;... aut si eas ultima senecta dissolveret, ut sola ibi natura humana vitam possideret aeternam, cur non credamus quod auferentur de paradiso moriturae, vel inde sensu imminentis mortis exirent, ne mors cuipiam viventi in loco vitae illius eveniret. »

2. *Contra sec. epist. pelagian.*, lib. 1, c. 2, n. 5 : « Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate iustitiam. »

3. *De Civitate Dei*, lib. 13, c. 3 : « Hactenus in eo natura humana vitiata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inobedientiam concupiscendi et obstringeretur necessitati moriendi ; atque ita et quod vitio poenaque factus est, i. e. obnoxios peccato mortique generaret. » Et lib. 14, c. 1. : « ...eo natura (mutabatur) humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate, transmissa. »

Opus imperf. c. Iul., lib. 1. c. 47. « Non tamen mors corporis ipsa peccatum est, vel corporales quicumque cruciatus. »

homicide et parler, comme Augustin, de la « culpabilité « de la mort [1]. L'immortalité n'était donc pas une propriété de la nature ; même avant la chute, l'homme était mortel [2] ; s'il pouvait ne pas mourir, c'était en mangeant des fruits de l'arbre de vie [3] : en ce sens seulement, il était immortel, et ce lui était un péché de ne pas manger de ces fruits de vie.

Maintenant se pose la question : quelle est la relation de la justice originelle avec la nature ? A-t-elle été une propriété naturelle de la nature intacte, ou un don surajouté, gratuit ? Telle est le fondement du problème de la nature pure, la pierre d'achoppement des Jansénistes et des Baianistes.

Pour bien résoudre cette question difficile, il est nécessaire de partir des données certaines de la doctrine augustinienne. D'abord, il ne faut pas perdre de vue que saint Augustin parle à peu près toujours en qualité de théologien. Pour lui, dans presque toutes les questions, la Sainte Écriture est l'autorité principale. Ainsi, il ne considère pas la nature dans sa constitution essentielle, mais telle qu'elle a été créée par Dieu. Celle-ci est pour lui la vraie nature, au sens propre du mot [4]. Dieu l'a voulue telle. Tout ce qui est au-dessous de la perfection de la création est par conséquent vice, péché. Il s'ensuit aussi que la concupiscence, l'insubordination de la chair à l'égard de l'esprit est vice de la nature [5], est iniquité [6].

1. *Contra Iulian.*, lib. 6, c. 16, n. 49 : « ... qui baptizatur omni peccato caret non omni malo. Quod planius ita dicitur : omni reatu omnium malorum caret, non omnibus malis. »

2. *Contra Iulian.*, lib. 4, c. 14, n. 69 : « ...ille uterque sexus his alimentis quibus et animalia cetera, corporaliter utebatur, et habebat ex hoc victu sustentaculum congruum, licet modo quodam immortali, tamen animali corpori necessarium, ne indigentia laederetur ; de ligno autem vitae, ne senectute perduceretur ad mortem. »

3. *De corrept. et grat.*, c. 12, n. 34 : « Primo itaque homini, qui in eo bono quo factus fuerat rectus, acceperat posse non peccari, posse non mori ».

Opus imperf. c. Iul., lib. 6, c. 16 : « Non (timuit) Adam mortem in cuius erat potestate non mori. »

De Gen. ad litt., lib. 6, c. 25 : « Aliud est autem posse non mori secundum quem modum primus creatus est homo immortalis ; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae. A quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. »

4. *Retract.*, lib. 1, c. 10, n. 3 : « ... Naturam, qualis sine vitio primitus condita est : ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur. »

5. *De perf. iust. homin.*, c. 8, n. 18 : « Concupiscentia nec erit in illa perfectione iustitae, ubi nullum est omnino peccatum. »

De pecc. merit. et remiss., lib. 1, c. 29 : « Bene utitur malo, concupiscentiam restringens connubio. »

Opus imperf. c. Iul., lib. 3, c. 167 : « Ego concupiscentiam carnis, quae libido etiam nuncupatur, malam esse dico. » — et c. 158. : « Non autem ita mansit (natura) ut condita est : ideo crimini probatur obnoxia suamque stirpem suo crimini tamquam hereditario fecit obnoxiam. » Comparez *De nupt. et concup.*, lib. 2, c. 8, n. 91.

6. *Contra Iulian.*, lib. 2, c. 5, n. 12 : « Istam vero legem peccati... propterea vocavit iniquitatem, quia iniquum est, ut caro concupiscat adversus spiritum. »

Elle ne vient pas du Père, mais du monde [1]. Cependant la rectitude de la nature dans sa création était une grâce ; elle n'était pas seulement la grâce de la création même, Dieu créant la nature gratuitement, — opinion qu'on trouve plus tard chez plusieurs scolastiques avant saint Thomas — mais elle était une grâce *spéciale*. Elle était un don surajouté à la nature, n'étant nullement impliquée dans les principes naturels, ni exigée par eux. Augustin l'exprime nettement quand il dit qu'immédiatement après la transgression du commandement de Dieu, les premiers parents rougirent de leur nudité, la grâce divine les abandonnant [2]. Il demande à Julien : « Pourquoi ne croyez-vous pas que ce don a pu être concédé par une opération divine (*divinitus*) aux hommes, placés dans le paradis, à savoir qu'ils pussent engendrer des enfants... sans aucune volupté, ou du moins avec une volupté ordonnée et réglée par la volonté [3] ? » Ainsi le voit-on encore faire allusion à la concupiscence naturelle en montrant la grandeur de la grâce dans le paradis, par le fait que le corps terrestre et animal n'y aurait pas connu la volupté des bêtes. De telles paroles n'ont de sens que dans la supposition que le corps terrestre et animal incline de sa nature à la concupiscence de la chair [4].

Théoriquement donc, saint Augustin ne pose pas la question de la nature pure. Il considère seulement ce fait, que Dieu créa l'homme dans la rectitude. Tout désordre dans la nature est dès lors une iniquité, un vice, un péché, contraire à l'économie divine qui se manifeste dans la création ; il ne vient pas du Père, mais du monde. D'autre part, puisque, selon Augustin, cette rectitude est une grâce spéciale, elle n'était pas du tout due à la nature comme telle. Dieu aurait pu créer l'homme dans des conditions naturelles sans aucune injustice [5]. Saint Augustin est donc bien éloigné de l'opinion de Baius et de Jansénius.

---

1. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 6, c. 39 ; lib. 3, c. 209.

2. *De Civitate Dei*, lib. 13, c. 13 : « Posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum nuditate confusi sunt. » Saint Thomas comprend ce texte dans le même sens, Ia q. 105, a. 1, c. Comp. : c. 24, n. 7.

3. *Contra Iul.*, lib. 4, c. 5 : « Cur autem non creditis hominibus in paradiso constitutis ante peccatum divinitus potuisse concedi, ut tranquilla motione et coniunctione vel commixtione membrorum sine ulla libidine filios procrearent ; aut in eis saltem libido talis esset, cuius motus nec precederet, nec excederet voluntatem ? »

4. *Op. cit.*, lib. 4, c. 16, n. 82 : « ...peccato nudatum quod gratia contegebat. Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestibus gratia non habebat in nudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sensit quod operire deberet. » Comp. : *De peccat. merit. et remiss.*, lib. 1, c. 16; *De Genesi ad litt.*, lib. 11, c. 32 ; *De Civitate Dei*, lib. 14, c. 17.

5. Dans cette question, il est intéressant d'observer que la mort est aussi, selon saint Augustin, un mal (*op. cit.*, c. 75). Il dit à ce sujet : « Deus mortem non fecit ». (*Opus Im-*

Enfin, ce don de la justice originelle appartenait-il à la nature spécifique ou à la personne ? Il est hors de doute que saint Augustin ne partage la première opinion. De même que le péché originel, qui consiste dans le désordre de la nature même, appartenait à la nature spécifique, ainsi la justice originelle, qui est son opposé. La paix régnait dans la nature de l'homme [1] ; Dieu l'a créé sans défauts ; elle est dite vraiment et proprement la nature de l'homme [2]. Pour ce motif il peut dire que la nature se serait propagée dans sa rectitude aux enfants des premiers parents [3] ; car c'est la nature qui se propage dans la génération [4].

Quelle est, d'après saint Augustin, la relation qui existe entre la justice originelle et la grâce ? Doit-on identifier formellement cette justice avec la grâce sanctifiante, ou bien est-elle simplement un don gratuit, ne nous élevant pas à l'ordre surnaturel ?

Comme nous l'avons déjà dit, saint Augustin ne nous présente pas la doctrine de la grâce sous la forme systématique et concise que lui donnera la Scolastique en son plein développement ; combattant les Pélagiens, Augustin a pour principal souci de démontrer la nécessité de la grâce et de définir sa relation avec le libre arbitre. Il la définit avant tout comme la restauration de la nature, déchue de l'amitié divine, comme la guérison des blessures résultant en nous du péché d'Adam, comme le secours divin indispensable dans le combat contre les faiblesses de notre nature. Elle nous illumine, nous dirige, nous entraîne, nous sanctifie ; par elle, Dieu agit en nos âmes, et nous fait non seulement connaître, mais surtout vouloir le bien, coopérant aussi avec nous pour l'exécuter.

---

perf. c. Iul., lib. 4, c. 32, et 36) ; quoiqu'il sache bien que la mort est chose tout à fait naturelle, que l'homme était mortel de sa nature, et n'était immortel que par la grâce. Voyez *De Gen. ad. litt.*, lib. 6, c. 25 ; *De pecc. mer. et remiss.*, lib. 1, c. 1-6 ; *Retract.*, lib. 1, c. 19, n. 9 ; *Contra Iul. Pel.*, lib. 4, c. 14, n. 69.

Jos. Mausbach (*Ethik des heil. Augustinus*, Bd. II, kap. 2, § 3, 4°) cite *De lib.* arb., lib., 3, c. 20-22, et un texte du premier livre des *Retract.*, c. 9, n. 6, pour prouver que saint Augustin défend la naturalité de la concupiscence dans notre état actuel. Mais il me semble que ces textes ne justifient pas une telle conclusion. Saint Augustin y fait seulement une supposition. Si Dieu avait créé l'homme dans l'ignorance et la difficulté (la concupiscence), il n'aurait pas été injuste, puisque même en cet état l'âme humaine serait supérieure à toute créature corporelle, et pourrait triompher de ces défauts par l'exercice des vertus et la grâce de Dieu. L'ignorance et la concupiscence ne seraient pas alors une peine du péché. Le saint Docteur parle donc du cas où ces deux vices sont naturels. Mais il ne dit pas que, l'homme étant créé comme il est de fait, ces deux vices lui sont maintenant aussi naturels. On ne peut donc pas appuyer sur ces textes une telle assertion.

1. *Contra Iul. Pelag.* lib., 3, c. 11, n. 23. Cf. supra, p. 7, note 1.

2. *Retract.*, lib. 1, c. 10, n. 3. Cf. supra, p. 10, note 4.

3. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 3, c. 198 : « ... excepta propter incapaces uteros matrum sui corporis quantitate, tales omnino qualis Adam factus est, (parvuli) gignerentur. »

4. *Op. cit.* lib., 5, c. 63 : « ... eadem quippe natura in singulis quibusque nascitur. »

En dehors de ces lignes générales, saint Augustin touche à peine aux questions techniques que traitera la Scolastique : si la grâce est un habitus, si elle réside dans l'âme ou dans les facultés, etc... Bien que nous n'ayions pas dès lors un traité théologique achevé de la grâce, nous pourrons cependant utiliser et sainement interpréter les renseignements épars, plus ou moins précis que les textes présenteront sur des points plus spéciaux.

Saint Augustin — ceci nous paraît certain — était d'avis que l'homme au paradis était en possession de la grâce sanctifiante, et cela (quoiqu'ici il s'exprime moins clairement), dès le premier moment de sa création. Augustin, il est vrai, ne se sert pas de l'expression «grâce sanctifiante » pour désigner cet état privilégié de l'homme, mais il en décrit assez clairement les qualités : « *Eo quippe ipso cum ab illo non discedit, (Dei) ipse praesentia justificatur et illuminatur et beatificatur, operante et custodiente Deo, dum obedienti subiectoque dominatur* [1]. » L'homme alors jouissait de Dieu, de qui il participait la bonté ; sa joie était perpétuelle, entretenue par une charité ardente, par une foi sincère, par une conscience droite [2]. C'était là, la grâce même et la sainteté dont parle saint Paul (Eph. 4, 21-24) [3], grâce et sainteté surnaturelles donc, comme en témoigne ce texte. L'homme aussi en cet état méritait : « *Sic enim oportebat prius hominem fieri ut et bene velle posset et male ; nec gratis, si bene ; nec impune, si male* » [4] ; or, au paradis comme aujourd'hui, on ne méritait pas sans la grâce. Il n'y a donc, pensons-nous, aucun doute à avoir : pour saint Augustin, l'homme dans l'état primitif possédait vraiment la grâce [5].

Mais, autre est la question de savoir si l'homme possédait la grâce ou avait été créé dans l'état de grâce, et autre est la question

---

1. *De Gen. ad litt.*, lib. 8, c. 12, n. 25.

2. *De Civitate Dei*, lib. 14, c. 26 : « Vivebat itaque homo in paradiso, fruens Deo ex quo bono erat bonus..., gaudium verum perpetuebatur a Deo, in quem flagrabat caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. »

3. *De Gen. ad litt.*, lib. 6, c. 26 : « Renovamini autem spiritu mentis vestra., et induite novum hominem ; eum qui secundum Deum creatus est, in iustitia et sanctitate veritatis (Eph. 4, 21-24) : ecce quod perdidit Adam per peccatum. »

Comp. c. 27 : « Dicit item Apostolus : Expoliate vos veterem hominem cum actibus eius, induite novum qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum. (Col. 3, 9). Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam iustitiae ; ... (lib. 3, c. 20, n. 32) in ipsa agnitione creatus est, antequam delicto veterasceret, unde rursum in *eadem* agnitione renovaretur. » Voyez aussi *de Trin.* l. 14, c. 15-17.

4. *Enchiridion*, c. 105.

5. *Enchiridion*, c. 106 : « ... quamvis sine gratia nec tunc (in paradiso) ullum meritum esse potuisset. »

De Civit. Dei, lib. 14, c. 28 : « Nam... bene vivere sine adiutorio Dei etiam in paradiso non erat in potestate. » Cf. aussi *De corr. et grat.*, c. 10-12.

de déterminer si cette grâce constituait l'élément formel et principal de la justice originelle. C'est maintenant cette seconde question qui nous intéresse ; et, pour la résoudre, on a trop souvent identifié les biens de l'état de rectitude primitive avec cette rectitude elle-même ; on a confondu ainsi ce qui, dans Adam, relevait de la personne, et ce qui relevait de sa nature, les dons personnels et les dons naturels. Or la justice originelle était un don de nature. Il faut donc serrer la question de plus près, et rechercher, non pas seulement si Adam avait personnellement, dès le premier instant de son existence, la grâce sanctifiante, mais si cette grâce appartenait à la nature comme partie de la justice originelle, si cette grâce appartenait à la rectitude primitive dans laquelle non seulement la *personne* du premier homme fut créée, mais encore la *nature* humaine en lui.

C'est là sans doute une question que le Docteur lui-même ne s'est pas posée explicitement ; et à ce sujet Espenberger [1] dit que personne ne pourra déterminer quelle fut, sur ce point, la pensée exacte d'Augustin. Il nous semble pourtant que saint Augustin donne des indications qui ne sont pas à négliger. Ne distingue-t-il pas lui-même, en effet, la rectitude de la nature dans laquelle Dieu créa l'homme, de la grâce par laquelle il l'aidait à faire le bien, quand il dit : « *Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem ; in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum ; dederat adiutorium sine quo in ea non posset permanere si vellet* [2] ? » Et un peu plus loin, il dit que, en l'état de rectitude, le pouvoir de ne pas pécher fut donné au premier homme. Enfin, à ce don s'ajouta la grâce de la persévérance, par laquelle il pourrait persévérer s'il voulait [3]. Si on rapproche ces paroles de la conception augustinienne de la nature, telle qu'elle est exprimée souvent dans les œuvres du saint Docteur, par exemple dans le texte cité plus haut, à savoir que la nature telle qu'elle a été créée dans la rectitude est la vraie nature humaine [4], il semble légitime, à notre avis, de concevoir cette rectitude, non pas comme proprement et substantiellement surnaturelle, mais comme un don spécial, surajouté, qui n'élevât pas à l'ordre surnaturel, comme le ferait la grâce sanctifiante. La justice originelle est donc réellement distincte de la grâce.

1. ESPENBERGER : *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik.* (Forschungen zur christlichen Litteratur-und Dogmengeschichte. Bd. 5, H. 1, s. 57).

2. *De Corr. et Grat.*, c. 11, n. 32.

3. *Op. cit.* c. 12, n. 34 : « Primo itaque homini qui in eo bono quo factus fuerat rectus, acceperat posse non peccare... datum est adiutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. »

4. Cf. p. 10, note 4.

Faut-il maintenant considérer la grâce comme la cause efficiente de la justice originelle, ou seulement comme une condition « sine qua non », c'est un point que nous n'osons pas décider. Des textes déjà cités [1] on peut seulement déduire la gratuité de la subordination de la concupiscence : elle était due à une grâce spéciale ; à quelle grâce, à celle de l'intégrité ou à la grâce sanctifiante, c'est ce que saint Augustin n'exprime pas clairement. Saint Thomas soutiendra la dernière opinion [2].

Il nous reste à dire un mot sur la transmission de la justice originelle. Saint Augustin déclare seulement que la nature se serait propagée dans la rectitude et la béatitude [3]. Les enfants seraient nés dans le même état que leur père [4], la conjonction matrimoniale s'effectuant tout à fait sous la domination et la direction de la raison [5]. Le père aurait été le principe de la propagation de la justice originelle, comme il l'est maintenant du péché originel, parce qu'il est le principe primordial de la génération [6]. Si donc la femme seule avait violé le commandement divin, elle seule, à l'exclusion de son mari et de ses enfants, aurait contracté le péché [7].

II. — Le péché originel, d'après S. Augustin

Nous traiterons d'abord de l'essence du péché originel ; puis de son rapport avec la nature ; enfin de sa propagation.

Le péché originel, selon saint Augustin, est d'abord la concupiscence, celle surtout qui se manifeste dans le mouvement des membres génitaux contre l'ordre de la raison. « Ce qui dans les membres de ce corps de mort se révolte contre l'esprit, essayant de l'entraîner tout entier à soi, ce qui ne s'exalte ni ne s'apaise au gré de la

1. Cf. p. 7, note 1 ; p. 10, note 4 ; p. 12, note 3.

2. Ia q. 95, a. 1. c.

3. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 2, c. 110 : « Quam miseriam in paradiso utique non haberent, si perseverante ibi naturae humanae rectitudine et beatitudine nascerentur. »

4. *Op. cit.* lib. 3, c. 198. Cf. aussi p. 12, note 3.

5. *De Gratia Christi et de Pecc. orig.*, lib. 2, c. 36 : « Sic ergo et primarum nuptiarum sine libidinis passione tranquillitas, et motus genetalium sicut aliorum membrorum, non ad effrenati caloris incitamentum, sed ad voluntatis arbitrium... »

6. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 2, c. 83 : « Non a femina concipiente atque pariente, sed a viro seminante est generationis exordium. » Cf. aussi c. 119 et 225.

7. *Op. cit.*, lib. 2, c. 179, et *De Trinit.*, lib. 12, c. 12, n. 18 : « si sola mulier cibum edisset illicitum, sola utique mortis supplicio plecteretur. »

raison, voilà le mal du péché dans lequel naît tout homme [1]. » « C'est la concupiscence qui tient les enfants non baptisés dans les liens du péché et, même s'ils meurent en bas âge, les mène à la damnation comme des enfants de colère [2]. »

Ce n'est pas la concupiscence seule, c'est aussi l'ignorance qui fait partie du péché originel [3]. Toutes les deux appartiennent à l'ordre moral, et ne sont pas seulement des peines mais aussi des péchés [4].

Mais elles ne sont pas des péchés comme telles. Dans le péché originel, en effet, il faut distinguer le mal et sa culpabilité [5]. Le mal, c'est la concupiscence et l'ignorance en soi, le désordre moral dans la nature, l'insubordination de la chair à l'esprit, qui est une iniquité, qui ne vient pas du Père, mais du monde [6]. La culpabilité, c'est la responsabilité de ce mal, qui nous incombe, l'homme ayant troublé sa nature par son libre choix [7]. Par le baptême, cette culpa-

1. *De Pecc. Mer. et Rem.*, lib. 1, c. 29 : « Quod igitur in membris corporis mortis huius inobedienter movetur, totumque animum in se deiectum conatur attrahere, et neque cum mens voluerit, exsurgit, neque cum mens voluerit conquiescit, hoc est malum peccati, in quo nascitur omnis homo. »

2. *Op. cit.* lib. 2, c. 4 : « Concupiscentia... parvulos non baptizatos reos innectit, et tamquam irae filios, etiamsi parvuli moriantur, ad condemnationem trahit. »

3. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. c. 47 : « ... peccatum originale sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati ; quod inest quidem nascentibus, sed in eis crescentibus incipit apparere quando est incipientibus necessaria sapientia, et mala concupiscentibus continentia. » Voyez aussi *Contra Iul.*, lib. 6, c. 16.

4. *Op. cit.*, lib. 6, c. 17 : « Caecitas igitur cordis, qua nescitur quod iustitia vetet, et violentia concupiscentiae, qua vincitur etiam qui scit unde debeat abstinere... peccata sunt. » Voyez aussi *Contra Iulian.*, lib. 5, c. 3, n. 8.

5. *Contra Iulian.*, lib. 2, c. 5, n. 10 : « ...esse in homine aliquid mali, quod non ipsum, sed reatus qui ex illo contractus fuerat, auferatur in Baptismo. » *Ibid.* c. 3, n. 5 ; c. 4, n. 8 ; lib. 6, c. 16, n. 49 : « ...qui baptizatur... omni peccato caret, non omni malo. » Cf. *De Pecc. Merit. et Remis.*, lib. 1, c. 39 ; lib. 2, c. 4. *De pecc. orig.*, c. 40 ; *De nupt. et concup.*, lib. 2, c. 25.

6. *Contra Iul.*, lib. 2, c. 5, n. 13 : « Istam vero legem peccati, cuius manentis reatus in sacro fonte remissus est, propterea vocavit iniquitatem, quia iniquum est ut caro concupiscat adversus spiritum. » Cf. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 3, c. 167.

7. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 4, c. 95 : « ...ipsum originale voluntas eius effecit, qui primus ea qua natura humana vitiata est, voluntate peccavit, ita ut quidquid hominum nasceretur per carnis concupiscentiam, quæ reorum confusione velata est, liberum non fieret a reatu. »

Nous ne comprenons pas comment E. PORTALIÉ (Dict. Théol. Vacant, art. *Augustin*), peut dire que pour saint Augustin la concupiscence n'est qu'un effet du péché originel. Le saint Docteur s'exprime trop nettement en sens contraire. Ce n'est pas sur ce point qu'on doit chercher la différence entre Augustin et Jansénius. La distinction entre le mal et le « reatus » revêt chez Augustin un tout autre sens que chez Jansénius. Pour Augustin, le « reatus » ne consiste pas dans la prédominance de la concupiscence sur la raison ; cela pour lui, c'est le mal. Le reatus, c'est la faute, ou la culpabilité, de ce mal qui nous incombe. Cette culpabilité n'est pas une simple imputation du péché de notre premier père, qui pourrait être pareillement enlevée par une simple non-imputation. Elle s'appuie, au contraire, sur notre unité réelle avec la personne d'Adam en vertu du *semen* générateur. Un avec lui au moment de sa prévarication, nous avons péché avec lui. La concupiscence est donc un désordre volontaire dans notre nature. C'est pourquoi elle est dite péché. Elle est sans doute l'effet du premier

bilité est pardonnée, le mal, c'est-à-dire, la concupiscence reste [1]. Le mariage légitime fait un bon usage d'une chose mauvaise [2].

Cette culpabilité constitue un vrai péché, puisqu'elle vient du libre arbitre [3]. C'est l'acte libre du premier homme qui a fait la nature pécheresse [4].

Toutefois, ce n'est pas seulement le désordre de la nature qui nous rend coupables. Il y a plus. Selon saint Augustin, nous sommes aussi accablés par le péché personnel d'Adam qui a corrompu la nature. En Adam nous n'avons pas seulement perdu la justice primitive, mais nous avons aussi mangé de l'arbre défendu et violé le commandement divin. Au moment où Adam commit son péché, nous le fîmes en lui et par lui [5]. C'est pourquoi la culpabilité du

---

péché, du « *peccatum originans* », mais elle constitue en elle-même le péché originel. C'est pourquoi, après le baptême, le mal demeure, mais il n'est plus péché ; on lui attribue cependant encore ce nom, parce qu'il est l'effet du péché et qu'il nous y pousse. Toutefois, par notre consentement aux mouvements déréglés, nous ne contractons pas à nouveau la culpabilité impliquée par le péché originel et dérivée de la volonté de notre premier père, mais nous devenons coupables d'un péché personnel, effet de notre propre volonté.

1. Cf. p. 16, note 5.

De Nupt. et Concup., lib. 1, c. 25 : « Dimittitur concupiscentia carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. Quamvis autem reatu suo iam soluto, manet tamen. »

De Pecc. Merit. et Remis., lib. 2, c. 28 : «... manente illa, reatus eius solvitur. »

2. *De Pecc. Merit. et Remis.*, lib. 1, c. 39 et seqq. Cf. p. 16, note 5. *Contra Iul.*, lib. 3, c. 21, n. 42 : « Concupiscentiae carnalis qui modum tenet, malo bene utitur. »

3. *Contra Iul.*, lib. 6, c. 8, n. 29 : « Non enim et hoc esset peccatum, quod originale traheretur sine opere liberi arbitrii quo primus homo peccavit. » Cf. aussi *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 2, c. 111 ; lib. 4, c. 90, 91, 95.

4. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 4, c. 104 : « Ille propria voluntate peccatum illud grande peccavit naturamque in se vitiavit, mutavit obnoxiavitque humanam. »

J. Mausbach dans son livre déjà cité (*Ethik...*, Bd. II, kap. 3, § 4) voit dans le « reatus » du péché originel l'aversion habituelle de Dieu dans la volonté de l'homme non-régénéré. Comme le péché habituel n'est autre que l'état d'aversion de la volonté après l'acte prévaricateur, ainsi le péché originel est un état de péché resté dans la nature humaine de par le péché actuel d'Adam. Cette aversion a pour effet la concupiscence dans la partie inférieure de l'âme ; renforcée par celle-ci, elle constitue avec elle le péché originel. — Ainsi Mausbach identifie le « reatus » de saint Augustin avec ce que saint Thomas appellera la partie formelle du péché héréditaire. Mais l'aversion habituelle dont parle saint Thomas ne désigne que la privation de l'ordination de la volonté vers Dieu par la justice originelle. C'est là un désordre, il est vrai ; mais ce désordre, si mauvais soit-il, n'a le caractère d'un péché, d'un reatus que par la seule participation à la volonté prévaricatrice d'Adam. A ce titre seulement cette privation n'est pas purement une peine, mais aussi un péché. En soi, c'est-à-dire indépendamment du rapport avec la volonté du premier parent, le désordre de la partie supérieure de l'âme ou l'aversion habituelle n'a pas plus le caractère de péché que la concupiscence ; c'est donc ce rapport précisément qui constitue le « reatus ». Et en cela saint Thomas suit bien saint Augustin, pour qui également le reatus n'est pas l'état même de l'aversion, mais la culpabilité de cet état provenant du libre arbitre d'Adam. Les textes cités dans les notes p. 16, n. 7 et p. 17, n. 1, le disent assez clairement. Les expressions alléguées par Mausbach ne prouvent pas sa thèse, me semble-t-il, et elles admettent bien une autre explication.

5. *Contra duas Epist. Pelag.*, lib. 4, c. 4, n. 7 : « Restat ut in illo primo homine peccasse omnes intelligantur, quia in illo fuerunt omnes, quando ille peccavit : unde peccatum trahitur ». Cf. aussi *Opus imp. c. Iul.*, lib. 1, c. 48, 112 ; lib. 2, c. 7, 178, 179, 202, 215 ; lib. 4, c. 176.

péché originel contient toutes les dépravations du péché d'Adam : l'orgueil, le sacrilège, l'homicide, la fornication spirituelle, le vol, l'avarice, tout ce qu'on peut trouver de mal dans l'acte prévaricateur du premier homme [1]. Nous voyons un témoignage de cette doctrine dans la comparaison, plusieurs fois reprise par le saint Docteur, entre les rapports des enfants vis-à-vis d'Adam et les rapports des enfants vis-à-vis de leurs parents immédiats. Augustin soutient que les péchés des autres parents se propagent aussi, non seulement quant aux effets pénaux, mais encore quant à la culpabilité, jusqu'à la troisième ou quatrième génération [2]. La seule différence doit être cherchée dans le degré de gravité, différant dans le péché d'Adam et dans ceux des autres parents. Le péché d'Adam, étant le plus grave, a souillé en effet toute la nature humaine ; les péchés des autres parents ne s'étendent pas plus loin qu'à la troisième ou quatrième génération [3]. Sans doute le péché d'Adam ne fut pas le plus grave en soi quant à l'objet, mais il surpasse tous les autres par l'intensité de la volonté et par ses effets [4]. Car pour notre premier parent, il était infiniment plus facile de rester fidèle au commandement divin que pour l'homme après la chute [5]. D'autre part, il corrompit l'intégrité de la nature, qui se

1. *Enchiridion*, c. 45 : « Quamvis et in illo peccato uno quod per unum hominem intravit in mundum, et in omnes homines pertransiit, propter quod etiam parvuli baptizantur, possint intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit ; et sacrilegium, quia Deo non credidit ; et homicidium, quia se praecipitavit in mortem ; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est ; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est ; et avaritia, quia plus quam illi sufficere debuit appetivit ; et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest. »

5. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 2, c. 177 : « Si quis intemperantia sibi podagram faciat eamque transmittit in filios, quod saepe contingit, nonne recte dicitur, in eos illud vitium de parente transisse ? Ipsos quoque hoc in parente fecisse, quoniam quando ipse fecit in illo fuerunt ? fecerunt ergo, non actione hominum, sed ratione jam seminum. » Cf. lib. 6, c. 27 : « Iustus est enim Deus et ideo nascentes nec facere nec fieri sineret miseros, nisi nosset reos ». Et *Enchir.*, c. 46.

3. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 2, c. 163 : « ...in illo qui hoc egit, quando id egit omnes eramus tantumque fuit ac tale delictum, ut eo natura universa vitiaretur humana. » Cf. lib. 3, c. 57 et 66 ; c. 65 : « Corpus quidem mortuum est propter peccatum, non ad alios patres sed ad illum pertinet, qui tanta impietate peccavit quantam nos metiri non possumus. »

Opus imperf. c. Iul., lib. 3, c. 57 : « ...quis modus et quae sit divinae ratio et mensura iustitiae de aliorum patrum peccatis, ut reddantur in filios, indagare quis potest ? Propter quod Deus sibi tenuit ista iudicia, hominem vero iudicantem sic vindicare prohibuit. Sed apostasia primi hominis in quo summa erat, et nullo impediebatur vitio libertas propriae voluntatis, tam magnum peccatum fuit ut ruina eius natura humana esset tota collapsa. »

4. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 6, c. 27.

5. *Op. cit.*, lib. 3, c. 65 : « ...alii vero patres etiamsi multa peccant, tamen quia et anima infirma est et in corpore corruptibili, quod aggravat animam, peccant nec peccatis eorum fit natura moritura et peccata eorum in filios longe diverso et longe minore redduntur, eius occulto iustoque iudicio, qui in mensura et numero et pondere cuncta disponit et : Reddam peccata patrum in filios, non mendaciter dixit ». Et encore lib. 6, c. 22 : « Ipse primus Adam naturae tam excellentis fuit... ut peccatum eius tam longe maius ceterorum peccatis esset, quam longe melior ipse ceteris fuit. »

trouve déjà corrompue dans les autres parents. C'est pourquoi sa transgression fut plus grave que n'importe quel autre péché, et par suite toutes les générations humaines en sont chargées [1].

Du reste le péché actuel des parents plus proches, aussi bien que le péché d'Adam, se transmettent par la génération et non seulement par l'imitation [2] ; de même donc que c'est en vertu du *semen* générateur que les enfants contractent la culpabilité de leurs proches parents, de même aussi c'est en vertu de la génération que le péché personnel d'Adam est imputé à toute sa postérité. La concupiscence porte donc avec soi une culpabilité qui contient toute la dépravation de l'acte libre qui la causa. Ce point deviendra plus clair, par l'exposé des rapports entre le péché originel et la nature.

Comme nous l'avons dit, un acte libre du premier homme a fait la nature pécheresse [3]. Le lien qui nous rattache à lui, c'est l'unité de la nature qui se propage par la génération ; au moment de sa prévarication Adam formait un seul homme avec sa postérité, *tous étant en lui* par le *semen* générateur [4].

Pour Augustin, c'est l'unité de la race humaine en Adam qui fournit l'explication du péché originel ; aussi demeurait-il toujours perplexe sur la réponse à faire au problème de l'origine de l'âme et de sa création immédiate par Dieu [5]. C'est en raison de cette unité que l'humanité est toute entière une « *massa perditionis* [6]. » La *personne* d'Adam a fait la *nature* [7] pécheresse, puis c'est la *nature* en nous qui nous fait pécheurs ; nous ne sommes coupables que par la culpabilité de la nature en nous, qui à son tour n'est coupable

1. Cet argument est cité par l'auteur de la *Summa Sententiarum*, tr. 3, c. 10, mais il ne l'accepte pas.

2. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 3, c. 19 : « Cum ergo dicit : patrum in filios, non imitationem sed generationem redarguit... ideo non dicit, in tertiam et quartam imitationem sed generationem. » Cf. encore *Enchir.*, c. 46 et 47 ; *Contra Iul.*, lib. 6, c. 8.

3. *De Nupt. et Concup.*, lib. 2, c. 34, n. 57 : « Illo magno primi hominis peccato, natura ibi nostra in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores. »

4. *De Nupt. et Concup.*, lib. 2, c. 5 : « Per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt. » Cf. c. 26 ; c. 28, n. 48. Et *De Civitate Dei*, lib. 13, c. 14 ; p. 17, note 5.
De Pecc. Merit. et Remiss., lib. 3, c. 7 : « ...in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. »
Opus imp. c. Iul., lib. 4, c. 90 : « ...communem naturam mala voluntate vitiavit. » Et aussi lib. 5, c. 63.

5. *Opus imp. c. Iul.*, lib. 4, c. 104 : « Argue de origine animarum cunctationem meam, quia non audeo docere vel affirmare quod nescio. » Cf. *De Anima et eius Origine.*

6. *Contra Iul.*, lib. 3, c. 18, n. 35 : « Omnes in uno homine tamquam in massa originis commune illud habent peccatum. » et lib. 5, c. 14. « Omnes ex eadem massa perditionis et damnationis. »

7. Cf. note 3.

que par la volonté du premier homme, dans lequel cette nature se trouvait toute entière. Nous portons donc d'une part notre propre péché, pour autant que nous portons notre propre nature ; d'autre part, cependant, c'est le péché d'un autre que nous portons parce que nous ne l'avons pas commis de notre propre volonté personnelle [1]. Le péché originel est donc un vrai péché de la nature, *vitium naturae*. Ainsi Augustin pouvait dire à Julien qu'à la nature ne nuisent que ses propres péchés [2]. Pour saint Augustin donc, la nature, propagée par la génération, est le lien qui nous rattache au péché personnel d'Adam. Nous l'avons commis *en lui* et *avec lui*, et en ce sens nous-mêmes avons causé la concupiscence et l'ignorance, qui nous rend coupables à moins que nous ne soyons régénérés par le baptême.

Quant à la transmission du péché originel, Augustin déclare que le péché originel se transmet par la génération, puisque c'est par elle que nous nous rattachons au premier homme [3]. Ce n'est pas toutefois la génération comme telle qui nous transmet ce mal ; c'est la génération en tant que dominée par la concupiscence [4]. C'est cette dernière qui est le principe corrupteur par lequel [5], et par conséquent avec lequel, naît chaque homme, — le Christ excepté, car lui n'est pas venu par la voie de la concupiscence, mais est né de la Vierge par l'action du Saint Esprit [6]. Les parents bap-

1. *Contra Iul.*, lib. 6, c. 8, n. 29 : « Parentum autem peccata modo quodam dicuntur aliena, et rursus modo quodam reperiuntur et nostra : aliena quippe proprietate sunt actionis, nostra autem contagione propaginis. »

Opus imp. c. Iul., lib. 1, c. 57 : « Sic autem aliena sunt originalia peccata propter nullum in eis nostrae voluntatis arbitrium, ut tamen propter originis contagium esse inveniantur et nostra. » Cf. ibid. c. 48.

2. *Op. cit.*, lib. 1, c. 85 : « Fides autem catholica bonam, sed tamen mutabilem creaturam in deterius voluntate mutatam ; ac per hoc depravata sua vitiataque natura, non sub aliena substantia, sed sub peccato suo ream dicit serviliter detineri. »

Retract., lib. 1, c. 10, n. 3 : « ...non intuentes ideo parvulos, qui utique pertinent ad humanam naturam, trahere originale peccatum, quia in primis hominibus natura humana peccavit, ac per hoc naturae humanae nulla nocuere peccata nisi sua. »

De Pecc. orig., c. 33 : « Utrumque propagatur et natura et naturae vitium. »

3. *De Pecc. Merit. et Remiss.*, lib. 1, c. 15, n. 9 : « Nam si aliqui possent generari non per Adam... non liquide « omnes » dicerentur ». (Ce texte se rapporte à l'Épître Ad Rom., c. 5, v. 18 : ... per unius delictum in omnes.)

De Pecc. orig., c. 38 : « ... quidquid etiam nondum erat natum, merito est in prevaricatrice radice damnatum, in qua stirpe damnata tenet hominem generatio carnalis. »

4. *De Nupt. et Concup.*, lib. 1, c. 1 : « ... carnalis concupiscentiae malum, propter quod homo, qui per illam nascitur, trahit originale peccatum. » Cf. aussi *Contra duas Epist. Pelag.*, lib. 1, c. 17.

5. *Contra Iul.*, lib. 3, c. 21, n. 46 : « Ex ista et cum ista nascitur homo. »

6. *De Nupt. et Concup.*, lib. 2, c. 5 : « Diabolus concupiscentiam carnis in Domino non invenit, quia Dominus homo non per ipsam ad homines venit. » Cf. aussi *Contra Iul.*, lib. 5, c. 15, n. 54.

tisés, bien qu'ils n'aient plus la faute héréditaire, procréent néanmoins des enfants coupables, parce qu'ils les engendrent selon la chair, dans laquelle règne encore la concupiscence [1]. C'est donc bien la concupiscence actuelle qui cause la transmission du péché originel. L'œuvre de chair n'est jamais entièrement sous l'empire de la raison et de la volonté, même dans l'acte conjugal licite [2]. Cependant cette concupiscence actuelle elle-même ne se transmet pas d'individu à individu ; elle atteint le sujet engendré par une sorte de contagion. Ainsi les enfants naissent infectés par la concupiscence de leurs parents. Issus d'un acte de concupiscence, ils héritent d'une nature corrompue [3].

Pour expliquer l'infection de l'âme, saint Augustin propose deux solutions. Ou l'âme se propage comme le corps, ou bien elle est créée immédiatement par Dieu. Dans la première hypothèse elle est souillée à la façon du corps : elle est l'effet corrompu d'une cause corrompue. Dans l'autre cas au contraire, elle reçoit la souillure du péché au corps même, tel un liquide qui se corrompt au contact d'un vase impur. Si l'on demande pourquoi Dieu qui crée l'âme innocente, lui fait subir une pareille humiliation et dégradation, la seule réponse qu'on puisse donner, c'est que c'est là la justice secrète de sa loi [4]. C'est en présence de cette difficulté que saint Augustin gardait toujours des doutes sur la création immédiate de l'âme par Dieu.

Comme nous l'avons dit plus haut, la propagation du péché originel s'opère par l'homme seul, la femme n'y a pas de part spéciale ; elle conçoit l'homme dans les conditions où elle l'a reçu [5].

---

1. *De Pecc. Merit. et Remiss.*, lib. 2, c. 9 : « (Iustus) ex hoc gignit, quod adhuc vetustum trahit inter filios saeculi ; ex hoc quod in membris eius concupiscentialiter movetur. » Et c. 40 : « Regeneratus quippe non regenerat filios carnis, sed generat ; ac per hoc in eos non quod regeneratus, sed quod generatus est, traiicit. »

2. *De Nupt. et Concup.*, lib. 1, c. 24 : « ..ipse ille licitus honestusque concubitus, non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est, non libidinis. Qui certe ardor sive sequatur sive praeveniat voluntatem, non tamen nisi ipse quodam quasi suo imperio movet membra, quae moveri voluntate non possunt. » Cf. aussi *Contra Iul.*, lib. 3, c. 23, n. 53.

3. *Contra Iul.*, lib. 5, c. 14 : « Vitia cum sint in subiecto in parentibus, tamen in filios non quasi transmigratione de suo subiecto in subiectum alterum..., sed affectione et contagione pertranseunt. » Et lib. 5, c. 3 : « Concupiscentia carnis et causa peccati est, defectione consentientis vel contagione nascentis. »

Opus imperf. c. Iul., lib. 2, c. 57 : « De concubitu autem proles gignitur trahens originale peccatum, vitio propagante vitium, Deo creante naturam. »

4. *Contra Iul.*, lib. 5, c. 4, n. 17 : « Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur renascendo emundetur ; profecto aut utrumque vitiatum in homine trahitur, aut alterum in altero tamquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta iustitia divinae legis includitur. »

5. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 2, c. 179 : « Ex illo ergo uno principaliter erant tracturi nascentes originale peccatum, qui genuit. Illa autem quod excepit, concepit. »

Il resterait à examiner la question de la peine du péché originel dans saint Augustin ; mais cela nous entraînerait trop loin. Nous observerons seulement, au sujet des peines infligées à cause du péché originel aux enfants morts sans baptême, que l'expression « *mitissima paena* », employée par Augustin pour les décrire, doit s'entendre relativement aux peines des autres damnés. Ce qui importe ici, c'est de noter qu'Augustin exige à raison du péché originel des peines positives. Cette opinion, qui est d'ailleurs la conséquence logique d'une conception confuse de notre culpabilité, devait exercer longtemps son influence. On la retrouve chez presque tous les théologiens après Augustin, jusqu'à Pierre Lombard ; elle passe même chez saint Anselme, qui pourtant suit une autre voie dans l'explication du péché originel ; Alexandre de Halès et saint Bonaventure parlent encore de la privation de la lumière physique pour les enfants morts sans baptême, bien qu'ils rejettent toutes les peines positives ; ils placent en effet les enfants dans un état intermédiaire : ils sont sans douleur, mais aussi sans félicité. C'est saint Thomas qui le premier a réduit les peines du péché originel aux seules conséquences naturelles de la privation de la justice originelle : c'est-à-dire la corruption de la nature, la passibilité, la mort, et finalement la privation de la vision béatifique qui résulte de la privation de la grâce sanctifiante.

Nous pouvons donc ramener la doctrine augustinienne du péché originel aux propositions suivantes :

le péché originel est l'imperfection morale de notre nature, qui consiste dans la concupiscence et l'ignorance ;

de ce mal nous sommes responsables, en ce sens que le commandement divin a été violé dans la personne de notre premier père, en qui sa postérité se trouvait virtuellement et matériellement contenue puisqu'il en est le générateur ;

ce mal qu'est le péché originel se propage par la génération, dont l'acte ne peut plus être soustrait à la concupiscence actuelle, à à cause de la corruption de la nature que nous avons héritée de nos parents ;

c'est la présence de cette concupiscence actuelle dans l'homme, qui lui fait engendrer des enfants dans lesquels se trouve le même désordre ;

par le baptême enfin, la culpabilité est enlevée, mais le mal reste.

CHAPITRE II

SAINT ANSELME

Après saint Augustin, c'est saint Anselme qui a exercé l'influence la plus nette sur la constitution de la doctrine de la justice et du péché originels. Tandis qu'Augustin place le constitutif du péché originel dans la concupiscence et relève surtout dans le premier état de justice, l'absence de cette concupiscence, Anselme enseigne que la justice de l'homme avant la chute réside dans la rectitude de la volonté, et le péché originel dans la privation de cette rectitude. Cette différence essentielle a été le point de départ de deux théories et de deux écoles dans le développement théologique postérieur.

Saint Anselme donne à la théologie une forme et une structure spéculative et dialectique ; ce n'est que rarement qu'on trouve chez lui des textes de l'Écriture. Présupposant la foi, il tente d'en donner les preuves. Le « *Credo ut intelligam* » a, chez lui, un sens plus rationalisant [1] que chez saint Augustin [2]. On sent qu'au temps d'Anselme la question des rapports de la foi et de la raison n'avait pas été suffisamment élucidée ; et l'influence d'un Scot Érigène, qui, dans son essai de systématisation théologique, avait absorbé la foi dans la science [3], se faisait encore sentir. C'est cette tendance rationalisante de l'archevêque de Cantorbéry, qui nous explique la différence profonde que nous trouvons entre sa doctrine et celle de saint Augustin. Anselme, il est vrai, connut la position d'Augustin ; dans sa paraphrase du psaume « Miserere », il l'expose presque littéralement [4]. Mais cela ne l'empêche pas, dans ses œuvres

---

1. Cf. UEBERWEG-BAUMGARTNER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, pag. 264-265.

2. *Sermo* 43, c. 7, n. 9 : « Intellige ut credas ; crede ut intelligas ». (P. L. t. 38, col. 253).

3. UEBERWEG-BAUMGARTNER, *op. cit.*, pag. 225-226. GRABMANN : *Geschichte der Scholastischen Methode*. Bd. 1, pag. 205-206.

4. *Meditatio in Ps. Miserere*, n. 13 : « ...homo ille, per quem hoc peccatum originale intravit in mundum, in se omnes de sua stirpe venturos occulta labe et foeditate suae libidinosae concupiscentiae adeo tabificavit. » (P. L. , t. 158, col. 829-834).

Saint Augustin dit : « ...occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes (venturos). » *De pecc. Merit. et Remiss.*, lib. 1, c. 9, n. 10.

Meditatio in Ps. Miserere, n. 17 : « Carnalis concupiscentia ...in baptismo praeterit reatu et in poenam peccato nobis remanet actu » ; et n. 18 : « Et hoc est iugum grave quod creatum est super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum (Eccl. 40, 1) ». Saint Augustin cite

principales, de suivre une voie très personnelle. Nous nous trouvons alors en face du dialecticien ; saint Augustin, qui s'appuyait avant tout sur l'Écriture et la Tradition, ne peut plus lui servir de guide ; il s'abandonne à son besoin personnel de raisonner. Sans doute, il part des données de la foi et de la tradition sur l'existence du péché originel et sur sa transmission ; mais elles ne lui fournissent que le point de départ et la matière de ses spéculations ; et il s'essaye alors à interpréter et à prouver, plus ou moins efficacement, ces données de la révélation [1].

Dans l'exposé de la doctrine de saint Anselme, nous traiterons successivement de la justice originelle, puis du péché originel ainsi que nous l'avons fait pour les doctrines de saint Augustin.

Sur la question de la justice originelle, Anselme s'exprime déjà avec plus de précision qu'Augustin. L'homme en tant qu'être raisonnable devait être créé juste ; s'il en avait été autrement, sa qualité d'être raisonnable n'aurait plus eu de sens, la raison nous étant donnée pour discerner le juste de l'injuste. Pour le même motif, le pouvoir de discerner le bien du mal lui est nécessaire, afin d'aimer l'un et de haïr l'autre, afin de préférer ce qui est meilleur à ce qui est moins bon. C'est donc le propre de toute nature raisonnable d'être créée pour cette fin : aimer par-dessus tout le bien suprême, et le choisir non pour un motif quelconque, mais pour lui-même. Or la nature ne peut agir ainsi sans être juste [2], parce que la justice implique la sujétion de la volonté à Dieu, et c'est là le devoir de toute créature raisonnable. L'accomplissement de ce devoir, c'est la justice ou la rectitude de la volonté [3]. En un mot, pour que la créature raisonnable ne le soit pas en vain, elle a due être créée à la fois raisonnable et juste.

---

ce texte maintes fois contre Julien. Cf. *Opus Imperf. c. Iul.* et les textes cités p. 16, n. 5 et p. 17, n. 1.

1. *De Fide Trinitatis*, c. 4, col. 272 : « Duo parva opuscula mea, Monologion scil. et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter Incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit. » Cf. aussi *Monologium*, c. 64, col. 210 ; *Cur Deus homo, Praef.*, col. 361.

2. *Cur Deus homo*, lib. 2, c. 1 : « Rationalem naturam a Deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet. Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum ...alioquin frustra facta esset rationalis... Simili ratione probatur, quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum et amaret et eligeret bonum, atque maius bonum magis diligeret et eligeret... Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud sed propter ipsum. At hoc nisi iusta facere nequit. Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et iusta facta est. »

3. *Op. cit.*, lib. 1, c. 11 : « Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei... Hoc est debitum, quod debet angelus et homo Deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis, qui non solvit, peccat. Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis quae iustos facit sive rectos corde, id est voluntate. »

Nous voyons déjà par cet exposé que la justice originelle, chez Anselme, est comprise dans le sens strict de justice ; elle implique l'accomplissement d'un devoir, d'un « *debitum* [1] ». Par ailleurs, elle est plutôt une vertu qu'une disposition de notre nature : la rectitude pour le bien et la sujétion à Dieu, prises comme aptitudes de la volonté, ne sont que la matière de la justice ; la justice elle-même est formellement une vertu de la volonté, par laquelle elle maintient cette rectitude pour elle-même [2]. C'est pourquoi Anselme exige l'usage de la raison pour posséder cette justice [3]. Aussi la subordination de la partie inférieure de notre nature à la volonté n'appartient-elle à la justice originelle qu'en tant que cette subordination dépend de la volonté. Le premier homme était libre de conserver la justice ou de la perdre, en d'autres termes il était libre de pécher ; c'était à lui de veiller avec soin à ne rien perdre de ce qu'il avait reçu [4]. Quant à la concupiscence, elle n'est en soi ni bonne ni mauvaise ; elle est toutefois injuste [5], parce qu'elle ne doit pas se trouver en une nature [6] créée dans un état d'harmonie parfaite, le corps devant être subordonné à l'âme, et l'âme à Dieu [7].

---

1. *Loc. cit.*; et aussi lib. 1, c. 24. Cf. encore *De conceptu virginali*, c. 22 : « ...humana natura non habet in illo iustitiam quam accepit in Adam et quam semper debet habere ». Et aussi c. 23 ; *De Casu diaboli*, c. 15-16 ; *Dial. de libero Arbitrio*, c. 3.

2. *De Conceptu virginali*, c. 3 : « Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata. »
Dial. de Veritate, c. 12 : « Voluntas ergo illa iusta dicenda est, quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem. Iustitia ergo est rectitudo voluntatis propter se servata. »
De Concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, c. 13 : « Intentio namque Dei fuit ut iustam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se : sed neque iusta neque beata esse potuit sine voluntate iustitiae et beatitudinis. Voluntas quidem iustitiae est ipsa iustitia. »

3. *De Conc. virg.*, c. 8 : « Iustitia ...quae nec servari potest nec haberi non intellecta. » Cf. c. 29, et *De Concord. praesc. Dei*, c. 7.

4. *De casu daboli*, c. 15 : « Ideo namque debet, qui accepit. »
De Conc. virg., c. 28 : « Deus vero recte exigit a natura quod dedit ei, et quod sibi iuste debetur. » Et c. 22 : « ...humana natura non habet in illo (infante) iustitiam quam accepit in Adam, et quam semper debet habere. » Cf. encore *De Concord. praesc. Dei*, c. 7.

5. *De Conceptu virg.*, c. 4 : « Nec ipsi appetitus quos Apostolus carnem vocat, quae concupiscit adversus spiritum et legem peccati, quae est in membris repugnantem legi mentis, iusti vel iniusti sunt per se considerati. Non enim hominem iustum faciunt vel iniusutum sentientem, sed iniustum tantum voluntate cum non debet consentientem... Non eos sentire, sed eis consentire peccatum est... Si peccata essent, auferrentur in baptismo, cum omne peccatum abstergitur ; quod nequaquam fieri palam est. Quare non est in eorum essentia ulla iniustitia. » Cf. *De Concord. praesc. Dei*, c. 7.

6. *De Concord. praesc. Dei*, c. 13 : « Appetitus vero, quos omnes vocat Apostolus carnem et concupiscentiam, in quantum sunt, non sunt mali vel inuisti ; sed quia sunt in rationali creatura ubi non debent esse, dicuntur iniusti. »

7. *De Nuptiis consanguineorum*, c. 5 : « ...in corpore humano ante primi hominis praevaricationem nihil erat turpe, nihil dissonum : cum harmonia illa boni Creatoris manu bene et decenter aptata adhuc permanente pars parti conveniret, Deoque anima, animae vero corpus suum per omnia subditum esset. »

En ce qui concerne l'immortalité, l'homme primitif pouvait ne pas mourir ; mais cet état n'impliquait nullement l'impossibilité de la mort [1] ; au ciel seulement la mort est impossible. L'immortalité du premier homme n'était donc pas absolue. Ce pouvoir de ne pas mourir n'était point un don spécial, mais une propriété d'ordre naturel ; la mort en effet vient de dehors : elle est l'effet du péché qui corrompt la nature. En soi la nature n'est ni mortelle ni immortelle [2]. Et ici saint Anselme emprunte la formule augustinienne des trois états différents : *posse non mori, non posse non mori, non posse mori* [3] ; mais l'explication donnée est toute autre, puisque pour saint Augustin, l'immortalité du paradis, le « posse non mori », était bien un don surajouté à la nature [4].

Quoique la justice originelle dans la conception anselmienne ait le caractère d'une vertu, elle n'en appartient pas moins à la nature. Elle a été donnée à l'homme avec sa nature par création, et elle se serait propagée avec elle, si nos premiers parents n'avaient pas commis le péché par lequel ils l'ont perdue. Cette justice était une justice naturelle, et saint Anselme la distingue nettement de la justice personnelle, qu'on ne reçoit pas avec la nature, mais qu'on acquiert indépendamment de celle-ci, tel un homme injuste qui deviendrait juste, alors qu'il ne l'aurait pas été originairement. [5] Comme on peut le voir, cette distinction entre

1. *Cur Deus homo*, lib. 1, c. 18 : « Habebant enim in paradiso quamdam immortalitatem, id est, potestatem non moriendi ; sed non erat immortalis haec potestas. »

2. *Op. cit.*, lib. 2, c. 11 : « Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si numquam peccasset homo, et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus ; et quando mortales in incorruptibilitate resurgent, non minus erunt veri homines ; nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset esse homo, qui esset immortalis. Non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptibilitas, sive incorruptibilitas ; quoniam neutra facit aut destruit hominem ; sed altera valet ad eius miseriam, altera ad beatitudinem. »

3. *Opus imperf. c. Iul.*, lib. 1, c. 71 : « Alia erat illa immortalitas, ubi homo poterat non mori, alia est ista mortalitas, ubi homo non potest nisi mori ; alia erit summa immortalitas, ubi homo non poterit mori ». (P. L. t. 45, col. 1096).

4. *De Genesi ad litt.*, lib. 6, c. 25 : « Aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis ; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae... Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. »

5. *De Concept. virg.*, c. 1 : « Est tamen peccatum quod quisque trahit cum natura in ipsa sua origine : et est peccatum quod non trahit cum ipsa natura, sed ipse sua origine : et est peccatum quod non trahit cum ipsa natura, sed ipse facit illud, postquam iam est persona discreta ab aliis personis. Illud quidem quod trahitur in ipsa origine, vocatur originale ; quod potest etiam dici naturale, non quod sit ex essentia naturae, sed quoniam propter eius corruptionem cum illa assumitur. Peccatum autem quod quisque facit, postquam persona est, personale potest nominari, quia vitio personae fit. Simili ratione potest dici originalis et personalis iustitia. Siquidem Adam et Eva originaliter, id est in ipso suo initio, mox ut homines exstiterunt, sine intervallo iusti simul fuerunt. Personalis autem dici potest iustitia, cum iniustus accipit iustitiam, quam ab origine non habuit. »

justice naturelle et justice personnelle n'est pas très formelle : une chose n'est pas nécessairement naturelle par cela seul qu'une personne la reçoit avec sa nature indépendamment de sa propre action. Mais ici Anselme fortement influencé par l'ultra-réalisme de Scot Erigène, n'a pas une idée claire du rapport de la personne et de la nature [1] ; c'est pourquoi il peut attribuer à la justice naturelle les caractères d'une vertu proprement dite, ce qui dans le système de saint Thomas serait une véritable contradiction.

Cette justice originelle doit-elle être considérée comme due à la nature, ou comme une grâce, c'est-à-dire un don surajouté ? Saint Anselme dit, à plusieurs reprises, qu'une créature raisonnable ne peut être créée que juste, parce que sans la justice, la raison n'est plus la raison [2]. Est-ce à dire toutefois qu'on doit comprendre la justice originelle comme une dette de nature, de telle sorte que Dieu ne pourrait la refuser sans être injuste, ainsi que prétendirent plus tard Baius et Jansénius ?

Pour répondre à cette question, il faut rappeler d'abord que saint Anselme n'avait pas une conception nette de la distinction entre le naturel et le surnaturel ; la doctrine touchant les relations de la foi et de la raison n'était pas encore arrivée à maturité, et il faudra attendre saint Thomas pour avoir les principes de solution de ce problème. Saint Anselme plus que d'autres était encore loin de la solution ; de là sa tendance rationalisante, dont nous avons parlé ; de là aussi les expressions plus ou moins confuses que nous pourrons trouver dans la question présente, et qu'on aurait tort de rapprocher des formules de Baius. Il importe aussi de rappeler qu'Anselme considère expressément la justice originelle et comme

1. A ce point de vue le passage suivant est aussi caractéristique : « Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat ; quia ut hoc exigeret, sic creata erat. Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis sed personalis, hoc est propria, fecit ». (*De Concept. virg.*, c. 23). Ici il confond l'exigeance qui vient de la nature avec l'acte que pose la personne. Il en a lui-même le sentiment, quand il fait usage de deux mots différents : « exigebat » et « fecit ».

2. *Cur Deus homo*, lib. 2, c. 1 : « Rationalem naturam a Deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet. Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum... alioquin frustra esset rationalis... Simili ratione probatur quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum ac amaret et eligeret bonum... Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud, sed propter ipsum. At hoc nisi iusta facere nequit. Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et iusta facta est. »
De Concept. virg., c. 13 : « Nam eadem ipsa ratione, qua non debuit Deus Adam facere nisi iustum ...aperte mens rationalis cognoscit eum quem similiter propria voluntate et virtute procreat, alicui malo subditum fieri non debere, quoniam minus inconveniens est omnipotenti et sapienti Dei bonitati talem facere rationalem naturam sola propria voluntate de materia, in qua nullum est peccatum. » Cf. aussi c. 10.

une vertu de la volonté, et comme une vertu naturelle ; cela résulte du lien intime qu'il établit entre la justice et la condition d'être raisonnable [1]. Avoir la raison exige nécessairement la justice : telle est la thèse qu'il développe dans le premier chapitre du second livre du *Cur Deus homo* ; mais, on le comprend, la raison exige tout au plus une justice naturelle.

Nous répondrons donc à la question posée en faisant une distinction. Si l'on considère exclusivement la justice naturelle de la volonté, il est bien vrai que Dieu ne peut créer l'homme qu'en l'état de justice. Car, c'est de Lui que vient le premier acte de la volonté ; cet acte ne peut donc être que juste [2]. Mais si l'on entend par justice originelle la rectitude totale de la nature, c'est-à-dire la sujétion de la volonté à Dieu et des puissances inférieures à la volonté, elle implique un don spécial qui n'est exigé à aucun titre par la nature. C'est là précisément la doctrine que combattirent les Baianistes.

Que saint Anselme considérât la sujétion de la vie inférieure à la volonté comme une grâce spéciale, c'est ce qui paraît ressortir des textes cités plus haut [3]. Pour lui, la concupiscence, prise en elle-même, n'est ni juste ni injuste, contrairement à ce que voulait Baius. On ne peut donc pas prétendre que Dieu devait procurer à l'homme la subordination totale de la concupiscence à la volonté au titre de justice. Si Dieu le fait néanmoins, c'est alors par une grâce spéciale ; car il n'y a aucune raison déterminante tirée des exigeances de la nature elle-même.

On objectera peut-être que saint Anselme dit expressément que la justice originelle prise au sens de la rectitude de la volonté est une grâce. C'est ainsi qu'on trouve dans son livre *De conceptu virginali* qu'Adam a perdu la grâce qu'il pouvait conserver pour sa postérité [4]. Nous croyons cependant qu'Anselme parle ici de la grâce dans un sens très large, c'est-à-dire en tant que la création

1. Cf. note précédente.

2. Cf. p. 24, note 2.

3. Cf. p. 25, notes 6 et 7.

4. *De Concept.virg.* c. 10 : « ...gratiam quam de se propagandis servare poterat, perdidit. » Et un peu plus loin : « gratiam, quam acceptam propagandis de se semper potuit servare, perdidit ». C. 23 : « Quid ergo convenientius ad ostendendum magnitudinem bonitatis Dei, et ad plenitudinem gratiae, quam Adam concedebat, quam ut quorum esse in illius potestate sic erat, ut quod ille naturaliter erat, hoc illi per illum essent, ita quoque in eius esset arbitrii libertate, ut qualis erat ipse iustitia et felicitate, tales eos propagaret. Hoc illi datum est. Quoniam itaque in tantae gratiae celsitudine positus, bona, quae sibi et illis servanda acceperat, sponte deseruit, idcirco filii perdiderunt, quod pater illis cum servando dare posset, non servando abstulit ». C. 24 : « Sic tamen privata est (humana natura) *illo dono*, quo sibi iustitiam custodire poterat in posteros ; ut in nullo eorum ipsa cum aliqua iustitia se propagare queat. » Cf. aussi *Dial. de Liber. Arbitr*, c. 3.

elle-même est une grâce. Car, en un sens, la création est effectivement une grâce, Dieu n'étant obligé d'aucune façon à créer l'homme et à le créer dans les conditions où il l'a fait. Tout ce dont nous jouissons dans notre nature est l'effet de la seule bonté libre de Dieu. Cependant, la nature étant créée, elle emporte avec elle certaines exigeances, auxquelles Dieu doit satisfaire, sans quoi la création serait imparfaite. C'est bien là le principe sur lequel se fonde le raisonnement de saint Anselme, quand il avance que Dieu devait créer l'homme juste, parce qu'il l'a fait raisonnable. La justice est exigée par la constitution de la raison [1]. Pour lui la justice originelle n'est donc une grâce qu'au sens le plus large du mot, une grâce de création. Aussi quand il écrit : « *quando illum (hominem) condidit nulla propagandi operante natura aut voluntate creaturae, simul illum fecit et rationalem et iustum* [2] », nous voyons ici comme un rappel à la gratuité de la création [3]. C'est dans le même sens que le pouvoir de transmettre la justice originelle est appelé une grâce [4]. Car Anselme prouve simultanément que la transmission de cette justice était nécessaire. La nature n'en peut être privée de droit, qu'à cause du péché [5]. Mais alors Adam n'aurait-il donc pas eu la grâce sanctifiante ?

Saint Anselme n'en dit rien de manière explicite. Tout au plus pourrait-on le conclure de ce que l'homme fut créé pour la béatitude, c'est-à-dire pour la vision et la possession de Dieu [6]. Or pour mériter cette vie surnaturelle la nature ne suffit pas ; il aurait donc eu besoin de la grâce sanctifiante. Mais ce n'est là qu'une induction, et on ne voit pas qu'elle ait été dans la pensée de saint Anselme.

Quant à l'explication de la transmission de la justice originelle,

1. Cf. p. 27, note 2.

2. *De Concept. virg.*, c. 10.

3. Cf. encore ibid. c. 11.

4. *De Concept. virg.*, c. 10 : « Dedit etiam illi Deus hanc gratiam, ut sicut quando illum condidit nulla propagandi operante natura, aut voluntate creaturae, simul fecit eum et rationalem et iustum ; ita simul cum rationalem haberent animam, iusti essent, quos generaret operante natura et voluntate, si non peccaret. »

5. *Loc. cit.* : « ...eadem quippe ratione, qua monstratur rationalem naturam iustam esse creatam, probatur etiam quod qui ex humana natura propagarentur non praecedente peccato, *ex necessitate* iustitiam pariter haberent cum rationalitate. Siquidem qui creavit primum hominem sine parentum generatione, creat etiam eos qui per creatam ab illo fiunt propagandi naturam. Omnis igitur homo, si peccatum non praecessisset, simul esset sicut Adam et iustus et rationalis. »

6. *Cur Deus homo*, lib. 1, c. 9 : « Rationalem creaturam iustam factam esse et ad hoc ut Deo fruendo beata esset... » Cf. aussi lib. 2, c. 1.

Proslogion, c. 1 : « Quo (sumus) obruti ? A patria in exsilium, a visione Dei in caecitatem nostram. » Cf. encore *De Concord. praesc. Dei*, c. 13 ; Monol. c. 69.

elle repose chez saint Anselme, sur une solution ultra-réaliste du problème des universaux. Pour lui comme pour les réalistes, l'universel formel n'est pas une forme logique, mais une réalité ; c'est une même nature réelle, unique, qui se trouve dans tous les individus ; l'individuation ne divise pas la nature, mais sépare les personnes [1]. Avec une telle théorie, — on le voit aisément, — le problème de la transmission de la justice originelle, comme celui de la transmission du péché, devient très facile à résoudre. Toute

1. Etant donnée la grande importance de cette remarque concernant la doctrine anselmienne sur la transmission de la justice primitive et surtout du péché originel, nous donnons quelques textes pour prouver notre assertion, qui n'est pas admise par tout le monde. Contre cette opinion s'inscrivent : A. v. WEDDINGEN, *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme de Cantorbéry*, pp. 208-242 ; P. RAGEY, *Histoire de S. Anselme*, t. I, p. 484 ; L. VIGNA : *Sant'Anselmo Filosofo*, p. 55-59 ; DOMET DE VORGES, *S. Anselme*, p. 152-156 ; BAINVEL, art. *Anselme*, dans *Dict. de Théol. cath.* ; GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. I, p. 306-308 ; J. FISHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*. Ces auteurs s'appuient surtout sur un texte du troisième chapitre de son traité *De fide Trinitatis* : « Nempe de nulla una eademque numero re duo Angeli dicuntur, aut duae animae, nec unum aliquid numero de duobus Angelis dicitur, aut de duabus animabus, sicut et Patrem et Filium dicimus de Deo uno numero et unum numero Deum de Patre et Filio. » Nous en parlerons plus loin.

Anselme ne traite pas la question des universaux « ex professo ». Cependant on trouve chez lui des expressions, qui sont caractéristiques de l'ultra-réalisme. Témoin sa définition de la substance universelle : « quae pluribus substantiis essentialiter communis est ; ...in plures substantias se dividit ; cum aliqua alia per essentialem communionem se colligit. » (*Monolog.* p. 27. P. L. t. 158, col. 180). La personne est définie : « quae cum natura collectionem habet proprietatum ». Cf. p. 26, n. 5. « Diversarum vero personarum impossibile est eandem esse proprietatum collectionem aut de invicem eas praedicari. Nam et Petri et Pauli non est eadem proprietatum collectio ». *De fide Trinitatis* c. 6. Dans ce même ouvrage, c. 2, il attaque Roscelin en disant : « Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sunt unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus ? » Cette comparaison n'a de valeur que dans le sens ultra-réaliste. Il lui fait encore ce reproche : « Qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Omnis enim *individuus* homo, persona est. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a Verbo, non personam ; id est, aliam naturam, non aliam personam esse assumptam ». Ce texte devient encore plus intéressant si on le compare avec ce qu'il dit c. 6 : « Verbum enim caro factum assumpsit naturam aliam, non aliam personam. Nam cum profertur homo, natura tantum quae communis est omnibus hominibus, significatur. Cum vero demonstrative dicimus istum vel illum hominem, vel proprio nomine Jesum, personam designamus quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus, et ab aliis singulis distinguitur. Nam cum ita designatur, non quilibet homo intellgitur sed qui ab angelo annuntiatus est... Cum ergo Verbum caro factum est, *naturam assumpsit, quae sola nomine hominis significatur*, et semper est alia a divina natura ; non aliam assumpsit personam, quoniam eamdem habet cum assumpto homine proprietatum collectionem. Non enim idem est homo et assumptus a Verbo homo id est Iesus ; quoniam in nomine hominis, sicut dictum est, sola intelligitur natura ; in assumpto vero homine, vel in nomine Iesu, intelligitur cum natura, id est, cum homine collectio proprietatum, quae est eadem eidem assumpto homini et Verbo ». Selon Anselme donc, dans l'Incarnation le Verbe n'a pas pris une nature individuelle, mais la nature qui est commune à tous, puisque selon lui la nature individuelle est une personne ayant un ensemble de singularités en propre. Or dans l'Incarnation l'ensemble des singularités est commun à la nature et au Verbe. Et c'est ainsi qu'on a dans le Christ une personne et deux natures. Il me semble que cette explication de l'Incarnation prouve clairement le sens ultra-réaliste des conceptions anselmiennes. Cf. S. Thomas, IIIª q. 4, a. 4 c.

A cette lumière nous comprenons mieux les expressions de saint Anselme sur l'unité de nature que nous avons avec Adam, comme par exemple celle-ci : « tota natura humana in

la nature humaine étant en Adam, elle aurait, comme telle, et avec lui, vaincu la tentation. Aussi saint Anselme conclut-il que si Adam n'avait pas succombé à la séduction du démon, mais en avait triomphé, il eut été confirmé dans la justice, et toute sa postérité avec lui et par lui. Toute la nature humaine aurait en effet triomphé en lui, et par conséquent elle aurait, comme telle, mérité la confirmation dans la justice [1]. Alors, il n'y aurait plus eu seulement le *posse non peccare* [2], mais encore le *non posse peccare* [3]. Si en effet, l'homme ayant péché, la faute s'est transmise, a fortiori, dans le cas où l'homme n'aurait pas péché, la justice se serait transmise ; car l'injustice n'a pas plus de virulence à corrompre que la justice n'a de force à se maintenir en la perfection [4]. La conséquence c'est que la justice originelle se serait propagée comme la nature se propage elle-même, par la voie de la génération.

Passons maintenant à la doctrine du péché originel. D'après saint Anselme tout péché est strictement la privation d'une justice requise [5]. Ainsi le péché originel n'est autre chose que la privation de la justice primitive, qui doit se trouver dans la nature humaine [6]. Dieu, ayant établi l'homme dans l'état de justice, est

---

illis erat et extra illos de illa nihil erat » (*De Concep. virg.*, c. 2) ; « Humana natura tota erat in parentibus primis » (*Cur Deus homo*, lib. 1, c. 18) ; « Natura corrupta per eum in quo tota nunc erat et extra quem non erat » (*De Nuptiis consanguineorum*, c. 5).

Quant au texte objecté plus haut, les adversaires oublient que selon la conception anselmienne le « unum numero » c'est l'individuel. Or en Dieu exceptionnellement une essence individuelle est commune aux trois personnes, tandis qu'entre deux anges ou deux âmes il ne peut y avoir une essence individuelle commune. Les mêmes expressions chez saint Anselme et les Thomistes n'ont pas toujours le même sens. Cf. A. BOEHNE, *Anselmi Cantuariensis philosophia*, p. 15, sqq ;DE RÉSUMAT, *S. Anselme de Cantorbéry*, p. 494 ; HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, p. 280-281.

1. *Cur Deus homo*, lib. 1, c. 18 : « In illa tamen iustitia in qua erant, videtur quod s vicissent, ut non peccarent tentati ; ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent : quemadmodum quia victi peccaverunt, sic infirmati sunt, ut, quantum in ipsis est, sine peccato esse non possent. Quis enim audeat dicere plus valere iniustitiam ad alligandum in servitute hominem in prima suasione sibi consentientem, quam valeret iustitia ad confirmandum eum in libertate, sibi in eadem prima tentatione adhaerentem ? Nam quemadmodum quoniam humana natura tota erat in parentibus primis, tota in illis victa est ut peccaret (excepto illo solo homine, quem Deus sicut scivit sine viri semine de Virgine facere, sic scivit a peccato Adae secernere), ita in eisdem tota vicisset, si non peccassent. »

Saint Thomas, dans sa Somme I. q. 100, a. 1, ad 2, écrit en parlant de Saint Anselme : « Hoc non dicit asserendo sed opinando ». Dans son *Quodlib.* 5, a. 8, il dit simplement : « Quidam sequentes Anselmum... » etc.

2. *Dialog. de libero Arbitr.* c. 2.

3. Cf. texte cité note 1.

4. Cf. le même texte cité.

5. *De casu diaboli*, c. 15-16.

6. *De Concept. Virg.*, c. 27 : « Hoc peccatum quod originale dico aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam quam supra posui factam per inobedientiam Adae iusti

en droit d'exiger la conservation de cette justice [1]. S'en être privée volontairement, voilà la faute de la nature humaine [2].

Cette faute première entraîne avec elle beaucoup d'autres fautes. La première est l'impuissance à redevenir juste et à donner une satisfaction pour la perte de la justice [3]. Les nouveaux-nés ne peuvent comprendre ce qu'est la justice ; cependant ils ne sont point excusés de la faute. Au paradis ils auraient compris ce qu'est la justice sans la chute. S'ils ne le peuvent plus maintenant, c'est à raison d'un acte libre et responsable de la nature humaine dans le premier père [4]. L'impuissance actuelle de cette même nature est donc coupable. On doit dire pareillement que ce qui est fruit de corruption dans notre nature, comme la concupiscence et l'ignorance, nous est imputé comme péché, tant que nous portons la faute dont elles dérivent [5]. La privation de la justice primitive, c'est formellement le péché originel ; les autres imperfections et corruptions, qui en sont des effets, ne sont coupables qu'en vertu de la culpabilité de la première privation. Elles sont plutôt des peines que des péchés [6].

Mais quel est le rapport du péché originel à la nature ? Comme la justice originelle, le péché héréditaire appartient à la nature, et indirectement à la personne. C'est par la personne (c'est-à-dire

---

tiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae, quoniam et naturam accusat spontanea, quam fecit in Adam, iustitiae desertio ». Ibid. c. 3 : « ...originale peccatum esse iniustitiam dubitari non debet... Quod si ita est et iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae... utique originale peccatum clauditur sub eadem definitione iniustitiae ».

1. Cf. p. 25, note 1.

2. *De Concept. virg.*, c. 27 : « ...quoniam et naturam accusat spontanea quam fecit in Adam, iustitiae desertio ».

3. *De concord. praesc. Dei*, c. 7 : « ...impotentia quae descendit ex culpa, non excusat impotentem, culpa manente. Unde in infantibus, in quibus exigit Deus a natura humana iustitiam quam accepit in primis parentibus cum potestate servandi illam in omnem prolem suam, non excusat eam impotentiam habendi iustitiam, quoniam propter culpam in hanc corruit impotentiam... Nec solum impotentia iustitiam habendi, sed etiam impotentia illam intelligendi similiter in non baptizatis imputatur ad peccatum ». Cf. *Cur Deus homo*, lib. 1, c. 24 ; *De Concept. virg.*, c. 2, c. 22.

4. *Cur Deus homo*, lib. 1, c. 24 : « ...culpa est illi habere impotentiam qua nec iustitiam tenere et peccatum cavere, nec quod pro peccato debet reddere, potest. Sponte namque fecit unde perdidit illam potestatem. »

5. *De Concord. praesc. Dei*, c. 7 : « ...impotentia quae descendit ex culpa, non excusat impotentem, culpa manente... Possumus etiam rationabiliter asserere quia quod a prima conditionis humanae dignitate ac fortitudine atque puchritudine minorata et corrupta est, illi ad culpam imputatur... Sic quidem ipsos motus, sive appetitus quibus propter peccatum Adae subiacemus ...satis ostendit Sacra Auctoritas imputari ad peccatum. » Et c. 8 : « ...corruptio et mala quae fuerunt poena peccati et post baptismum remanent, non sunt per se peccata. Sola namque iniustitia est per se peccatum ; et illa quae sequuntur iniustitiam propter causam suam iudicantur peccata donec ipsa remittatur. »

6. *Op. cit.*, c. 8, et *De Nuptiis consanguin.*, c. 5.

d'Adam) qu'il est passé une première fois à la nature ; c'est par la nature qu'il passe dorénavant à la personne (c'est-à-dire de chacun des hommes [1].) C'est pourquoi le péché d'Adam ne se transmet point à ses enfants, de telle sorte qu'ils doivent en être punis comme s'ils l'avaient personnellement commis [2]. La nature qui était toute entière dans Adam, a péché par lui [3] ; en vertu de cette nature, qui est transmise de génération en génération, tous étaient en Adam et n'étaient autres que lui [4]. Le péché héréditaire est donc vraiment un péché de nature, un péché naturel.

Et nous voici amenés à la question de la propagation. D'après la conception ultra-réaliste de saint Anselme, tous les hommes participent une même nature réelle [5]. Cette nature qui fut créée dans notre parent commun, se propage dans l'acte de génération de par la libre volonté du père [6]. En vertu donc de la vie communiquée et reçue, nous sommes liés au premier parent dont nous participons la nature ; ainsi en lui ne sommes-nous que lui, et non nous-mêmes [7]. En appliquant ce principe à la doctrine du péché originel, nous avons sans peine l'explication de sa propagation. Puisque nous sommes unis à notre premier parent par la descendance, nous portons en nous la même nature pécheresse. Adam violant le précepte divin, la nature humaine l'a violé par lui :

---

1. *De Concept. virg.*, c. 23 : « Est peccatum a natura et est peccatum a persona. Itaque quod est a persona potest dici personale, quod autem a natura naturale, quod dicitur originale : et sicut personale transit ad naturam, ita naturale ad personam hoc modo. Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat... Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis sed personalis, hoc est, propria fecit ; quod tamen egit persona non fecit sine natura. Persona enim erat quod dicebatur Adam, natura quod homo : fecit igitur persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit... Similiter fit in infantibus e converso. Nempe quod in illis non est iustitia quam debent habere, non hoc fecit illorum voluntas personalis, sicut in Adam ; sed egestas naturalis, quam ipsa natura accepit ab Adam ». Cf. ibid. c. 1.

2. *De Concept. virg.*, c. 22 : « Peccatum Adae ita in infantes descendere ut sic puniri pro eo debeant ac si ipsi singuli illud fecissent personaliter, sicut Adam, non puto. »

3. *De Concept. virg.*, c. 7 : « ...In Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit, non quia tunc peccavimus ipsi qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus. »

4. *Op. cit.* c. 23 : « Negari nequit infantes in Adam fuisse, cum peccavit, sed in illo causaliter sive materialiter velut in semine fuerunt ; in ipsis personaliter sunt ; quia in illo fuerunt ipsum semen, in se singuli sunt diversae personae ; in illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille, in se ipsi. Fuerunt igitur in illo, sed non ipsi ; quoniam nondum erant ipsi... »

5. Cf. p. 30, note 1.

6. *De Concept. virg.*, c. 10 : « Cum fecit Deus Adam, fecit in eo naturam propagandi, quam subiecit eius potestati ut ea uteretur pro sua voluntate, quamdiu ipse vellet subditus esse Deo... »

7. Cf. le texte cité note 4.

la personne a agi au compte de la nature[1]. Nous donc qui possédons individuellement la même nature réelle, nous devenons pécheurs par notre commune nature[2] ; par elle nous sommes le prévaricateur Adam lui-même[3]. Aussi nous incombe-t-il l'obligation de récupérer la justice originelle et de satisfaire pour sa privation.

Le Christ, lui, n'est pas venu par l'acte générateur d'un homme ; de la nature humaine, transmise par la génération, il n'a pris que la matière[4]. Or la matière ne comporte pas de péché[5]. Dès lors, bien que provenant de la masse de perdition, le Christ n'est pas pécheur, n'ayant pas la nature prévaricatrice[6].

Dans cette théorie de saint Anselme, on comprend que la question de la concupiscence soit reléguée au second plan ; ce n'est pas la concupiscence actuelle dans l'acte de la génération qui produit le péché originel, bien que la concupiscence soit vicieuse[7] ; c'est l'unité de la nature, à laquelle nous participons par la génération, qui nous rend pécheurs. Ne pas être venu par la volonté et la nature d'Adam, voilà la raison pour laquelle le Christ n'a pas le péché

1. *De Concept.* c. 23 : « Fecit igitur persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit ». Et c. 1 : « ...fuit enim peccatum Adae in homine quod est in natura, et in illo qui vocatus est Adam quod est in persona. »

2. Cf. p. 33, note 1.

3. *De Concept. virg.*, c. 10 : « Restat igitur ut per hoc tantum sit debitor, quia est Adam ; sed non simpliciter quia est Adam, sed quia est peccator Adam. »

4. *Op. cit.*, c. 12 : « Nulli ergo personae quamvis de se propagatae transmittere mala praedicta potuit in cuius generatione nec natura illi data est propagandi, nec voluntas eius quidquam operata est, aut operari voluit. Quare Adae mala praedicta nulla ratione aut rectitudine ad hominem conceptum de Virgine pertranseunt. » Et c. 13 : « Nimis inconveniens est omnipotenti et sapienti Dei bonitati talem facere rationalem naturam sola propria voluntate de materia in qua nullum est peccatum. »

5. *Op. cit.*, c. 15 : « Licet massa generis humani peccatrix nominetur, non tamen in ulla parte eius est peccatum, nisi ut dixi in voluntate quam in nulla hominis conceptione semen habere cognoscitur. »

6. *Op. cit.*, c. 15 : « Quamobrem nulla ratione vera aut verisimili contradicente, si considerentur quae supra dicta sunt, iam libere possumus concludere quia nulla ratio, nulla veritas, nullus intellectus permittit ad hominem ex sola Virgine conceptum de peccato massae peccatricis, quamvis de illa sit assumptus, aliquid potuisse aut debuisse accedere etiamsi non esset Deus. »

Il est clair que saint Anselme comprend l'expression *massa peccatrix* dans un autre sens que saint Augustin, à qui il l'emprunte. Pour celui-ci, la masse pécheresse c'est le genre humain lui-même qui descend du premier homme par voie de génération. En conséquence, le Christ n'appartient pas à la *massa perditionis*, bien qu'il vienne d'Adam quant à la matière corporelle. C'est précisément cette matière corporelle qu'Anselme appelle la masse pécheresse ; aussi peut-il dire que le Christ vient de la « massa peccatrix » : « semen de Virgine sumptum asserit esse mundum quamvis sit de massa peccatrice » (*De Concept. virg.*, c. 14). Et c. 15 : « quamvis de illa (scil. massa peccatrice) sit assumptus ». Cf. c. 21.

7. *De Concept. virg.*, c. 7 : « De immundo semine in iniquitatibus et in peccatis conceptus potest homo intelligi ; non quod in semine sit immunditia peccati, aut peccatum sive iniquitas ; sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione ex quo incipit homo esse, accipit necessitatem ut, cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quae non est aliud quam peccatum et iniquitas. Nam etsi viciosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit, aut de sanguine suo aliquid emittit : non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur. »

originel [1]. Pour saint Augustin, au contraire, le Christ était sans péché parce qu'il ne procédait pas de la concupiscence [2].

Si nous comparons maintenant la doctrine de saint Anselme à celle de son grand maître, nous voyons qu'il s'écarte de lui sur deux points : quant à l'essence et à la transmission de la justice, quant à la nature du péché originel. D'après saint Augustin, la justice originelle consiste dans la rectitude de la nature ; d'après saint Anselme elle réside dans la rectitude de la volonté en tant que puissance de la nature et elle est par conséquent une vertu. Pour le premier, le péché originel est dans la concupiscence, et c'est par elle que s'explique sa propagation ; pour le second, le péché héréditaire est la privation de la justice primitive dans et par la nature humaine, et c'est sur son ultra-réalisme que se fonde la théorie de la propagation.

Ces divergences chez saint Anselme procèdent principalement de sa tendance rationalisante sous l'influence de Scot Erigène ; c'est à ce dernier en effet qu'il emprunte sa conception semi-rationaliste du *Credo ut intelligam ;* c'est à lui aussi qu'il doit son ultra-réalisme, appliqué à la question du péché originel [3].

---

1. *Op. cit.*, c. 8, 12, 13, 23.

2. Cf. p. 20, note 6, et p. 42, note 2.

3. Voici quelques textes de Scot Erigène (810-877 environ). *Commentarium in Evangel. sec. Joan.*, fragm. 1, col. 310-311, P. L. t. 122 : « Est itaque originale peccatum illud quo tota humana natura, simul et semel ad imaginem Dei condita et in qua omnes homines ab initio mundi usque ad finem et unum sunt et secundum corpus et aninam simul creati, leges divinas per inoboedientiam transgressa est in paradiso, nolens mandatum Dei custodire... Solus ad medicamentum vulneris Redemptor noster in illa massa totius humani generis absque peccato relictus est, ut per illum solum semper salvum totius naturae vulnus curaretur, ac per hoc ad pristinum statum salutis totum quod vulneratum est, restitueretur. » Ibid. fragm. 2, col. 315 : « Prima est nativitas illa in qua totum genus humanum simul de nihilo natum... »

De Praedestinatione, c. 16, n. 3 : « Cum itaque omnium hominum universam naturam in primo homine Deus condiderit, « adhuc enim, ut ait Augustinus, ille unus omnes fuit », quod in ipso naturaliter creatum est, nullomodo potuit naturalem legem Creatoris transire. Non igitur in illo peccavit, quod in illo Deus creavit : in quo tamen omnes peccaverunt ac per hoc in ipso omnes moriuntur et consequenter omnes puniuntur. Proinde rectissime creditur, quemadmodum in illo Deus generalem humanae generis creare voluit substantiam, ita et omnium hominum propriam substituit voluntatem. Si enim in uno communi omnium et corporalis et spiritualis naturae humanae plenitudo sit constituta, necessario ei inerat singulorum voluntas propria. »

De Divisione naturae, lib. 2, n. 24 (col. 582) : « In ipso quippe generali et universali homine ad imaginem Dei facto omnes homines secundum corpus et animam simul et semel in sola possibilitate conditi sunt, et in ipso omnes peccaverunt priusquam in proprias substantias ...prodirent. » Voir encore : ibid. lib. 1, n. 5 ; lib. 4, n. 12, col. 801 ; lib. 5, n. 27, col. 923 ; n. 31, col. 942.

L'influence de Scot Erigène sur Anselme se manifeste aussi par l'usage de la terminologie grecque, dans la question de la Sainte Trinité. (*Monolog.*, prol.)

CHAPITRE III

PIERRE ABÉLARD

Abélard n'est pas seulement une personnalité originale, il est encore un des écrivains de son époque qui ont exercé une influence prépondérante sur le développement de la théologie du moyen-âge. Esprit novateur et professeur de grand talent, il attira et groupa autour de lui des étudiants de toutes les nations, qui ne lui ménageaient ni leur admiration ni leur enthousiasme. L'Église dut mettre un frein aux initiatives aventureuses de cette intelligence subtile et remuante [1]. L'action d'Abélard s'exerça beaucoup plus sur le terrain de la méthode théologique que sur le terrain des doctrines ; cependant, mû par un véritable esprit de progrès, et en dehors de ses erreurs, Abélard apporta de nombreux éléments nouveaux et féconds, qui prirent place dans la vie scientifique de l'âge suivant. Nous devons, à ce titre, placer ici la doctrine d'Abélard sur la justice primitive et le péché originel.

Le maître du Pallet n'a guère touché, dans ses écrits connus, la question de la justice originelle. A la manière d'Anselme, il comprend cette justice comme une vertu de la volonté, dont les enfants sont encore incapables [2]. Pour lui, la subordination de la volonté à Dieu était la condition de la domination de l'homme sur toutes les créatures insensibles ou dépourvues de raison [3] ; il semble donc qu'elle constituait, dans sa pensée, l'élément principal de la justice originelle.

Par ailleurs, l'immortalité n'était pas connaturelle à l'homme ; loin de là, au paradis l'homme devait se nourrir afin de ne pas

---

1. Son petit traité *De Unitate et Trinitate divina* fut condamné au Concile de Soissons en 1121, et sa *Theologia christiana* (de fide, de sacramentis, et de caritate) au Concile de Sens en 1141.

2. *Exposit. in Haexemeron* (P. L. t. 178, col. 767) : « Etsi infans cum nascitur nondum bonus homo dicatur, quod ad mores pertinet, bona tamen est creatura. »

Exposit. in Epist. ad Rom., lib. 2, col. 838 : « Post baptismum parvulos et qui nullius discretionis sunt, quamvis remissionem perceperint peccatorum, nondum tamen iustos dicimus, quamvis mundi sint apud Deum qui nondum aut caritatis aut iustitiae capaces esse possunt, nec aliqua merita habere. »

5. *Exposit. in Haexem.*, col. 761-762, et aussi 767.

mourir [1]. Abélard suit ici saint Augustin. Il semble bien qu'il considère la justice originelle comme une justice naturelle, dans laquelle la nature fut créée. C'est du moins ainsi qu'il parle des créatures spirituelles [2], dont on comparait d'ordinaire la création avec la création de l'homme, sans établir de différence entre ces deux sortes de nature, comme devait le faire plus tard saint Thomas. Telles sont les quelques idées d'Abélard sur la justice originelle.

Touchant le péché originel, Abélard a donné un exposé explicite dans son commentaire sur l'Épître aux Romains [3]. Sans doute il déclare à la fin de son exposition qu'il présente plutôt une opinion qu'une affirmation nette [4] ; mais dans son *Ethica*, qui est d'une date postérieure, il soutient la même doctrine et d'une manière absolue. Sa rétractation dans son *Apologie* n'y change rien ; car elle n'est qu'un simple subterfuge [5].

D'après Abélard, le péché, proprement dit, consiste dans le mépris de Dieu ou le consentement au mal [6] ; il implique nécessairement l'accomplissement d'un acte : tout péché est « actuel ». Il suit de là que les enfants, qui n'ont pas encore l'usage de la raison, ne peuvent être le sujet d'un péché au sens strict du mot [7].

1. *Op. cit.*, col. 765 : « Et attende quod cum de cibo etiam hominis sicut de cibo animalium providet et omnibus pariter terrena concedit alimenta, patenter insinuat mortales quoque homines creatos fuisse et eos in corporibus animalibus non spiritualibus factos esse, et ne morte dissolverentur, tunc quoque homini sicut nunc cibum necessarium esse. »

2. *Op. cit.*, col. 766 : « Illos quoque spiritus (apostatos) bonos condidit in ipsa scil. spirituali substantiae natura, quam ipsi superbiae labe maculaverunt, non destruxerunt. »

3. *Expositio in Epist. ad Rom.*, lib. 2, c. 5, col. 866-873.

4. *Op. cit.*, lib. 2, col. 873 : « Haec de originali peccato non tam pro assertione quam pro opinione, nos ad praesens dixisse sufficiat. »

5. *Apologia*, col. 107 : « Ex Adam, in quo omnes peccavimus, tam culpam quam poenam nos contraxisse assero, quia illius peccatum nostrorum quoque peccatorum omnium origo exstitit atque causa. »

6. *Ethica, seu Scito teipsum*, c. 3, col. 636 : « Vitium itaque est quo ad peccandum proni efficimur, hoc est inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit, ut illud scil. faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus ; hoc est culpam animae qua damnationem meretur vel apud Deum rea statuitur, quis est enim iste consensus, nisi Dei contemptus et offensa ipsius ?.... Peccatum itaque nostrum contemptus Creatoris est et peccatum est Creatorem contemnere, hoc est id nequaquam facere propter ipsum quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum ; vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum. » Cf. aussi c. 3, col. 639, 641 ; c. 14, col. 654 : « Proprie tamen peccatum dicitur ipse Dei contemptus vel consensus in malum. »

7 *Op. cit.*, c. 3, col. 641 : « Ut enim beatus Hieronymus et manifesta ratio habet, quamdiu anima infantili aetate constituta est, peccato caret. Si ergo a peccato munda est, quomodo sordibus peccati immunda est, nisi quia hoc de culpa, illud intelligendum est de poena ? Culpam quippe non habet ex contemptu Dei, qui quidem quid agere debeat nondum ratione percipit. »

Ibid., c. 14, col. 654 : « A quo (scil. a peccato proprie sumpto) parvuli sunt immunes et naturaliter stulti ; qui cum merita non habeant tamquam ratione carentes, nihil eis ad peccatum imputatur et solummodo per sacramenta salvantur. » Cf. aussi *Expos. in Ep. ad Rom.*, lib. 2, col. 866, 871.

Chez eux le péché originel ne peut être un péché que dans un sens impropre [1].

Quel est donc le constitutif du péché originel ? C'est le *debitum damnationis*, la dette de damnation, à laquelle nous sommes liés à raison de la faute de nos premiers parents [2]. Cette dette elle-même provient de la libre disposition de Dieu. Dieu, qui peut traiter ses créatures comme il lui plaît sans être injuste, a condamné Adam, et, avec lui, toute sa postérité, sans qu'elle l'ait elle-même mérité [3]. Il n'y a toutefois dans ce traitement non seulement aucune injustice de la part de Dieu, mais au contraire un signe de sa grâce et de sa bonté [4]. C'est ainsi, par exemple, qu'il nous révèle la grandeur du péché et sa haine contre lui, afin de nous en prémunir [5]. Mais à quel titre Dieu nous a-t-il englobés dans cette condamnation portée contre le péché de notre premier père ? A raison de la propagation du péché d'origine par la concupiscence. C'est la concupiscence de l'acte conjugal qui fait que le fils de l'homme est un fils de colère. C'est elle qui nous rend dignes de punition en nous transmettant le *debitum damnationis* [6], et les enfants portent le poids de la transgression primitive, même s'ils sont nés de parents baptisés. La nature nous fournit d'ailleurs un exemple de cette vérité dans les oliviers entés, qui produisent malgré tout des sauvageons, et dans le grain séparé de la paille qui produit encore

1. *Expos. in Ep. ad Rom.*, lib. 2, col. 871 : « Licet dicamus peccasse parvulos in Adam ut expositum est, non ideo simpliciter annuamus eos peccasse, sicut nec cum dicimus aliquem tyrannum adhuc vivere in filiis suis, ideo eum simpliciter vivere concedimus. »

2. *Op. cit.*, lib. 2, col. 871 : « Est ergo originale peccatum, cum quo nascimur, ipsum damnationis debitum quo obligamur cum obnoxii aeternae poenae efficimur propter culpam nostrae originis, id est primorum parentum a quibus nostra incoepit origo. »

3. *Op cit.*, lib. 2, col. 869 : « Quoquomodo Deus creaturam suam tractare velit, nullius iniuriae potest argui. Nec malum aliquomodo potest dici, quod iuxta eius voluntatem fiat... Constat itaque totam boni vel mali discretionem in divinae dispensationis placito consistere, quae optime cuncta nobis ignorantibus disponit, nec quidquam bene fieri dicendum aut male, nisi quod eius optimae voluntati consentaneum est aut adversum : ut quemadmodum proposuimus quocumque modo Deus iam parvulos quam ceteras eius creaturas tractare velit, id optime fieri non dubitemus etsi eas omnes ut voluerit ad poenam ordinet, nec eum iniuriae argui posse quocumque modo eas ordinet, sive ad gloriam sive ad poenam. »

4. *Op. cit.*, col. 870 : « Parum est ad divinae dispositionis commendationem in hac parvulorum damnatione ab iniuria Deum absolvere, nisi et aliquam bonitatis eius gratiam valeamus adstruere ». Col. 871 : « In parvulorum damnatione cum quod non meruerint plectuntur, multae possunt existere causae divinae dispensationis saluberrimae..., ut non sit iniquum eos sic puniri, licet non meruerint, quoniam Deus qui talium poena tam ipsis quam aliis non inutiliter utitur ...ut magis ad gratiam Dei quam ad iustitiam haec mitissima parvulorum poena referenda videatur, et in quo maxima Dei videtur crudelitas, magnae dispensatio gratiae praedicanda. »

5. *Exposit. in Ep. ad Rom.*, lib. 2, c. 5, col. 862.

6. *Op. cit.*, col. 844 : « ...per carnalem concupiscentiam culpae originalis peccatum una cum prole propagatur. » Et lib. 3, col. 900 : « Corpus quidem nostrum mortuum est, id est corporali morti obnoxium propter peccatum scil. primorum parentum, sive carnalis concupiscentiae maculam in qua est conceptum. » Cf. aussi col. 870-871, le texte cité de S. Jérôme.

de la paille avec le grain [1]. De cette concupiscence déréglée donc nous ne sommes pas *coupables* ; c'est Adam seul, par son péché, qui en porte la responsabilité ; par elle cependant nous sommes *punissables*. La concupiscence est une nature corrompue et cette corruption est odieuse aux yeux du Créateur ; c'est pourquoi Dieu a soumis tous ceux qui naissent par la loi de la concupiscence à une condamnation universelle.

Le baptême nous procure le pardon de ce *debitum damnationis*, et surtout de la peine éternelle elle-même ; mais les afflictions temporelles et les défauts nombreux de la nature corrompue demeurent. Telle est l'interprétation abélardienne du texte de saint Augustin : *originis peccatum transit reatu, manet actu* [2].

La différence doctrinale, entre Augustin et Abélard, est manifeste. Abélard a été sans doute sous l'influence d'Augustin ; il est clair cependant qu'il ne fait que donner une habile transposition de la doctrine augustinienne, et c'est en vain qu'il s'efforce de paraître d'accord avec le Maître, employant les mêmes termes, les mêmes expressions, les mêmes exemples : le sens en est tout autre. On trouve bien le rôle véhiculaire de la concupiscence, la distinction entre le mal et la culpabilité, la *massa peccatrix*, l'exemple des oliviers, du grain, etc [3] ; mais en réalité, la concupiscence n'a plus chez Abélard raison de péché [4], le *reatus* n'est que l'obligation de subir la punition du péché des premiers parents, et la *massa peccatrix* a le même sens que chez saint Anselme.

1. *Op. cit.*, lib. 2, col. 872 : « Filiis autem illorum videlicet primorum parentum quibus pariter omnibus etiam pro culpa ipsorum patrum iratus est Deus, tamquam in peccato carnalis concupiscentiae exceptis, quam ipsi videlicet patres et prima transgressione incurrerunt, singulis propria necessaria est absolutio quae levissima nobis instituta est in baptismo, ubi pro alieno quo obligantur peccato aliena fides patrinorumque confessio intercedat... Non mirum videri debet si quod indulgetur parentibus, exigatur a filiis, cum ipsa viciosa carnalis concupiscentiae generatio peccatum transfundat et iram mereatur. Unde Apostolus : natura filii irae, a qua quidem ira parentes primi satisfactione propria sunt liberati.... In ipsis etiam rerum naturis non incongruam nobis Dominus huius rei similitudinem impressit, quae huiusmodi obiectioni satisfacere quodammodo videatur, cum tam videlicet ex olivae quam ex oleastri semine non nisi oleaster nascitur, sicut tam ex carne iusti quam ex carne peccatoris non nisi peccator nascitur, et ex frumento a palea purgato non purgatum, sed cum ipsa palea frumentum producatur : sicut ex parentibus per sacramentum a peccato mundatis nemo nisi cum peccato nascitur. » Ces comparaisons sont empruntées à saint Augustin.

2. On trouve la même doctrine dans les *Sententiae Abaelardi*, publiées par Migne sous le titre d'*Epitome theologiae christianae*, c. 37 : « Quod vero gehenna remissa, poena temporaliter existat, in baptismate manifeste apparet, quia cum ibi gehenna, quae pro originali peccato dimissa sit, manet tamen dissolutio corporis, manet et numerosa defectuum multitudo. Unde Augustinus de origine peccati : Transit, inquit, reatu, manet actu ». col. 1758.

3. *De Peccator. merit. et remiss.*, lib. 3, c. 8, n. 6; *Contra Iulian. Pelag.*, lib. 6, c. 6, n. 15 et seq.

4. *Exposit. in Ep. ad Rom.*, lib. 3, col. 895. Voyez les textes cités plus haut. La concupiscence est bien aussi selon Abélard un vice de la nature, un défaut, mais elle ne nous est pas imputée comme péché, puisque ce n'est pas nous, mais seulement Adam qui a transgressé le commandement divin.

CHAPITRE IV [1]

I. — HONORIUS D'AUTUN

Honorius d'Autun mérite aussi d'attirer notre attention. Son *Elucidarium* eut en effet un succès universel : au commencement du treizième siècle, il était déjà traduit dans la plupart des langues européennes [2]. Tandis que son livre *Clavis physicae* est constitué pour une très grande part par des emprunts à l'œuvre principale de Scot Erigène, le *De divisione naturae* [3], l'*Elucidarium* contient des extraits littéraux des écrits de saint Anselme [4]. On y trouve pourtant de nombreux éléments augustiniens ; car Honorius a tenté de fusionner les doctrines d'Augustin et d'Anselme, sans succès d'ailleurs ; en réalité, il les a défigurées l'une et l'autre.

Pour ce qui est de la justice originelle, Honorius adopte la même définition qu'Anselme [5]. Il en est de même pour le libre arbitre, qui n'est donné à l'homme que pour garder la justice : *libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis, propter ipsam rectitudinem* [6]. Primitivement le corps était subordonné à la volonté

---

1. Nous tenons à citer ici une série d'articles publiés par le R. P. MARTIN, O. P., où le lecteur pourra trouver un examen remarquable et plus approfondi des doctrines du XIIe siècle ; nous ne pouvions pas dans notre travail déjà long analyser davantage les théories antérieures à saint Thomas, sur cette « *vetus et interminabilis quaestio* » comme disait Robert de Melun (ms. Bruges, cod. 191, f. 255^r). Voici la liste de ces articles : dans la *Rev. Sc. Phil. Théol.*, VII (1913), pp. 700-725 ; VIII (1914), pp. 439-466 ; IX (1920), pp. 103-120 : *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel* ; et dans *Rev. Hist. Ecclés.*, XIII (1912), pp. 674-691 : *Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée* († 1154) *et son Ecole.*

2. UEBERWEG-BAUMGARTNER (Edit. 1915), p. 275.
ENDRES, *Honorius Augustodunensis und sein Elucidarium* dans Historisch-politische Blätter, Bd. 130 (1902), pag. 157 et suiv.

3. J. ENDRES, *Philos. Jahrb.*, Bd. 16 (1903), p. 455.

4. Comparez par exemple lib. 1, n. 16 avec *Cur Deus Homo*, lib. 1, c. 12, 13, 14 ; lib. 1, n. 17 avec *Cur Deus homo*, lib. 1, c. 5 ; lib. 2, c. 8 ; lib. 1, n. 18 avec *Cur Deus homo*, lib. 2, c. 9.

5. *De Concept. virg.* c. 3. Cf. p. 25, note 2.

6. ANSELMUS, *Dial. de libero arbitr.*, c. 3. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Inevitabile* (P. L. t. 172, col. 1200). Dans ce traité aussi et dans le *De libero arbitrio*, se trouvent des extraits littéraux de saint Anselme. Par exemple la définition de la béatitude : « Beatitudo est omnium bonorum sufficientia sine omni indigentia » (*Inevitabile*, col. 1202) se trouve littéralement chez saint Anselme (*De Concord. praescientiae Dei*, c. 13). Comparer encore *Inevitabile*, col. 1212-1213, *De libero arbitrio*, c. 5, 6, avec le chapitre 13 du *De Concord. praesc. Dei.*

et la volonté à Dieu [1] ; les créatures terrestres étaient à leur tour sous la domination de l'homme [2]. La justice originelle était naturelle [3], non seulement en ce sens qu'elle était donnée avec la nature spécifique, mais aussi par opposition à la justice surnaturelle que nous acquérons avec la grâce sanctifiante. L'auteur n'affirme pas cela expressément, mais on peut le déduire de sa dépendance d'Anselme [4]. Comme chez Augustin, l'immortalité de l'homme était l'effet de la manducation des fruits de l'arbre de la vie [5]

Honorius soutient l'opinion que l'acte conjugal dans le paradis n'aurait été accompagné d'aucune délectation sensible [6], opinion qui n'est ni augustinienne ni anselmienne ; elle a toutefois exercé plus tard une grande influence.

Notre auteur adopte aussi la définition anselmienne du péché originel. Pour lui le péché originel est la privation de la justice primitive, accompagné de l'impuissance à satisfaire pour cette perte, et à accomplir les commandements divins [7]. Par ailleurs, il appuie plus fortement sur la concupiscence.

L'homme n'est pas puni parce qu'Adam a abandonné la justice, mais parce qu'il en est lui-même privé. Dieu qui donna la justice à la nature humaine dans Adam, l'exige dans chaque homme qui possède cette même nature. Quand elle n'y existe plus, Dieu punit selon toute justice [8]. Cependant le motif intégral de la vengeance

---

1. *Inevitabile*, col. 1212 : « Deus condidit hominem iustum et beatum, sine omni indigentia, in bonorum sufficientia, et dedit liberam voluntatem iustitiae et beatitudinis, ut voluntate iustitiae corpori subdito imperaret, voluntate beatitudinis, Deo obediret. »

2. *Hexaemeron*, c. 3, col. 258 : « Ante peccatum homo omnia subiecta habuit. »

3. *Elucidarium*, lib. 2, n. 11, col. 1142 : « Infans recens animatus vel natus tribus de causis reus existit. Primo, quia naturalem iustitiam non habet quam Deus primo homini contulit... Igitur quia naturalis iustitia in infante non invenitur, a iustitia Dei iuste repellitur. » Et n. 12, col. 1143 : « Sed quia primus homo a iustitia naturali recessit et interdictum concupivit... »

4. Cf. *Elucid.* lib. 2, n. 1, col. 1133-1134.

5. *Op. cit.*, lib. 1, n. 13 : « Si de ligno vitae uteretur, non amplius senesceret, non infirmaretur, numquam moreretur. » (col. 1117).

6. *Op. cit.*, lib. 1, n. 14, col. 1118 : « Quemadmodum manus manui, ita sine concupiscentia iungerentur, et sicut oculos se levat ad videndum ita sine delectatione illud sensibile membrum suum perageret officium. »

7. *Op. cit.*, lib. 2, n. 11, col. 1142 : « Infans recens animatus vel natus, tribus de causis reus existit. Primo, quia naturalem iustitiam non habet, quam Deus primo homini contulit. Secundo, quia debitor satisfaciendi pro temeritate desertionis existit. Tertio, quia miserias incurrendo se inutilem suo Domino fecit. » Cf. ANSELMUM, *De conc. virg.*, c. 2.

8. *Elucidarium*, lib. 2, n. 11, col. 1142 : « Nullius peccatum exigitur ab alio ; nullusque pro alterius, sed pro sua ipsius iniustitia punitur. Deus iustitiam ab omni homine exigit, quam primo dedit ; omnis autem homo in natura est Adam, in persona filius Adae. Et quia omnis homo absque hac iustitia nascitur, non pro hoc quod eam Adam deseruit, sed quia eam ipse non habet, punitur. »

divine n'est pas contenu dans la seule absence de la justice, comme nous allons le voir.

Dans l'*Elucidarium*, qui a la forme d'un dialogue entre le disciple et le maître, le disciple pose cette question : Comment Dieu peut-il exiger la justice de l'âme, puisque la chair seule vient d'Adam ? Il est vrai, répond le maître, que Dieu n'exige rien de la chair avant qu'elle ait reçu l'âme, ni de l'âme avant son union à la chair ; dans le germe vital il n'y a pas plus de péché que dans le sang et la salive ; et l'âme est créée innocente. Mais Dieu exige de tout homme le *debitum Adae*, parce que tout homme, comme Adam, a une âme et un corps, et ayant été conçu dans l'iniquité, il naît dans l'injustice [1].

D'où nous vient alors cette injustice ? De la génération par voie de concupiscence. L'acte de la génération devait exister sans concupiscence, ni aucune délectation sensuelle : *sicut manus manui coniungitur*. Or, cela est devenu impossible par la prévarication d'Adam : il a corrompu la nature et perdu la force dominatrice sur les puissances sensitives. C'est pourquoi nous héritons la concupiscence avec la nature. Chacun étant conçu dans l'iniquité, c'est-à-dire dans la concupiscence, il naît injuste pour ce motif [2]. La concupiscence, en effet, dans l'acte conjugal, souille le germe vital [3]. L'âme s'établissant dans ce vase souillé s'y unit avec une telle avidité qu'elle l'aime plus que son Créateur. Il est donc juste, que l'âme, qui préfère le corps souillé à Dieu, soit exclue de la présence divine avec ce corps déraisonnablement aimé [4]. Telle est

---

1. *Op. cit.*, lib. 2, n. 12, col. 1143 : « Non puto te ita desipere ut arbitreris carnem absque anima hominem esse : anima quippe ad hoc datur ut caro vivificetur. Itaque ante acceptam animam nihil a carne exigitur ; nec ab anima ante coniunctionem carnis quidquam exquiritur, praesertim cum in semine humanae conceptionis nulla culpa, sicut nec in sanguine vel in sputo esse comprobetur : et anima innocens a Deo creetur. Porro animae et corporis homo dicitur, et ab (Migne : ob) hoc debitum Adae iuste exigitur, et quia in iniquitatibus concipitur, in iniustitia nascitur, reus iusti iudicii statuitur ». Cf. ANSELMUM, *De Conc. virg.*, c. 7 : « Non tamen magis est in semine culpa quam est in sputo vel in sanguine. »

2. *Elucidarium*, lib. 2, n. 12, col. 1143 : « D. — Quomodo in iniquitate concipitur ? — M. In concupiscentia ; omnis namque homo debuit sine concupiscentia generare, sicut manus manui iungitur sine delectatione. Sed quia primus homo a iustitia naturali recessit, et interdictum concupivit ; mox concupiscentia eum servum sibi subegit et ipsum omnesque posteros suos in concupiscentia generare coegit. Igitur omnis qui in concupiscentia concipitur, iniustus nasci convincitur. » Cf. n. 15.

3. *Op. cit.*, lib. 2, n. 15, col. 1145 : « Homo in baptismate interius et exterius sanctificatur : sed rursum semen eius per carnis concupiscentiam coinquinatur. »

4. *Op. cit.*, lib. 2, n. 14, col. 1144-1145 : « Deus a quo omnis bonitas et omnis sanctitas est, non nisi bonas et sanctas creat animas et ipsae naturaliter desiderant corpus intrare, ut nos naturaliter cupimus vivere ; verumtamen cum intraverint illud immundum et pollutum vasculum, tanta aviditate illud amplectuntur, ut plus illud diligunt quam Deum. Iustum igitur est ut cum ipsae sordidum vas, imo carcerem, quo includuntur, amore Dei praeponunt, eas Deus a consortio suo excludat. » Cette comparaison est déjà celle de saint

l'injustice dans laquelle naît chaque homme, même l'enfant de parent baptisé, puisque le baptême ne nous dépouille pas de la concupiscence. Ainsi nous sommes responsables de la faute d'Adam, dans lequel tous ont péché et par lequel tous sont morts [1].

Il y a donc d'après Honorius d'Autun, dans le péché originel, un élément personnel et un élément héréditaire, bien que le premier suppose le second. L'injustice, ou absence de cette justice qui consiste dans l'amour divin par-dessus tout, est un état personnel. C'est l'état de l'âme qui préfère le corps souillé à Dieu. Cependant, c'est la concupiscence qui en est la cause. C'est par elle que le corps domine l'âme : *corpus aggravat animam*. L'âme unie à ce vase impur se laisse dominer jusqu'à l'oubli de Dieu. On voit aisément par tout cela qu'Honorius n'avait pas une idée précise du péché originel. La raison qu'il donne de notre culpabilité est très vague. Quand le disciple lui demande, comment les enfants peuvent avoir un péché, alors qu'ils n'ont pas encore l'usage de la volonté, il ne donne qu'une réponse indirecte et ne touche pas la difficulté [2] ; on a même l'impression qu'il n'est pas question d'un péché dans le sens strict du mot. D'autre part il exagère l'injustice dans laquelle nous naissons et en fait un péché personnel [3].

II. — HUGUES DE SAINT-VICTOR

Moins original que saint Anselme et Abélard, Hugues de Saint-Victor a cependant exercé dans le domaine de la théologie une influence plus profonde et plus universelle [4] : il paraît dominer ses

---

AUGUSTIN : *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 20, n. 58. *Contra Iul.*, lib. 5, c. 4, n. 17 : « profecto aut utrumque (anima et caro) vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tamquam in vitiato vase corrumpitur. »

1. *Elucidarium*, lib. 2, n. 15, col. 1145 : « Homo in baptismate interius et exterius sanctificatur ; sed rursum semen eius per carnis concupiscentiam coinquinatur... Crimen huius pollutionis propter fidem coniugii parentes deserit ; ob iniustitiam autem primae praevaricationis transfunditur, quasi hereditario iure, in generatione prolis, et ideo tenentur obnoxii culpae Adae, in quo omnes peccaverunt et in quo omnes mortui sunt... Si aliqua pasta veneno fuerit corrupta, omnes panes ex ea confecti sunt mortiferi : sic in Adam fuit massa corrupta, et ideo ex eo nati sunt omnes peccato corrupti et idcirco morte digni, nisi fuerint in morte Redemptoris per baptismum vivificati. Sicut ergo parentes pro seipsis in baptismate sunt emundati, ita filios oportet pro seipsis per mortem Christi in baptismo renovari. »

2. *Op. cit.*, lib. 2, n. 11, col. 1142.

3. Nous ne comprenons pas comment ESPENBERGER, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, pp. 79-85, peut attribuer à notre auteur une théorie achevée et complète à laquelle rien ne manquerait de ce que nos théologiens modernes enseignent sur le péché originel.

4. Voyez GRABMANN : *Geschichte der scholastischen Methode*, t. 2, p. 229 ; UEBERWEG-BAUMGARTNER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1915), t. 2, p. 337.

contemporains. Sans doute, tel parmi ces derniers l'emporte sur lui par la perspicacité et l'esprit de méthode comme Abélard ; tel autre jouit d'une plus haute réputation de sainteté et d'une égale orthodoxie comme Bernard de Clairvaux ; Hugues néanmoins semble avoir réuni en lui ces dons multiples. Sa sainteté s'accompagne d'un amour passionné de la science, et son orthodoxie s'allie à l'estime de la dialectique. Maître éminent, il a été l'inspirateur d'un grand nombre d'écrivains célèbres de la dernière moitié du douzième siècle, et du plus connu parmi eux, de Pierre Lombard, le « Maître des Sentences ». Tous ces titres assurèrent à Hugues une vénération générale. Il suffit de lire les éloges de ses contemporains et des théologiens postérieurs pour comprendre de quelle autorité incontestée il a joui. Au treizième siècle, saint Bonaventure le considère comme résumant en lui la dialectique d'Anselme, la prédication de saint Bernard et la contemplation de Richard de Saint-Victor [1]. Il convient donc d'entendre la doctrine d'un maître si universellement estimé.

Les idées de Hugues de Saint-Victor sur la justice primitive et le péché originel le rattachent surtout à saint Augustin, mais il subit aussi l'influence de saint Anselme.

Parlant de la justice originelle, Hugues emploie comme Anselme l'expression *iustitia originalis*, et il la comprend dans le même sens que lui, c'est-à-dire qu'il la considère comme une vertu [2]. Il a soin cependant de la distinguer nettement de la rectitude de la nature. Cette rectitude de la nature implique son intégrité, l'absence de tout vice, de tout mal, principalement de la concupiscence. En tant que vertu, la justice originelle réside dans l'accomplissement des préceptes divins. Or — et c'est ici que Hugues s'écarte d'Anselme, qui, au fond, donne la même distinction [3], — c'est la rectitude de la nature qui est originelle, plutôt que la justice, parce que ce n'est pas la justice qui se transmet par la génération, mais au contraire la rectitude de la nature [4]. Aussi n'est-ce

1. *De reductione artium ad theologiam* : « Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione, Hugo vero omnia haec. »

2. *Questiones in Epist. S. Pauli* (P. L. t. 175), *In Epist. ad Rom.*, q. 101, col. 459 : « Si homo non peccasset, haberet omnimodam iustitiam, quae consistit in omnimoda praeceptorum Dei impletione, ut nil omnino concupisceret contra rationem, et ut Deum ex toto corde diligeret. » Et q. 173, col. 474 : « ...talis (homo) fuerit ante peccatum, qui sine omni difficultate gratia adiuvante nihil concupisceret, et Deum ex toto corde diligeret. »

3. Voyez p. 24 et 25.

4. *Summa de Sacramentis*, lib. 1, p. 6, c. 24, P. L. t. 176, col. 277-278 : « An paternae obedientiae meritum per incorruptam originem ad posteros omnes transire debuerat ?... Quod si verum est, ita tunc in nascentibus foret ex merito parentum originalis iustitia, sicut

pas la justice qui est donnée à l'homme dans sa création — comme l'enseigne Anselme, — mais seulement la rectitude de la nature. C'est pourquoi Hugues dit des anges qu'ils ont été créés ni justes ni injustes, mais simplement sans défauts [1].

Sur la relation de la rectitude de la nature avec la grâce, Hugues est un peu plus clair que ses prédécesseurs. Cependant, chez lui aussi une étude spéciale de la grâce fait défaut ; ainsi ne nous fournit-il pas une idée précise de la grâce habituelle considérée comme une seconde nature. Il retient, il est vrai, la distinction augustinienne de la *gratia operans*, qui nous retire de l'état de péché et nous fait vouloir le bien, et de la *gratia cooperans*, qui nous aide à faire le bien que nous voulons [2] ; on trouve même chez lui la distinction explicite entre naturel et surnaturel [3]. Mais la doctrine des habitudes *(habitus)* n'est pas encore élaborée en formules précises et claires ; et cet ensemble de notions ne forme pas un tout

---

nunc invenitur in eisdem ex solo paternae transgressionis reatu originalis culpa... Non similiter videtur quod quemadmodum nunc natura per inoboedientiam ad corruptionem mutata cernitur, ita etiam tunc per oboedientiam observatam (nisi usque ad tempus definitum a Deo conservata fuisset), ad incorruptionem mutaretur. Semel enim transgredi plena inoboedientia fuit ; sed non similiter perfecta oboedientia fuisset, si in ipsa oboedientia homo usque in finem non perstitisset. Propterea sicut inoboedientia uno tempore consummata naturam ad corruptionem mutavit, ita oboedientia naturam ad incorruptionem non mutasset, donec tempore suo usque in finem servata fuisset perfecta. Qui autem interim generarentur, a natura nondum adhuc ad veram incorruptionem transformata seminarentur, neque nascendo originalis iustitiae meritum acciperent ; quoniam et ipsi a quibus nascerentur, nondum adhuc perfectae oboedientiae iustitiam haberent. Non autem potuit natura nascentibus dare quod in generantibus nondum adhuc possidebat... Sic itaque primus homo tempore oboedientiae suae casto coniugio ...filios generaret sine peccato quidem, quoniam ex natura ab omni vitio libera, sed non similiter paternae iustitiae heredes ; quoniam natura nondum foret ad incorruptionis praemium transformata ». Ibid. c. 23, col. 277 : « Qui ergo sine peccato generantur, consequens omnino est quod etiam sine peccato nascerentur.»

Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologica*, p. 2, tract. 14, q. 85, ad qu. 2, ad obiect. : « Magister Hugo notat ibi iustitiam gratuitam et non iustitiam quae est rectitudo naturalium. »

1. *Summa de Sacram.*, lib. 1, p. 5, c. 19, col. 254 : « Similiter et quod iusti dicuntur, solum hoc illis erat iniustos non fuisse... Forte expressius et ad intelligendum evidentius sit, nec bonos nec malos, nec iniustos nec conversos, nec aversos, nec beatos nec miseros conditos, asserenti. Nam qui bonos dicit, significat virtutem ; qui iustos meritum ; qui conversos dilectionem ; qui beatos glorificationem. »

2. *Op. cit.*, lib. 1, p. 6, c. 17, col. 273-274 : « Gratia creatrix primum naturae conditae quaedam bona inseruit, gratia salvatrix et bona quae natura primum corrupta perdidit, restaurat, et quae imperfecta nondum accepit, aspirat. Per prima bona liberum arbitrium reparatur, per secunda bona liberum arbitrium operatur. In primis bonis, Deus in homine operatur : in secundis bonis Deus homini cooperatur... In his virtutibus quae per gratiam reparatricem sint, primum Spiritus sanctus bonam voluntatem operatur ; deinde bonae voluntati moventi se ex operanti cooperatur. » Cf. lib. 1, p. 5, c. 24 ; p. 7, c. 8 (Cf. *Summa Sententiarum*, tr. 3, c. 7).

3. *Op. cit.*, col. 274 : « Virtutes autem quas gratia reparatrix naturae superaddita format, quia in merito aliquid supra naturam accipiunt, in praemio supra naturam remunerari dignae sunt. » Ibid. col. 273 : « Quando ergo voluntas hominis secundum naturam solum movetur, extra naturam non meretur ; quando vero secundum Deum movetur, supra naturam meretur. »

systématique. C'est pourquoi les idées de Hugues sur la justice originelle et son rapport avec la grâce restent si vagues et si flottantes.

Hugues de Saint-Victor distingue entre la grâce de création, *gratia creatrix*, et la grâce de rédemption, *gratia salvatrix, reparatrix*. La première est celle en vertu de laquelle est produit ce qui n'existait pas encore ; la seconde répare ce qui existait, mais avait été corrompu. La grâce créatrice n'est autre que la création de la nature elle-même et des vertus naturelles qu'elle requiert en toute justice. La grâce réparatrice donne à la nature qu'elle relève, des vertus nouvelles, c'est-à-dire surnaturelles [1]. Au moment de sa création l'homme ne possédait pas la grâce réparatrice, mais la grâce créatrice. Quant à savoir si, avant la chute, des vertus surnaturelles lui ont été données, Hugues n'ose pas le décider [2]. Il est intéressant de comparer chez lui la doctrine de la création des anges et celle de la création de l'homme. Les anges sont créés, on l'a vu, sans grâce surnaturelle, et ils ne sont ni justes ni injustes [3]. Mais après le premier instant de leur existence ils commencent de suite à vouloir : les uns, coopérant sans contrainte à la grâce, se sont convertis à Dieu ; les autres se détournant de Dieu, quand ils auraient pu recevoir la grâce, se sont damnés dès ce moment [4]. Pour l'homme, qui n'est pas tombé immédiatement après sa création, la grâce était moins immédiatement nécessaire ; aussi n'a-t-il pas reçu la charité dès le commencement. Hugues déduit de ce

---

1. *Summa de Sacram.*, lib. 1, p. 6, c. 17, col. 274 : « Alia est gratia creatrix, alia salvatrix. Per creatricem gratiam facta sunt quae non erant ; per gratiam salvatricem reparantur, quae perierant. »

Cf. p. 45, note 2. Voir aussi ibid. p. 6, c. 1, col. 263 ; et c. 6, col. 267 : « Quod visibile donum erat, gratia dedit, etc. »

2. *Op. cit.*, col. 274 : « De illis autem virtutibus quae voluntate bona ex amore divino mota perficiuntur, nihil temere circa ipsum (hominem) quantum ad illum primum statum pertinet, definire volumus, praecipue cum de opere charitatis illius nullum sive ex auctoritate sive ex ratione argumentum certum habeamus. »

3. Cf. p. 45, note 1.

4. *Summa de Sacram.*, lib. 1, p. 5, c. 23, col. 257 : « Ceperunt autem dividi ab eo quod facti erant ut aliud iam essent, vel proficientes supra illud ut boni essent, vel sub illo deficientes ut mali essent. Haec est conversio et aversio qua divisi sunt quae unum erant et boni naturâ, ut sint alii supra illud boni per iustitiam ; alii sub illo mali per culpam. Conversio enim iustos fecit et aversio iniustos... » et c. 24 : « Qui autem ad bonum convertebantur, voluntarie movebantur gratia cooperante sine coactione. Qui autem a bono avertebantur sponte praecipitabantur gratia deserente sine oppressione. Et qui convertebantur, idcirco bene movebantur, qui gratiam cooperantem habuerunt. Sed qui avertebantur, non idcirco praecipitabantur quia gratiam cooperantem non habuerunt, sed idcirco a gratia deserebantur, quia avertebantur et praecipitabantur. Et qui avertebantur, non prius avertebantur et postea deserebantur quia cum gratia non ceciderunt ; et qui convertebantur non prius convertebantur et postea assumebantur quia sine gratia non profecerunt ; sed qui avertebantur in eo ipso deserebantur, et qui convertebantur in eo ipso assumebantur, pro aversione deserti et ad conversionem assumpti. »

On trouve cette même explication chez saint ANSELME : *De casu diaboli.*

don retardé de la charité, que l'homme dans ces conditions ne pouvait observer les préceptes ni avancer dans la voie de la perfection [1].

La rectitude originelle était donc une perfection de l'ordre naturel. Elle renfermait cependant un don spécial, qui dépassait la perfection de la nature comme telle. Ce don consistait dans la domination des appétits inférieurs par la volonté [2].

La justice originelle était la perfection de l'homme acquise dans l'accomplissement des commandements divins, l'un de ces commandements étant le précepte de la nature et l'autre celui de la discipline ajouté à celui de la nature [3]. Or, dans la poursuite de cette perfection, le libre arbitre ne suffisait pas ; il avait besoin de la grâce coopératrice. Par le libre arbitre seul, l'homme pouvait pécher et ne pas pécher, mais pour faire le bien il lui fallait la grâce [4]. Au sujet de l'immortalité, notre auteur suit l'opinion de saint Augustin, tout comme Abélard et Honorius d'Autun : l'homme, de sa nature, était mortel, mais par le bienfait de l'arbre de vie il pouvait triompher de la corruption [5].

1. *In Epist. ad Roman.*, q. 149, col. 469 : « Quaeritur an homo prius de bono quod habuit ante lapsum sine additione aliorum gratiae potuerit obedire et praeceptum sibi datum implere ? Si dicatur quod potuit, ergo ex eo quod tunc habuit potuit proficere : quod negatur fere ab omnibus. »

2. *Summa de Sacram.*, lib. 1, p. 7, c. 17, col. 294 : « Mensura autem superioris appetitus in libero arbitrio posita fuerat. Mensura vero inferioris appetitus concessa in dono. Quapropter illam tenere velle, virtutis fuisset ; istam autem retinere posse, felicitatis. Unde sicut culpa fuit illam non tenuisse, ita poena facta est illam amisse. In qua tamen poena etiam culpa fuit, quia et hoc quoque mensuram non tenere contra iustitiam fuit. Haec autem culpa precedentis culpae poena fuit, quia nisi spiritus in appetitu suo mensuram deseruisset, caro subiecta spiritui adversus ipsum spiritum in suo appetitu terminum mensurae non transiret. » Cf. lib. 1, p. 6, c. 4, col. 265-266 : « Porro voluntas si iustitiam tenuisset, haberet non solum motum corporis obedientem, sed motum sensualitatis consentientem ». Et aussi lib. 1, p. 8, c. 13, col. 316 ; Prolog., c. 3, col. 184 : « Spiritus quidem propter Deum, corpus propter spiritum ; mundus propter corpus humanum ut spiritus Deo subiiceretur, spiritui corpus et corpori mundus. »

3. *Op. cit.*, lib. 1, p. 6, c. 7, col. 268 : « Ad bonum datum posita est custodia praeceptum naturae ; et ad bonum promissum aperta est via, praeceptum disciplinae. Duo ista praecepta data sunt homini. »

4. *Op. cit.*, lib. 1, p. 6, c. 16, col. 272 : « Liberum arbitrium homo habuit ea sane libertate, qua potuit sive ad bonum sive ad malum voluntatis suae appetitum inclinare, ad bonum quidem adiuvante gratia ; ad malum vero solum Deo permittente, non cogente » Hugues donne aussi la formule augustinienne des trois états du libre arbitre : posse peccare et posse non peccare ; posse peccare et non posse non peccare ; posse non peccare et non posse peccare. Ibid., c. 18, col. 275.

Cf. aussi lib. 1, p. 7, c. 1 ; et *In Epist. ad Rom.* q. 173, col. 474 : « Homo ante peccatum fuerit talis qui sine omni difficultate gratia adiuvante nihil concupisceret et Deum ex toto corde diligeret. »

5. *Exposit. in Epist. S. Pauli* ; *In Epist. ad Corinth. I*, q. 138, col. 542 : « Salva reverentia secretorum, sine praeiudicio melioris sententiae dicimus quod naturaliter fuit homo ante peccatum mortalis et passibilis ; beneficio vero ligni vitae fieret immortalis. » *De Sacrament. Legis naturae et script.*, col. 24 : « Talis virtus in ligno vitae est ut eius fructus possit vitam hominis a mortis et omnis infirmitatis molestia defendere. » *Summa de Sacram.*, lib. 1, p. 6, c. 18, col. 275 : « Nam quod primus ille homo non secundum qualitatem corporis terreni, sed ex beneficio vitalis edulii non mori potuit, manifeste Scriptura ostendit. » Cf. ib. 1, p. 7, c. 17.

La doctrine de Hugues sur le péché originel est complètement augustinienne. Il condamne expressément l'opinion d'Abélard comme contraire aux autorités [1] ; il rejette aussi la conception de l'*Elucidarium*, qui fait du péché originel un péché personnel plutôt qu'un péché d'origine [2]. La doctrine de saint Anselme est seulement signalée sans aucune appréciation [3] ; elle ne fut cependant pas sans exercer quelque influence sur Hugues.

D'après notre auteur, le péché originel est la corruption ou le vice que nous contractons à notre naissance, par l'ignorance dans l'esprit, et par la concupiscence dans la chair [4]. La concupiscence tire son origine de la perversion de la sensualité, et l'ignorance de la perversion des sens [5]. Ce n'est toutefois ni la concupiscence ni l'ignorance actuelles qui rendent l'enfant pécheur, mais bien la concupiscence habituelle, par laquelle s'éveilleront plus tard ses convoitises [6] et l'impossibilité où il sera alors de connaître la vérité [7]. L'ignorance et la concupiscence actuelle sont les actes du vice, mais non le vice lui-même [8]. Quant à la corruption de la nature, elle nous est transmise par la génération [9]. La semence humaine qui était en Adam, s'est séparée une première fois de lui, puis s'est développée jusqu'à parvenir à la stature humaine parfaite ; le même phénomène se renouvelle à chaque génération. Mais cet accroissement de la substance séminale s'opère sans

1. *In Epist. ad Rom.*, q. 104, col. 450 : « Alii enim dicunt quod peccatum originale est reatus aeternae poenae, id est debitum et obnoxietas qua addicti sumus poenae ; sed secundum hoc originale peccatum non est culpa, sed poena. Sed quod sit culpa, auctoritates testantur, quod concedere oportet. »

2. *Summa de Sacram.*, lib. 1, p. 7, c. 35, col. 303 : « Nam si dicimus animam quando corpori commiscetur voluntate quadam ad delectationem culpae inclinari, iam non originali tantum sed actuali quoque peccato obnoxiam esse demonstramus. »

3. *In Epist. ad Rom.*, q. 107, col. 461 : « Alii vero dicunt quod originale peccatum est privatio cuiusdam originalis iustitiae quam haberet homo, si non peccasset. »

4. *Summa de Sacr.*, lib. 1, p. 7, c. 28, col. 299 : « Si ergo quaeritur quid sit originale peccatum in nobis, intelligitur corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam in mente, et concupiscentiam in carne. » Cf. aussi c. 26, col. 298 ; c. 31, 32, 34, 35.

5. *Op. cit.*, lib. 1, p. 7, c. 34, col. 302 : « In carne igitur mortali ex sensualitate corrupta nascitur vitium concupiscentiae ; ex sensu corrupto vitium ignorantiae. »

6. *Op. cit.*, lib. 1, p. 7, c. 31, col. 302 : « Non itaque nascentes propterea sine vitio esse existimentur, quia non concupiscunt, quoniam radicitus vitium concupiscentiae in ipsis est per quod postea cum operantur concupiscunt. »

7. *Op. cit.*, lib. 1, p. 7, c. 32, col. 302 : « Ignorantia propterea vitium est in eis ...quia tunc cum nascuntur vitium in eis est, quo postea impediuntur ne veritatem cognoscant quando debent. » Cf. *In Epist. ad Rom.*, 9. 104, col. 460.

8. *Op. cit.*, lib. 1, p. 7, c. 31, col. 302 : « In eo quod seminatur nec culpam habet nec actum culpae, sed causam. In eo quod nascitur, causam culpae et culpam habet, sed actum non habet. Causa culpae corruptio mortalitatis est, culpa concupiscentia est. Actus culpae concupiscere est. »

9. *In Epist. ad Rom.*, q. 105, col. 460 : « Originale vocatur, quia ex vitiosa nostrae originis conditione trahitur. »

addition du dehors, c'est-à-dire sans que la nourriture se transforme en elle[1]. C'est par ce moyen que s'établit notre union intime, directe, avec notre premier père. Dans le dernier homme, il n'y aura substantiellement qu'une particule d'Adam intrinsèquement accrue. Tout le genre humain est donc comme un seul homme : *unus homo. Omnes in Adam unus homo fuimus, id est, ex eo qui unus homo erat per propagationem descendimus* [2]. Il me semble que l'interprétation de ce texte augustinien provient des expressions classiques du même docteur ; cela nous fait penser à la *corpulenta substantia* et à la *massa peccatrix* de l'évêque d'Hippone. Chez Alexandre de Halès ce rapport se montrera encore plus clairement : lui aussi parlera de la *ratio seminalis* [3].

C'est par le même procédé que notre condition de mortels nous vient d'Adam [4]. La concupiscence actuelle des parents dans l'acte conjugal corrompt la semence vitale ; le principe de la mort dans la semence engendre la concupiscence et l'ignorance habituelles dans le nouveau-né[5]. L'âme, plongée dans cette chair mortelle, est souillée par elle : c'est par la chair que l'âme convoitera, et sera ignorante de ce qu'elle devrait savoir[6]. Ces défauts que nous héritons ne sont donc pas l'œuvre de notre propre volonté ; ils ne sont pas nécessaires de par la nature elle-même ; ils sont le résultat de la libre volonté de notre premier père [7].

1. *Op. cit.*, q. 139, col. 467 : « Illa enim particula quae fuit in lumbis Adae ex quo separata fuit in filii eius generatione, in seipsa est aucta et multiplicata in perfectam hominis staturam : ex qua iterum separata est parva particula in secunda generatione, quae in seipsa est iterum aucta et multiplicata ; de qua iterum ita multiplicata est separata alia et sic deinceps lege propagationis crevit in tantam multitudinem sine additamento extrinseco vel ciborum mutatione in ipsam. » Cf. S. THOMAS, I. q. 119, a. 1.

2. *Op. cit.*, q. 138, col. 467.

3. Comparez S. THOMAS, II Sent. d. 30, q. 2, a. 2, ad 1.

4. *Summa de Sacr.*, lib. 1, p. 7, c. 27, col. 298 : « Natura enim nostra corruptionem quam in illo per ipsius actionem concepit, per nostram solum ad nos nativitatem traduxit. »

5. *In Epist. ad Rom.*, q. 133, col. 467 : « Adam... tabe suae concupiscentiae corrupit omnes ex se per concupiscentiam nascituros. » Cf. p. 23, note 4.

Op. cit., q. 106, col. 460 : « Quare (peccatum originale) posteris imputatur ? Responsio : quia parentum concubitus non fit sine libidine, nec filiorum conceptus sine peccato. » *Summa de Sacr.*, lib. 1, p. 7, c. 31, col. 302 : « Caro igitur quae in concupiscentia seminatur cum mortalitate concipitur, cum necessitate concupiscendi nascitur. In eo quo seminatur culpam habet et actum culpae. » Et ibid., col. 302 : « Quia igitur caro humana a parentibus cum mortalitate seminatur, in eo ipso quod seminata subiacet mortalitati vivificata postmodum carnalis concupiscentiae subiecta invenitur necessitati, quia ipsa mortalitatis infirmitas causa est quam consequitur concupiscendi necessitas. »

6. *In Epist. ad Rom.*, q. 108, col. 461 : « ...pollutio et immunditia quaedam, quam invenit anima in carne cum ei infunditur, et ex qua polluitur : unde cum sola anima concupiscat, non tamen anima dicitur concupiscere, quia anima ex carne concupiscit. » Cf. p. 8, note 3.

7. *Op. cit.*, q. 136, col. 467 : « Peccatum originale est quidem ex voluntate primorum parentum, unde et ipsum potest dici voluntarium. »

Summa de Sacr., lib. 1, p. 7, c. 35, col. 303 : « Constat igitur quod anima rationalis corpori humano infusa nec voluntate corrumpitur ne peccatum sit actuale, nec necessitate corrumpitur, ne vitium non sit imputabile... Hoc autem illi inest non de integritate conditionis. »

Mais à quel titre ces défauts peuvent-ils nous être imputés comme péchés ? A cette question Hugues ne sait que répondre. L'homme, dit-il, ne peut comprendre ce mystère de la justice divine [1]. Il est intéressant d'observer ici — car cela éclaire les rapports doctrinaux d'Hugues avec Anselme, — que notre auteur, dans son exposé de l'Épître aux Romains, avait encore utilisé la doctrine anselmienne pour résoudre cette difficulté ; on peut dire répondait-il alors, qu'il n'est pas injuste que Dieu refuse la gloire à l'âme dénuée de la justice ; car être privé de la justice originelle, c'est là justement la culpabilité du péché héréditaire [2]. Cette réponse ne paraît plus dans la *Summa de Sarcamentis*.

Hugues n'est pas d'accord avec Augustin dans la question de la propagation des autres péchés actuels d'Adam et de nos parents plus immédiats. Pour lui, seul le premier péché de notre premier père nous est imputé [3], mais non le péché d'Ève [4], ni les autres péchés actuels d'Adam ou de nos ancêtres [5]. La raison de cette affirmation, c'est que, une fois la nature corrompue et dépouillée, on ne peut plus rien lui prendre [6].

Comme saint Augustin, Hugues distingue la faute et la peine. Par le baptême, la faute est pardonnée, la peine reste [7].

---

1. *Op. cit.* : « Nos tandem id quod verum est profiteri oportet, iustitiam divinam in hoc irreprehensibilem quidem esse sed comprehensibilem non esse. » Et c. 36 : « Non igitur magnopere insistendum est ut ratione investigetur ; quod fide magis quam ratione scrutari oportet. » Rapprocher du texte d'Augustin, cité p. 21, note 4.

2. *In Epist. ad Rom.*, q. 110, col. 461 : « Quaeri solet quare animae mundae a Deo creatae reatus originalis peccati imputetur ? Dicunt doctores hanc questionem insolubilem esse ; potest tamen dici, non esse iniustum quod animae non habenti iustitiam non detur gloria ; hoc enim est reatui originalis peccati subiacere, quod est originali iustitia privari. Quid ergo mirum si talis culpa tali puniatur poena ? »

3. *Op. cit.*, q. 144, col. 468 : « Quaeritur an alia peccata actualia Adae posteris imputentur ? Solutio : Apostolus dicit in unius delicto, non ait delictis, multi constituti sunt peccatores ; in quo innuit, quod non plura sed unum solum imputatur. »

4. *Op. cit.*, q. 145, col. 469 : « Quaeritur an etiam peccatum Evae nobis imputetur ? Solutio : Nota verba Apostoli dicentis in unius delicto, non ait duorum. »

5. *Op. cit.*, q. 146, col. 469 : « Peccata parentum etiam proximorum non imputantur filiis, nisi ipsi peccata patrum per imitationem sua faciant ; nec tunc puniuntur quia parentes, sed quia ipsi peccaverrunt. »

Summa de Sacram., lib. 1, p. 7, c. 38, col. 306 : « Quod si verum est, constat quod peccata patrum actualia ad filios non transeunt, sed originale solum quod ceteris omnibus tanto maius fuit quanto magis prae ceteris omnibus naturam ipsam mutare potuit. » Hugues ne s'écarte, on le voit, qu'à contre-cœur de saint Augustin ; c'est pourquoi il ne parle pas d'une manière catégorique.

6. *In Epist. ad Rom.*, q. 147 : « (Peccatum primorum parentum) nos spoliavit ; cetera peccata aliorum nos tamquam nudos et spoliatos invenientia non potuerunt nobis aliquid auferre. »

7. *Summa de Sacram.*, lib. 1, p. 7, c. 24, col. 297 : « Quando vero per sacramentum redemptionis regenerantur qui generati sunt in poena et culpa, emundandis per spiritum regenerationis in ipso originali vitio tollitur non poena, sed culpa. » Et c. 37, col. 304 : « Sic itaque originale peccatum quod in parentibus per regenerationem deletum est quantum ad culpam, quia tamen ad poenam remanet, ad eos qui generantur transiens non solum ad poenam

III. — SUMMA SENTENTIARUM

Nous n'avons pas fait usage de la *Summa Sententiarum* dans l'exposé de la doctrine de Hugues de Saint-Victor ; l'authenticité de cette œuvre est en effet très discutée, les uns la conservant au Victorin, les autres la lui refusant [1]. Nous n'avons pas ici à prendre parti dans ce débat, mais nous ne pouvons nous abstenir d'exposer la doctrine contenue dans cet ouvrage, étant donnée l'influence qu'il a exercée.

En général, la *Summa Sententiarum* fournit la même doctrine que Hugues de Saint-Victor ; on y trouve même des passages littéralement extraits d'Hugues. Toutefois elle présente plus de précision. Ainsi son auteur pose expressément la question : quelle grâce avait l'homme avant la chute ? et oui ou non, avec cette grâce pouvait-il demeurer dans le bien [2] ? A la première question, il répond que l'homme n'avait pas la charité immédiatement après sa création, comme l'ont reçue les anges [3] ; à la seconde, que l'homme, aussi bien que les anges, pouvait sans la grâce coopérante, surajoutée à celle de la création, demeurer dans le bien, éviter le mal, mais ne pouvait faire de progrès [4]. Dans la création l'ange et l'homme sont constitués sans défauts, innocents, mais non pas justes [5].

Quant au péché originel, il consiste aussi d'après la *Summa* dans la concupiscence et l'ignorance habituelle. La première est la cause de la seconde ; c'est pourquoi on peut parler d'un ou de plusieurs péchés originels [6].

---

constat, sed etiam imputatur ad culpam, donec percepto lavacro generationis in ipsis quoque culpa deleatur, etiamsi poena remaneat. » Cf. lib. 2, p. 1, c. 7. Voir aussi *In Epist. ad Tim. I*, q. 10, col. 596.

1. Cf. G. ROBERT : *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, p. 212. UEBERWEG-BAUMGARTNER, pp. 338-339.

2. *Summa Sententiarum*, tract. 3, c. 7 (P. L. t. 176, col. 98) : « Nunc restat inquirere quam gratiam homo ante peccatum habuit, et utrum per eam potuit stare an non. »

2. *Op. cit.*, col. 100 : « Nec tamen aliquis putet nos dicere quod in ipso exordio creationis (charitatem) habuit, sicut supra de angelis diximus ; sed post creationem. Non enim statim cecidit sicut angelus, sed per aliquam moram in Paradiso fuit. »

4. *Op. cit.*, tract. 3, c. 7, col. 98 : « ... sine apposita gratia proficere non poterat, sicut et de angelis diximus ; sed non declinare ab eo quod acceperat, per gratiam sibi in creatione collatam poterat. Aliud enim est facere bonum, aliud declinare a malo. Per illud adiutorium gratiae quod acceperat in creatione poterat declinare a malo ; sed sine superapposita gratia non poterat ipse facere bonum. »

5. *Op. cit.*, tract. 2, c. 2, col. 82 : « Eos (angelos) fuisse bonos in primo exordio creationis constare debet, id est sine vitio. Non enim Creator optimus auctor mali poterat esse. Sed nec iusti nec iniusti tunc fuerunt, nec aliquam virtutem tunc habuerent. » Et tr. 3, c. 2, col. 91 : « Ad similitudinem Dei factus est homo, quia innocens et sine vitio factus est. »

6. *Op. cit.*, tract. 3, c. 11, col. 107 : « ...dici potest quod originale peccatum est concupiscentia mali et ignorantia boni... Vitium est, non actus... Ex hisce auctoritatibus (Augus-

L'explication de notre culpabilité est encore aussi vague que chez Hugues de Saint-Victor. A la question : pourquoi le péché d'Adam nous est-il imputé, la Somme des Sentences répond : parce que nous l'avons commis en descendant d'Adam par la concupiscence. Le péché de notre premier père nous est attribué, non pas parce que nous étions tous en lui *originaliter*, comme l'a dit Anselme, — le Christ aussi, selon la chair, était en lui, — mais parce que nous sommes tous descendus[1] substantiellement de lui par la concupiscence, qui est un effet de son péché. C'est pourquoi l'on peut dire que le péché d'Adam est imputé à sa postérité, parce que tous sont conçus dans l'effet de ce péché, c'est-à-dire sous la loi du péché qui est la concupiscence. Au contraire l'homicide, le vol ne sont pas imputés aux descendants d'Adam, la génération ne s'exerçant pas en vertu de leurs effets, c'est-à-dire selon un mouvement qui procéderait d'eux [2]. En conséquence, le péché d'Adam exerçant une influence sur la génération par son effet, c'est-à-dire par la concupiscence, nous nous trouvons aussi être coupables. Cette conclusion n'est pas très claire ; l'auteur lui-même semble le reconnaître, car il déclare, avec saint Augustin, — Hugues a procédé de même — qu'en somme la culpabilité qui nous incombe est incompréhensible : c'est un mystère de la justice divine qui a son secret [3]. Nos deux docteurs, Hugues et l'auteur de la *Summa Sententiarum*,

---

tini) patet concupiscentiam mali esse peccatum originale sub qua continetur ignorantia boni, quoniam ex ea est... Et inde est quod quandoque reperimus in S. Scriptura pluraliter peccata originalia, quia diversa sunt ignorantia boni et concupiscentia mali ; quandoque singulariter reperimus peccatum originale, quia sicut diximus, unum istorum ex altero est. Unde et sub eo vel in eo continetur. »

1. *Op. cit.*, tract. 3, c. 10, col. 105. Ici l'auteur explique la propagation du genre humain de la même manière que Hugues de Saint-Victor.

2. *Op. cit.*, tract. 3, c. 10, col. 105 : « ...videndum est quare (peccatum primi hominis) imputetur posteritati eius. Omnes enim qui ab eo per concupiscentiam descendunt, obnoxii sunt peccato illo et pro illo rei sunt originalis peccati. Ad quod potest dici quod ideo imputatur omnibus, quia omnes illud commiserunt, ut Apostolus dicit : In quo omnes peccaverunt (Rom. V) quod ita potest exponi : In eo omnes peccaverunt, id est peccato rei tenentur. Ut enim dicit Apostolus : Per unius inoboedientiam peccatores constitui sunt multi. Quod inde est quia per legem peccati ab eo descendunt. Non ideo imputatur eis quia in eo tunc fuerunt originaliter, cum et Christus secundum carnem in eo tunc fuerit ; sed quia per concupiscentiam quae venit de peccato illo, inde descenderunt. Et ita potest dici quod ideo imputatur toti posteritati, quia in effectu huius peccati, id est in lege peccati de hoc veniente, concipiuntur, videlicet in concupiscentia. Furtum, homicidium et caetera non imputantur posteris ; quia non fit ipsa generatio secundum effectus illorum, id est secundum motum de illis venientem. »

3. *Op. cit.*, tract. 3, c. 12, col. 109 : « Itaque dicendum putamus occultam esse Dei iustitiam qua illius peccati anima tenetur rea, quod non est in potestate sua vitare, et quod ipsa propria voluntate non commisit. Ut enim Apostolus dicit : Incomprehensibilia sunt judicia Dei, et investigabiles viae illius (Rom. 10) ».

De l'opinion de l'*Elucidarium* : « cum anima infunditur corpori invenit illud corpus altum et idoneum ad peccandum et in hoc delectatur, et ex hoc tali delectatione contrahit peccatum illud », il dit : « Sed si hoc esset, non originale, sed actuale dici deberet. »

ayant supposé la création immédiate des âmes par Dieu, ne savent plus comment assigner une raison suffisante à notre culpabilité, tout comme leur maître, saint Augustin. C'est pourquoi l'auteur de la Somme des Sentences va même jusqu'à dire, sans établir aucune distinction, que le péché originel n'est pas volontaire [1]

IV. — SAINT BERNARD

Nous retrouvons les idées d'Hugues de Saint-Victor et de la *Summa Sententiarum* chez saint Bernard de Clairvaux. Nous ne possédons de lui, il est vrai, aucun traité ni sur la justice originelle ni sur le péché originel ; on ne rencontre que çà et là des textes isolés qui nous dévoilent plus ou moins clairement sa pensée.

De la justice originelle, saint Bernard ne parle que très rarement. L'homme, pour lui, a été créé dans une harmonie parfaite ; sa volonté était subordonnée à Dieu et son corps à sa volonté. Aussi ne rencontrerait-il aucune difficulté dans la contemplation des choses divines, ni aucune contrainte ou faiblesse vis-à-vis des convoitises de la chair [2]. Il avait le *posse non peccare* et le *posse non turbari a miseria*. Par son péché il tombe dans le *non posse non peccare*, et dans le *non posse non turbari a miseria* [3].

Quant à savoir si l'homme a été créé dans la grâce sanctifiante, Bernard ne nous fournit aucune indication. Cependant il enseigne que la grâce lui était nécessaire pour faire le bien [4]. Aussi le *posse*

1. *Summa Sententiarum*, tract. 3, c. 13, col. 109 : « Solet etiam quaeri utrum voluntarium sit an necessarium illud peccatum. Sed quod non sit voluntarium constat per supradicta. Iterum si dicatur necessarium, non debet imputari. Et ideo voluit dicere quidam quod nec necessarium nec voluntarium. Propheta tamen dicit : De necessitatibus meis erue me, Domine (Ps. 24). Unde non videtur absurdum quod dicatur necessarium. »

2. *Sermo II in Septuag.*, n. 2 (P. L. t. 183, col. 167) : « Immunem ab hoc gravamine (corporis corrupti) primi parentes animam novisti exstitisse, donec adhuc corpus gereret incorruptum. Nimirum in libertate posuit eum Deus, ut inter summa et infima versans, et in illa accederet sine difficultate, et ad haec sine illecebra aut necessitate descenderet ; illa penetrans naturali vivacitate et puritate mentis, haec auctoritate diiudicans praesidentis. »

In Annuntiat. B. V. M. Sermo I, n. 6, col. 386 : « Pacem duplicem, ut nec intus pugnae nec foris timores, id est nec caro concupisceret adversus spiritum, nec esset ei creatura ulla formidini. »

De gratia et lib. arbitrio, c. 6, n. 18, t. 182, col. 1011 : « Creati quippe quodammodo nostri in liberam voluntatem, quasi Dei efficimur per bonam voluntatem... Nostra quippe voluntas bona (quod fatendum est) a bono Deo creata. »

3. *De gratia et lib. arbitrio*, c. 7, n. 21, col. 1013 : « Corruit Adam de posse non peccare in non posse non peccare ...itemque de posse non turbari in non posse non turbari. »

4. *Op. cit.*, c. 6, n. 17, col. 1011 : « A Deo igitur velle, quomodo et timere, quomodo et amare, accepimus in conditione naturae, ut essemus aliqua creatura ; velle autem bonum, quomodo et timere Deum, quomodo et amare Deum, accipimus in visitatione gratiae, ut simus Dei creatura. »

non peccare, et le *posse non turbari* semblent-ils avoir été des dons spéciaux, puisqu'il les oppose à l'exemption de contrainte, qui appartient essentiellement à la nature et n'a pas été perdue par la chute [1]. C'est là tout ce que nous rencontrons sur la justice originelle.

Saint Bernard s'étend davantage sur le péché originel. A l'encontre d'Abélard, il soutient énergiquement qu'il s'agit d'un vrai péché, et non pas seulement d'une obligation de subir la peine [2]. Ce péché, cependant n'est pas personnel. Il nous appartient réellement et nous en sommes esclaves, mais il nous vient de dehors. Nous n'avons pas péché personnellement, mais Adam nous a fait pécheurs en lui. A quel titre ? Nous ne le savons pas. C'est le secret de la justice divine [3].

Ce péché originel consiste dans la concupiscence [4]. C'est la concupiscence qui porte avec elle la faute de notre premier père, le vice qui corrompt notre nature. Par le baptême, la damnation et la culpabilité nous sont pardonnées, mais la concupiscence reste. Cependant elle ne nuit qu'à celui qui consent [5]. La conséquence de cette doctrine, c'est que le péché originel se transmet

---

1. *Op. cit.*, c. 8, n. 21, col. 1013 : « Corruit de posse non peccare in non posse non peccare, ...de posse non turbari in non posse non turbari. Sola remansit ad poenam libertas arbitrii »... c. 2, n. 4, col. 1003 : « Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret... Ubi quippe necessitas, iam non voluntas. »

2. *Tract. de erroribus Abaelardi*, c. 5, n. 13, col. 1062-1063 : « Non enim vis ut diabolus in hominem habeat vel habuerit potestatem : fateor, nec ego. Non tamen idcirco non habet quia ego et tu hoc nolumus. Hoc si non confiteris tu, nec cognoscis : cognoscunt et dicunt qui redempti sunt a Domino, quos redemit de manu inimici. » Cf. c. 6, et aussi *Sermo de Passione Domini*, n. 6, t. 183, col. 265.

3. *Sermo I in Dom. I post. Octav. Epiph.*, n. 3, col. 156 (P. L. t. 183) : « Aliena lavit aqua, quos culpa inquinaverat aliena. Nec tamen sic alienam dixerim, ut negem nostram ; alioquin nec inquinaret. Sed aliena est, quia in Adam omnes nescientes peccavimus ; nostra quia etsi in alio, nos tamen peccavimus, et nobis iusto Dei iudicio imputabatur, licet occulto. »

De gratia et lib. arbitrio, c. 9, n. 29, col. 1016 : « A quo (posse non peccare) illo per peccatum, imo nobis in illo et cum illo corruentibus. »

Tract. de error. Abael., c. 6, col. 1066 : « Cur non aliunde iustitia, cum aliunde reatus ? Alius qui peccatores constituit, alius qui iustificat a peccato. » Cf. *Sermo de Pass. Dom.*, loc. cit., et *Sermo in Coena Dom.* n. 3, col. 272.

4. *Tract. de error. Abael.*, loc. cit., « ...non sic illi (Adam) attineo ut non et isti (Christo). Si illi per carnem, et per fidem huic ; et si infectus ex illo originali concupiscentia, etiam Christi gratia spirituali perfusus sum. » Cf. *Sermo in Coena Dom.*, n. 3, col. 272.

5. *Sermo in Coena Dom.*, n. 3, col. 272 : « In casu primi hominis cecidimus omnes. Cecidimus autem super acervum lapidum, et in luto : unde non solum inquinati, sed etiam vulnerati et graviter quassati sumus. Lavari quidem cito possumus ; ad sanandum vero opus est curatione multa. Lavamur igitur in baptismo, quia deletur chirographum damnationis nostrae : et haec gratia nobis confertur, ut iam nihil nobis concupiscentia noceat, si tamen a consensu abstineamus ; atque ita tamquam sanies inveterati ulceris removetur, dum tollitur damnatio et responsum mortis quod prius inde manabat. »

par la génération et par la concupiscence. La concupiscence dans l'acte conjugal corrompt la nature de l'enfant, qui naît ainsi avec le même vice, qui a souillé sa génération [1].

On le voit, saint Bernard, comme Hugues de Saint-Victor suit l'évêque d'Hippone [2] ; il lui emprunte plusieurs expressions : avec lui, il parle d'une *mitissima poena* pour les enfants qui meurent dans le seul péché originel [3] ; avec lui aussi il renouvelle la demande adressée jadis à Julien d'après les paroles de l'Ecclésiaste : « *Unde grave iugum super omnes et totos filios Adae idque a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium.* » (c. 40, v. 7). [4] C'est à lui enfin qu'il emprunte la formule : *posse non peccare, non posse non peccare, non posse peccare* [5].

V. — PIERRE LOMBARD

Après Hugues de Saint-Victor, nous devons aborder la doctrine de son disciple le plus célèbre, Pierre Lombard. Aucun nom dans l'histoire de la théologie du douzième siècle ne représente une égale fortune ; pour ses contemporains comme pour la postérité, il est par excellence le « Maître des Sentences ». Aucune œuvre n'a été commentée à l'égal de la sienne ; ses Sentences furent le Livre de texte dans l'enseignement de la théologie pendant plus de trois cents ans, et elles ne cédèrent que lentement la place à la Somme de saint Thomas, à la fin du quinzième siècle. Saint Thomas lui-même commenta, comme ses contemporains, en qualité de bachelier, le livre des Sentences, et la publication de ses commentaires pré-

1. *Tract. de error. Abael.*, c. 6, col. 1066 : « Non sic illi attineo, ut non et isti. Si illi per carnem, et per fidem huic. » « Alius qui peccatores constituit, alius qui iustificat a peccato ; alter in semine, alter in sanguine. An peccatum in semine peccatoris et non iustitia in sanguine Christi ? »

Sermo in Coena Dom., n. 3, col. 272 : « Neque enim dubium est quin a primis parentibus in nos traducta sit lex ista peccati. Omnes siquidem peccatrice voluntate generamur et inde voluntas nostra corrupta est tamquam ulceribus plena : unde licet inviti, pruritus quosdam concupiscentiarum et tamquam bestiales motus sentimus. »

Epist. 174, n. 7 (P. L. t. 182, col. 335) : Peccatum quomodo non fuit ubi libido non defuit ? »

2. *De Baptismo ad Hugonem*, c. 2, n. 8 (P. L. t. 182, col. 1036) : « Ab his ergo duabus columnis, Augustinum loquor et Ambrosium, crede mihi, difficile avellor. Cum his, inquam, me aut errare aut sapere fateor. »

3. *Sermo* 69 *in Cant.*, n. 3 (P. L. t. 183, col. 1114) : « Mitissimae sunt poenae ». Cf. AUGUSTIN, *Contra Iulin.*, lib. 5, c. 11, n. 44.

4. *Sermo de Passione Dom.*, n. 6, col. 265. Cf. AUGUSTIN, *Opus imperf. c. Iulian.*, lib. 1, cc. 22-31, 35, 49, 50, 54, 55, 92, 122 ; lib. 2, cc. 14, 16, 18, 67, 74, 117, 119, 124, 139, 141, 144, ; lib. 3, cc. 5, 6, 7, 8, 42, 68, 83, 134, 202, 211, lib. 4, cc. 2, etc.....

5. *De gratia et lib. arbitrio*, c. 7.

céda sa maîtrise en théologie [1]. Il est donc nécessaire d'entendre sur la justice primitive et le péché originel celui qui fut si longtemps le docteur des écoles théologiques.

La doctrine de Pierre Lombard est foncièrement augustinienne. Pour lui l'évêque d'Hippone est l'*egregius Doctor*, le *venerabilis doctor Augustinus* [2] ; et il le cite environ mille fois [3]. L'influence de Hugues de Saint-Victor et de la *Summa Sententiarum* est aussi très sensible chez Pierre Lombard.

Dans la question de la justice originelle, Pierre Lombard se demande expressément, avec l'auteur de la Somme des Sentences, quelle grâce ou quelle puissance l'homme possédait avant la chute, et si par elle il pouvait persévérer dans son état. A la même question nous obtenons la même réponse. L'homme a reçu dans sa création la grâce et la force de persévérer dans la condition où il avait été établi ; cependant il ne pouvait progresser, n'étant pas capable de mériter le salut avec cette seule grâce de la création, et sans rien d'autre [4]. Dans quelle condition fut-il donc créé ? L'homme fut créé sans aucun défaut, c'est-à-dire sans concupiscence et sans ignorance [5]; en possession de la rectitude de sa nature, d'une volonté bonne et d'un secours qui lui permettait de persévérer [6]. Ce secours fut le libre arbitre, préservé de souillure et de corruption, la rectitude de la volonté, l'intégrité et vigueur de toutes les puissances naturelles de l'âme [7]. Cependant pour faire le bien — pour mouvoir ses pieds, comme dit Pierre Lombard — l'homme avait besion de la grâce opérante et coopérante [8]. Telle est la justice

1. Cf. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, p. 359-407. UEBERWEG-BAUMGARTNER, p. 299-301. DE GROOT, *Leven van den h. Thomas van Aquino*, p. 124.

2. *Sentent. I*, d. 1, c. 1 ; d. 2, c. 1 (P. L. t. 192, col. 521 et 526).

3. GRABMANN, *Op. cit.*, p. 385.

4. *II Sentent.*, d. 24, c. 1, col. 701 : « Nunc diligenter investigari oportet quam gratiam vel potentiam habuerit homo ante casum ; et utrum per eam potuerit stare vel non. Sciendum est ergo quod homini in creatione, sicut de angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est non declinare ab eo quod acceperat ; sed non poterat proficere in tantum, ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem valeret. »

5. *Op. cit.*, II, d. 22, c. 11, col. 700 : « ...sine vitio (erat) natura hominis » ; d. 25, c. 7, col. 707 : « Tunc sine errore ratio iudicare et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. » n. 14. col. 709 : « ...ante peccatum nulla erat hominis difficultas nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum. »

6. *Op. cit.*, II. d. 24, c. 1, col. 702 : « ...homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat. »

7. *Op. cit.*, n. 4, col. 702 : « ...illud adiutorium homini datum in creatione... utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas. »

8. *Op. cit.*, II, d. 29, n. 1, col. 719 : « ...ante peccatum homo indigebat gratia operante et cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratia operantis et coope-

originelle pour le genre humain : être sans défauts, être innocent et posséder une nature ordonnée et droite. Le Maître expose d'ailleurs la même doctrine au sujet des anges : eux aussi furent créés sans la grâce sanctifiante dans l'intégrité de leur nature, justes c'est-à-dire innocents [1]. Le défaut exclu par la justice originelle, c'est, principalement, comme nous l'avons dit, la concupiscence et l'ignorance, incompatibles avec la sujétion de la partie sensitive à la volonté et la raison [2].

L'immortalité de l'homme avant la chute n'était que conditionnelle ; l'homme devait manger les fruits de l'arbre de vie afin de ne pas mourir, car, de par sa nature et sa condition, il était mortel. C'était là l'état du *posse mori et posse non mori* [3].

Quant à la transmission de la justice originelle, les enfants seraient nés sans aucune corruption, la génération s'opérant sans concupiscence [4]. Il semble que Pierre Lombard soutienne avec l'*Elucidarium*, que l'acte conjugal se serait exercé sans aucune délectation sensuelle : « *Sicut alia membra corporis aliis admovemus ut manum ori, sine ardore libidinis, ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis* [5]. »

La doctrine du Lombard sur le péché originel ne fournit pas plus d'éléments nouveaux que celle sur la justice. Pour le Maître des

rantis auxilio ; habuit tamen quo potuit stare. » Selon Hugues de Saint-Victor et l'auteur de la *Summa Sententiarum*, seule la grâce coopérante était nécessaire à l'homme. Ainsi *Summa Sent.* tract. 3, c. 7 : « ...dicimus quod si homo vel angelus declinasset a malo, haberet utique meritum et proficeret ; sed non in hoc quod a malo declinasset, sed in hoc quod a malo declinando bonum diligeret, ad quod egebat gratia cooperante. Ad illud vero primum sufficiebat adiutorium creatricis gratiae. Habebat enim homo ante peccatum ex libero arbitrio et ex illo adiutorio gratiae, posse non peccare, id est vitare malum ; sed egebat gratia cooperante ad bonum perficiendum. Post lapsum vero non solum cooperante sed etiam gratia operante eget... Sed ante lapsum non egebat nisi cooperante : nondum enim ceciderat, et ideo non egebat gratia per quam surgeret, sed ea sola per quam proficeret. » Pierre Lombard propose la même doctrine au sujet des anges : III, d. 5, n. 4.

1. *Op. cit.*, II, d. 5, n. 1, col. 661 : « Illi quidem conversi sunt et illuminati a Deo gratia apposita. Isti vero sunt excaecati, non immissione malitiae, sed desertione gratiae a qua deserti sunt ; non ita quod prius dedita subtraheretur, sed quia numquam est apposita ut converterentur. » *Ibid.* d. 4, n. 6, col. 661 : « Quales fuerint angeli in creatione ostensum est, boni scilicet et non mali : iusti, id est innocentes et perfecti quodammodo, alio vero modo imperfecti. » Et *ibid.* d. 2, n. 7, col. 656 : « Spiritualis et angelica natura in sua conditione secundum naturae habitum formata fuit ; et tamen illam quam postea per amorem et conversionem a Creatore suo acceptura erat formam, non habuit, sed erat informis sine illa ». Cf. HUGUES DE S. VICTOR, cité p. 45, note 1, et p. 46, note 4.

2. Cf. p. 56, note 5.

3. *Op. cit.*, II, d. 19, n. 1, col. 690 : « In illo namque primo statu habuit posse mori, et posse non mori. » Et n. 2, col. 690 : « ...alterum habebat in natura corporis, id est posse mori ; alterum vero scilicet posse non mori erat ei ex ligno vitae, scilicet ex dono gratiae. » Cf. encore n. 6, col. 691-692.

4. *Op. cit.*, II, d. 20, n. 1, col. 692 : « Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum, et sine corruptione » ; et n. 8, col. 694 : « sine peccato nascerentur ».

5. *Op. cit.*, II, d. 20, n. 1, col. 692. Cf. p. 41, note 6.

Sentences le péché originel consiste dans la concupiscence[1]. Elle est un vrai péché [2], non pas actuel, mais originel, et contracté par la génération [3]. C'est pourquoi le nom de concupiscence, appliqué au péché originel, ne désigne pas un acte, mais un défaut [4].

D'où ce défaut tire-t-il son caractère de faute ? C'est parce que nous avons été un dans la personne d'Adam, à raison de l'unité de la matière corporelle de tout le genre humain. Comme Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard exige donc pour la propagation du péché originel l'unité individuelle de la matière corporelle d'Adam et de tous ses descendants [5]. L'acte libre de désobéissance de notre premier générateur a corrompu la nature ; cet acte était transitoire, mais le vice qui en résulte demeure dans la nature et porte la faute avec lui. A cause de cette faute nous sommes condamnés à la double mort de l'âme et du corps, parce que la même nature se propage matériellement en tous [6].

Cette tare se transmet par la concupiscence de l'acte conju-

1. *Op. cit.*, II, d. 30, n. 7, col. 732 : « Quid ergo originale peccatum dicitur ? Fomes peccati, scillicet concupiscentia vel concupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus, qui est in membris nostris, sive lex carnis. » Cf. Maître ROLAND BANDINELLI, (ed. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 134.)

2. *Op. cit.*, d. 30, n. 6, col. 722 : « Peccatum igitur originale culpa est. »

3. *Ibid.*, n. 3, col. 722 : « Non est igitur accipiendum peccatum Adae transisse in omnes imitationis tantum exemplo, sed propagationis et originis vitio. » Cf. n. 7, col. 722.

In Epist. ad Rom., c. 5, v. 13-14, col. 1390 : « ...non sua propria voluntate peccaverunt sicut Adam, sed originali vitio tenebantur obstricti, quod ab eo traxerunt. »

4. *Op. cit.*, d. 30, n. 8, col. 722 : « Nomine autem concupiscentiae non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit (Augustinus), cum eam dixit legem carnis... Vitium utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit.» Cf. *ibid.* d. 31, n. 2, col. 724 : « Est enim peccatum originale concupiscentia, non quidem actus, sed vitium. »

5. *Op. cit.*, d. 30, n. 8, col. 722 : « In Adam enim omnes peccaverunt, ut in materia, non solum eius exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim ille unus homo fuerat, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse, quasi in massa. » Cf. *ibid*, n. 13, col. 723 : « Materialiter atque causaliter, non formaliter, dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditque a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nullo exteriori substantia in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet a cibis, sed non convertuntur cibi in humanam substantiam, quae scilicet per propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum quando eos procreavit, id est aliquid modicum de massa substantiae eius divisum est, et inde formatum corpus filii suique multiplicatione sine rei extrinsecae adiectione, auctum est ; et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora : et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis usque ad finem humani generis. Itaque diligenter atque perspicue intelligentibus patet omnes secundum corpora in Adam fuisse per seminalem rationem, et ex eo descendisse propagationis lege ». Rapprocher S. THOMAS, II *Sent.*, d. 30, q. 2, a. 2 ; HUGUES DE S. VICTOR, cité p. 49, note 1.

Cf. *In Epist. ad Rom*, c. 3, v. 22-26, col. 1361 ; c. 5, v. 12-13, col. 1387-1389 ; v. 17, col. 1394 ; et *II Sent.* d. 33, n. 7, col. 731.

6. *II Sent.*, d. 30, n. 1-11, col. 720-723 ; *In Epist. ad Rom.*, c. 3, v. 22-26, col. 1361 ; c. 5, v. 18-19, col. 1397. *II Sent.*, d. 31, n. 4, col. 725 : « Natura quippe humana non opere Dei cum vitio primitus est instituta, sed ex voluntatis arbitrio primorum hominum venienti est sauciata, ita ut non sit in carne bonum, sed vitium quo inficitur anima. »

gal [1]. La prévarication d'Adam ayant corrompu la nature, l'acte générateur ne peut plus s'exécuter sans la concupiscence. Par elle, la chair de l'enfant contracte la souillure, et la chair à son tour souille l'âme au moment de son infusion : c'est par la chair que l'âme contracte le vice de la concupiscence [2].

La concupiscence parvient donc jusqu'à nous à cause d'une génération impure, et la culpabilité à raison de notre unité matérielle avec le chef de notre nature, qui la corrompit librement. Tels sont les deux éléments requis pour constituer le péché originel [3], et c'est parce que chaque homme naît par la génération naturelle, qu'il porte la souillure morale et pénale du premier péché. Il résulte de là que le Christ, qui ne fut pas engendré par la concupiscence, mais par l'action du Saint-Esprit, fut préservé de cette tare universelle, bien qu'il descendît lui aussi du premier homme quant à sa substance corporelle [4].

Le péché originel est donc libre et nécessaire à la fois : libre dans sa cause première, l'acte libre d'Adam ; nécessaire, par sa cause intermédiaire, la génération par voie de concupiscence, qui le rend inévitable [5].

---

1. *II Sent.*, d. 31, n. 8, col. 725 : « Innotescit quare dicatur originale peccatum : ideo scilicet, quia ex viciosa lege originis nostrae in qua concipimur, scilicet carnis libidinosa concupiscentia traducitur. » Cf. *In Epist. ad Rom.*, c. 5, col. 1388, citant saint Augustin : *De Baptismo parvulorum* : « Adam praeter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabefactavit in se omnes de sua stirpe venturos. » Cf. aussi *In Ps.* 50, P. L. 191, col. 487 ; *In Epist. ad Rom.*, c. 5, col. 1387 et 1393.

2. *II Sent.*, d. 31, n. 4, col. 724 : « Caro enim propter peccatum corrupta fuit in Adam adeo ut ...iam post peccatum non valet fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia, quae semper vitium est, et etiam culpa nisi excusetur per bona coniugii. In concupiscentia ergo et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa quae concipitur, in viciosa concupiscentia polluitur et corrumpitur; ex cuius contactu anima cum infunditur maculam trahit qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiae quod est originale peccatum. » Cf. *In Epist. ad Rom.* c. 5, v. 18-19, col. 1395 : « Nemo nascitur nisi in concupiscentia carnali. » Pierre Lombard rejette aussi l'opinion de l'*Elucidarium* selon laquelle l'âme se rendait coupable, au moment de l'infusion, par une complaisance en la chair du péché. Il le fait pour la même raison que Hugues de saint Victor : « Quidam, dicunt ideo illam infusam animam ream esse illius peccati, licet munda a Deo sit creata, quia cum infunditur corpori, condelectatur carni, ex quo peccatum contrahit. Quodsi esset, iam non originale sed actuale diceretur. » II *Sent.* d. 32, n. 5, col. 728.

3. *II Sent.*, d. 32, n. 5, col. 728 : « ...nec caro corruptibilis animam peccatricem fecit, sed peccatrix anima carnem corruptibilem fecit. »

4. *In Epist. ad Hebr.*, c. 7, v. 4-10, col. 450-451 : « ...hoc non sequitur in Christo, licet in lumbis Adae et Abrahae fuerit, quia non secundum concupiscentiam carnis inde descendit. »

II Sent., d. 31, n. 8, col. 725 : « Non enim quia ex carne tracta ab Adam concepti sumus ideo peccatum traximus ; quia et Christi corpus ex eadem carne formatum est, quae ab Adam descendit ; sed eius conceptus est celebratus non lege peccati, id est concupiscentia carnis, unde et caro eius peccatrix non fuit, imo operatione Spiritus Sancti. Noster vero conceptus non fit sine libidine, et ideo non est sine peccato. »

5. *II Sent.*, d. 32, n. 6, col. 728 : « ...necessarium potest dici quia vitari non potest ...et voluntarium non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit. »

Il n'y a qu'un péché originel dans chaque individu [1], résultant du seul premier péché d'Adam [2].

Par le baptême la culpabilité du péché originel disparaît, mais la concupiscence demeure [3].

1. *Op. cit.*, d. 33, n. 5, col. 730 : « Uno ergo et non pluribus peccatis, parvuli obligati sunt. » Cf. *In Epist. ad Rom.* c. 5, v. 15-166, col. 1393 : « ...in posteros tamen nonnisi unum originale transmittit. » Pierre Lombard distingue plusieurs péchés dans le « peccatum originans », non pas dans le péché originel. *II Sent.*, d. 33, n. 4, col. 729.

2. *Op. cit.*, d. 33, n. 5, col. 730 : « ...non ergo peccatis patrum praecedentium obligentur nisi Adae... Non ergo pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur. »

3. *Op. cit.*, d. 32, n. 1, col. 726 : « Nec post baptismum remanet (concupiscentia) ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum poena peccati est ; ante baptismum vero, poena est et culpa. » Et n. 2, col. 726 : « Duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in baptismo, quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiae debilitatur atque extenuatur, ita ut iam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires ; quia et reatus ipsius solvitur. »

CHAPITRE V

PRAEPOSITINUS, GUILLAUME D'AUXERRE ALEXANDRE DE HALÈS, ALBERT LE GRAND, S. BONAVENTURE, PIERRE DE TARENTAISE

Après Pierre Lombard, la doctrine de la justice primitive et du péché originel se développe de plus en plus. L'introduction de la Logique nouvelle d'Aristote, puis des autres œuvres du grand philosophe grec, dans le monde occidental, exerce une répercussion décisive dans le domaine de la théologie. Par suite des exigences de la culture philosophique, on est entraîné à rechercher une plus grande précision dans les notions qu'on emploie, telles les notions de grâce, de nature, de personne, d'habitude, de disposition, etc... Nombre de questions sont posées, ordonnées, et divisées plus logiquement ; il suffit de comparer les Sentences de Pierre Lombard avec les écrits de ses commentateurs Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise, pour constater ce remarquable progrès.

Dans la question de la justice originelle l'influence de Praepositinus se fait particulièrement sentir. Comme il soutient que l'homme a été créé dans la grâce sanctifiante [1], le problème du rapport de la grâce sanctifiante avec l'état d'innocence devient plus que jamais l'objet des discussions. Cependant, l'autorité de saint Augustin, à qui on attribuait le texte célèbre : *stare Adam poterat,*

1. PRAEPOSITINUS, *Summa* (d'après le ms 71 de la bibliothèque de Todi), fol. 89, col. a : « Cur angelica natura vel alia spiritualis creatura magis dicatur facta ad similitudinem Dei, quam mundus iste vel quaelibet alia creatura ?... Solutio : Via magistrorum communis est, scilicet quod creati fuerunt tantum in naturalibus ; et quod Lucifer numquam habuit gratuita... Nobis autem videtur quod creati sunt in naturalibus et gratuitis. Et quod obiicitur quod primo erant informes et postea formati ; ad hoc dicimus quod informes dicti sunt in respectu virtutum, quia virtutes non tantae erant quantae postea in confirmatione. » Cf. encore fol. 92, col. a-b : « ...Utrum homini simul collata fuerunt naturalia et gratuita, an primo naturalia et postea gratuita... Sed beatus Anselmus, cantuariensis episcopus, dicit quod homo numquam fuit sine gratuitis ante peccatum, quod nobis verisimilius videtur. Sic et de angelis beatus Gregorius dicit, quod simul in eis condidit naturalia et largitus est gratuita, ut in precedentibus dictum est... » Rapprocher de ALBERT LE GRAND, *Summa Theol.*, p. II, tract. 14, q. 90, m. 1, ad obiect., pag. 175 ; PETRUS A TARENTASIA, II *Sent.*, d. 4, a. 2 ; d. 29, q. 1, a. 2 ; GULIELMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea* (Ed. Paris, 1500), II, tract. 1, c. 1, fol. 35b ; et tract. 10, c. 2, fol. 60b.

pedem movere non poterat [1], empêche encore la plupart des théologiens, même des meilleurs, d'accepter l'opinion de Praepositinus. C'est ainsi que Guillaume d'Auxerre (Gul. Autissiodorensis), appuyé sur l'autorité d'Augustin, attaque la théorie de Praepositinus à propos des anges, au sujet desquels celui-ci avait proposé sa doctrine [2]. Alexandre de Halès fait aussi opposition tant pour les anges que pour l'homme [3]. Pierre de Tarentaise présente encore comme la doctrine la plus commune et la plus probable la formule suivante : « *quod nec angelus, nec homo a principio creationis gratiam habuerit, sed creatus, in primo actu suae voluntariae conversionis ad Deum gratiam accepit ; gratia enim cum sit in anima tamquam in subiecto voluntario, non naturali, voluntariam dispositionem i. e. consensum requirit, et quia Lucifer dispositionem non habuit, ideo gratiam non accepit* [4]. » Albert le Grand, par contre, en présentant dans ses commentaires sur le Lombard l'opinion du Maître : *non fuit homo creatus in gratuitis,* y apporte cette restriction caractéristique : *quod tamen ego non credo, licet sustineam propter Magistrum* [5]. Mais dans la question des anges il dit expressément qu'ils sont créés dans la grâce [6]. Cependant, dans sa Somme Théologique, que l'on croit postérieure aux Sentences, il enseigne la doctrine traditionnelle, en s'appuyant précisément sur le texte pseudo-augusti-

1. On trouve ce texte déjà dans la *Summa Sententiarum* (cf. p. 51, n. 2), ROLAND BANDINELLI (cf. Gietl, Die Sentenzen..., p. 118), PIERRE LOMBARD (cf. p. 56, n. 4, 8). Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Sentent.* (ed. Koburger, 1481) p. II, q. 96, m. 2, a. 1 ; ALBERT LE GRAND, *Summa Theol.*, p. II, tract. 14, q. 90, m. 1, sol. (ed. Vivès, t. 33, pag. 174) et *In II Sent.*, d. 24, a. 1, sol. (ed. Vivès, t. 27, pag. 397) ; S. BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 29, a. 2, q. 2, concl. (ed. Quar., t. 2, p. 703) ; PIERRE DE TARENTAISE, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1 ; d. 29, q. 1, a. 2.

2. AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. 11, tract. 1, fol. 35 : « Praepositivus et multi alii dixerunt quod angeli creati fuerunt in naturalibus et gratuitis. Et respondent ad illud quod dixit Augustinus, quod angelica natura in primo statu fuit informis non simpliciter sed in comparatione ad statum confirmationis. Nobis magis placet via communis, secundum quod non habuerunt gratuita. » Cf. *Ibid.*, tract. 10, c. 3, q. 2, fol. 61 : « Ad primum dicunt quidam quod Adam fuit in triplici statu. Primo in statu innocentiae, secundo in statu gratiae, ...tertio fuit in statu culpae... Lucifer autem non fuit nisi in duplici statu, scilicet in statu naturae et culpae. »

3. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Sentent.*, p. 11, q. 19, m. 2, in fine : « Videtur autem melius dictum quod (angelus apostata) numquam habuit gratiam gratum facientem. » (Maître Roland soutient aussi cette opinion. Cf. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 91). Cf. p. 11, q. 96, m. 1, resp. : « Alii ponunt ipsum (hominem) fuisse conditum solummodo in naturalibus, non in gratuitis gratum facientibus, et hoc magis sustinendum est et magis est rationi consonum et auctoritatibus probatum et divinae excellentiae declarativum : excellentiae dico scilicet maiestatis, sapientiae, bonitatis. »

4. *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 2.

5. *In II. Sent.*, d. 24, a. 1, sol.

6. *In II Sent.*, d. 3, a. 12, sol., p. 85 : « Sine praeiudicio videtur mihi, quod opinio Sanctorum sit, quod angelus creatus sit in gratia : et ideo suscipiendo illam positionem, solvam obiectiones... »

nien, cité tout à l'heure[1]. Saint Bonaventure[2] soutient la même opinion que Pierre de Tarentaise. Ainsi, par suite de l'introduction de la doctrine de Praepositinus, la distinction entre la grâce sanctifiante et la justice originelle devient très nette. Par contre-coup la notion de justice originelle est elle-même précisée ; on ne retrouve plus guère cette idée vague, qui ne permettait pas de savoir si la justice originelle était une vertu ou une disposition de la nature, ainsi que nous l'avons constaté chez saint Anselme et Hugues de Saint-Victor[3]. Maintenant la justice originelle est identifiée à la rectitude même de la nature. C'est la disposition par laquelle la partie sensitive de notre nature est subordonnée à la domination de la raison et de la volonté, et ces dernières subordonnées à Dieu[4].

1. *Summa Theol.*, p. II, tract. 14, q. 90, m. 1, sol., p. 174 : « Secundo dicitur gratia quod superadditur talibus adiutoriis potentiarum, et elevat potentias ad actum meriti. Et in hac non fuit creatus Adam, ut dicit Augustinus. Dederat enim ei unde posset stare, sed non unde proficeret ad meritum. Et de hoc consueverunt assignari tres causae, quod scilicet in hoc resultat omnipotentia Creatoris, sapientia et bonitas. » Cf. le texte d'Alexandre de Halès cité plus haut. *Ibid.* m. 2, sol., p. 176 : « Adam accepit adjutorium in ipsa creatione quo posset stare in rectitudine in qua creatus esset. » Et ad 2 : « Adjutorium Creatoris multiplex est. Est enim aliquando per solam influentiam divinae virtutis in esse conservantis... Aliquando vocatur divinum adjutorium gratia gratis data superaddita naturalibus, qualem gratiam etiam Adam habuit... Et sine his duobus adiutoriis nihil posset convervari, ut dicit Augustinus. Tertio modo dicitur divinum adiutorium gratia gratum faciens, quae proficit ad meritum : et illam non habuit quia sine illa stare potuit in accepta rectitudine per creationem. » Voir aussi ad 3. Cf. m. 3, ad 7 : « Adam autem *numquam* acceperat gratiam gratum facientem » ; et tract. 17, q. 106, m. 1, sol., p. 278 : « Non enim habuit in quo movere pedem posset... »

2. *In II. Sent.*, d. 29, a. 2, q. 2, concl., p. 703 : « Est alia opinio communior et probabilior quod modo prius tempore habuit naturalia quam haberet gratuita. Unde secundum hanc opinionem in statu innocentiae distinguuntur duo tempora : quoddam enim fuit tempus in qua habuit tantum naturalia ; quoddam vero in quo habuit et naturalia et gratuita. Et secundum diversitatem huius duplicis temporis dissolvitur apparens contrarietas in auctoritatibus sanctorum... Ratio (conclusionis) ...sumitur ex triplici ordine videlicet ab ordine sapientiae, bonitatis et iustitiae. » Il est intéressant de comparer aussi ce texte de Bonaventure avec le texte d'Alexandre de Halès cité plus haut.

3. Voyez p. 25 et p. 44.

4. Alexandre de Halès, *Op. cit.*, p. II, q. 122, m. 10, § 4 : « ...dicimus secundum Augustinum quod secundum naturam in primo statu omnia quae erant in homine, ita erant in oboedientia sui superioris, unumquodque respectu alterius, ut tandem omnia regerentur et obedirent imperio et intentioni supremi regentis sive imperantis. »

Albert le Grand, *In Sent.*, lib. II, d. 16, a. 5, sol., p. 291 : « Iustitia autem naturalis dicitur ordo rectus virium inferiorum ad superiores, et superioris ad Deum, et corporis ad animam et mundi ad corpus. Et in hoc ordine creatus est homo. » Cf. *ibid.* d. 30, a 1, sol., p. 497 ; et dans *Summa Theol.*, p. II, tract. 14, q. 85, ad qu. 2, ad 2, p. 138 : « ...originalis iustitia ...nihil aliud est nisi debitus ordo naturalium inter se, quo corpus ordinatur ad animam et anima ad rationem. »

S. Bonaventura, *In II. Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1, ad 3, p. 470 : « ...originalis iustitia, merito cuius erat in anima vis totius corporis contentiva. » Voir aussi d. 30, a. 1, q. 1, ad 13, p. 716 : « ...secundum ordinem naturae corpus debet esse subiectum animae et sensibilitas subiecta debet esse rationi » ; et q. 2, corp., p. 719 : « Certum est enim quod tunc anima hominis est ordinata quando spiritus est sub Deo et caro et virtutes animales sunt sub spiritu et sequentuur eius imperium » ... « sed sicut ordinatio in homine et rectitudo iustitia est, sic perversitas et inordinatio culpa est ». Et *Breviloquium*, p. II, c. 10, c. 6.

Pierre de Tarentaise, *In II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3 ; d. 19, q. 3, a. 3 : « Gratia inno-

Cependant cette disposition semble se rapporter plutôt aux puissances de l'âme qu'à son essence [1]. En tout cas la justice originelle est elle-même considérée expressément comme une grâce surajoutée à la nature pure [2]. En conséquence, la justice originelle qui, quoique grâce, appartient cependant à la nature, se transmet par la génération, tandis que la grâce sanctifiante, qui est un don personnel et tout à fait surnaturel, ne se transmet pas [3]. Cette transmission

---

centiae in anima, id est iustitia originalis, qua sicut Deo subdebatur et oboediebat, sic corpus subditum regebat, plus potens in continendo quam elementorum contraria inclinatio in dissolvendo » ; d. 20, q. 2, a. 3 : « ...iustitia originalis seu naturalis : scilicet, quaedam rectitudo eius, qua corpus erat subditum viribus inferioribus et illae viribus superioribus et illae Deo. »

1. Cf. p. 78, note 3.

2. ALEXANDRE DE HALÈS, *Op. cit.*, p. II, q. 96, m. 2, a. 2 : « ...primus homo conditus fuit in gratia eo modo quo gratia dicitur communiter dicta, scilicet secundum quod comprehendit quiquid est additum naturalibus quae sunt de constitutione generali rerum et quod est additum libero arbitrio disponens et faciens ad eius rectitudinem, q. 93, m. 2 : « Fuit ergo immortalitas primi status, id est possibilitas non moriendi, a gratia gratis data, non gratum faciente. »

ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 20, a. 1, ad 1, p. 342 : « ...primus homo fuit mortalis per naturam principiorum ex quibus compositus erat, sed immortalis per gratiam innocentiae » ; d. 19, a. 4, sol., p. 334 ; d. 33, a. 2, q. 2, ad 1, p. 538 : « ...immortalitas et incorruptio corporis ...a gratia innocentiae cadit. » Et dans *Summa Theol.*, p. II, tr. 13, q. 79, ad qu. 3, p. 113 : «Ex gratia autem innocentiae quae ab Anselmo vocatur originalis iustitia, habuit homo (immortalitatem) sicut ex conservante ». De même tr. 14, q. 30, m. 2, ad 2, p. 176 (Cf. p. 63, note 2) ; et ibid. m. 1, sol., p. 174 : « Dicendum ergo quod in gratia gratis data secundum virtutem naturalem creatus est homo. »

PIERRE DE TARENTAISE, *In II Sent.*, d. 19, q. 3 ; d. 29, q. 3, a. 2 : «...immortalitas non erat a natura totaliter cum Adam esset compositus ex contrariis, sed magis ex gratia : nam ex gratia innocentiae, per quam anima continebatur a Deo, habebat virtutem continenti corpus » ; d. 31, q. 1, a. 2 : « ...iustitia vero originalis in Adam gratia erat gratis data, non gratum faciens » ; d. 32, q. 2, a. 3, c. : « Iustitia quippe ex gratia Adae fuit addita super principia naturalia, qua se per ingratitudinem privavit : unde cum esset gratia, nulla iniuria posteris fit, si non reddatur eis iustitia ab Adam deperdita. »

S. BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1, concl., p. 470 : « Corpus valde bene erat complexionatum et anima de se incorruptibilis erat, quae illud corpus regebat et conservabat ; et ita idoneus erat primus homo ex his constitutis quod numquam deficeret per elementorum pugnam. Sed tamen illud non sufficiebat ; hoc enim non posset anima peccatrix facere, si poneretur in consimili corpore. Et ideo datum fuit illi animae donum gratiae, per quam posset corpori praesidere et illud regere et elementa quasi in quadam amicitia custodire et hoc, quamdiu vellet, suo auctori subiacere. Hoc autem donum gratiae vocat Anselmus iustitiam originalem. »

3. ALEXANDER DE HALÈS, *Op. cit.*, p. II, q. 95, m. 1, a. 1 : « Potest dici secundum Anselmum quod si stetissent primi parentes genuissent filios heredes paternae iustitiae quantum ad iustitiam originalem. Iustitia gratuita tantum infunditur immediate a Deo.» Et q. 96 m. 1 : « Ad laudem maiestatis facit quod prius erat homo conditus secundum naturam ; deinde informatus per gratiam ut in se cognosceret gratiam esse donum Dei et illam a naturalibus distingueret... Sicut noluit dare gloriam homini quin praecederet in homine quodammodo meritum condigni per usum gratiae, opus enim caritatis omnia meretur ex condigno, sic noluit dare gratiam nisi praeambulo merito congrui per bonum usum naturae. »

ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d, 30, a. 2, c. : « Dicendum quod peccatum originale est peccatum naturae, ...et quia illa iustitia obligat ut dicit Anselmus : quia si stetisset, originalem iustitiam profudisset in filios sicut profudit postea iniustitiam. » Et dans la *Summa Theol.*, p. II, tract. 13, q. 76, ad qu. 3, p. 67 : « Si Adam remansisset in statu innocentiae ut dicunt Augustinus et Anselmus, et generasset in illo, aequalitatem istam transfudisset in posteros. » Cf. tract. 14, q. 85, ad qu. 2, ad 2, p. 138 ; ad qu. 4 : Adam si non peccasset

toutefois de la justice originelle n'est qu'indirecte. Elle consiste en ce que le corps propagé n'oppose pas obstacle à la justice de l'âme[1].

Bien que tous ces théologiens soutiennent que l'acte de génération, dans l'état d'innocence, aurait été accompagné d'une délectation sensuelle, ils nient cependant que cette délectation eût été

---

nullo modo transmisisset iustitiam gratuitam in prolem. Et huius causa est, quia in carnali transfusione transfundi non potest quod nullo modo neque per causam neque ut forma est in carne. Gratuita autem iustitia nullo modo est in carne ut in causa vel in subiecto sed in Deo solo est ut in causa ; in spiritu autem creato angelico vel humano est ut in subiecto : et ideo in carnali transfusione transfundi non potest. »

S. Bonaventure, *In II Sent.*, d. 19, a. 2, q. 1, ad 2, p. 701 : « ...iustitia originalis non tantum respiciebat voluntatem deliberativam, sed etiam respiciebat ipsam naturam institutam ; gratia autem respicit ipsam voluntatem liberam ut est libera » ; d. 30, a. 1, q. 2, c. p. 719 : « ...Adam innocentiam et immortalitatem susceperat pro se et sua tota posteritate : unde ipse innocens et immortalis generasset immortalem et innocentem. » Et encore, d. 33, a. 1, q. 2, ad 1, p. 786 : « Iustitiam originalem Adam et servare potuit posteris et transfundere. » Cf. *Breviloquium*, p. III, c. 6 (Ed. Quar., t. 5, p. 235) : « Si Adam stetisset, corpus suum oboediens spiritui fuisset et tale ad posteros transmitteret, et Deus illi animam infunderet ita quod unita corpori immortali et sibi oboedienti haberet ordinem iustitiae et immunitatem. »

Pierre de Tarentaise, *In II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3 : « Erat in primis parentibus duplex iustitia : una originalis... ; hanc parentes in filios transfudissent ; ex parte etiam animae Deus infundendo animam in corpore mundo, simul infudisset iustitiam quamdam gratuitam : hanc non transfudissent. » Cf. d. 32, q. 1, a. 2, c. : « ...gratia vero infusa ad personam pertinet, non ad naturam ; non enim infundi potest cum natura » ; d. 29, q. 1, a. 2, ad 3 : « Duplex erat in Adam perfectio : quaedam naturalis transfundenda in posteros ; hanc non recuperavit... ; altera personalis sicut gratia, propriae saluti necessaria : hanc per actus personales recuperavit » ; d. 20, q. 2, a. 3, ad 3 : « Filios generasset iustos iustitia originali, non gratuita, si stetisset. »

1. Alexandre de Halès, *Op. cit.*, p. II, q. 95, m. 1, a. 1 : « ...quadam improprietate locutionis dicitur iustitia originalis transfusa integra ex qua anima habens iustitiam originalem ex sui conditione, nihil contraxisset vitii quo defecisset a sua rectitudine nec a stabilitate confirmationis superadditae gratiae Conditoris... Dici potest Adam transmi sisse iustitiam in posteros quia talem transmisisset carnem si stetisset quae nequaquam iustitiae obviasset : immo per omnia spiritui subiaceret. Unde cum Adam generaret filium sine omni corruptela et rebellione ex parte carnis et Deus infunderet animam innocentem et rectam, omnes posteri eius recti et iusti essent, et licet illa iustitia principaliter quidem esset a Deo qui eam tribueret animae, nihilominus tamen dici posset quod Adam eam transmitteret quia carnem propagaret innocentiae et iustitiae consonantem. »

Albert le Grand, *Summa Theol.*, p. II, tract. 14, q. 85, ad qu. 3, ad 1, p. 138 : « ...sine dubio secundum Anselmum originalem iustitiam transfudissent parentes in parvulos ; sed illa nihil aliud est nisi debitus ordo naturalium inter se, quo corpus ordinatur ad animam et anima ad rationem, ut dicit Plato, secundum dominicalem iustitiam, et ordo naturalium ad actus suos et finem, quae causabatur ex incorruptione eius quod transfunditur a parentibus in prolem, si peccatum naturam parentum non corrupisset. »

S. Bonaventure, *II Sent.*, d. 33, a. 1, q. 2, ad 1, p. 786 : « (Adam) si stetisset, anima potuisset illam carnem servare et a corruptione mortis et a corruptione libidinis : et haec rectitudo erat originalis iustitia. Si autem in hac Adam perstitisset, cum generaret posteros, carnem immaculatam transfunderet. Et similiter dum anima creata a Deo innocens tali carni uniretur, illud idem posse et eamdem rectitudinem haberet, quam habuit anima Adae, et per hoc originalem iustitiam. Et pro tanto originalis iustitia transfundi dicitur, quia si hanc habet pater, necesse est, quod hanc habeat filius. » Cf. *Breviloquium*, loc. cit.

Pierre de Tarentaise, *II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3 : « Iustitia vero originalis a parentibus transfundi dicitur quoad dispositionem a parte corporis, non quoad habitum iustitiae ipsius. »

plus grande que dans l'état de nature déchue. On trouve néanmoins chez quelques-uns l'opinion contraire[1].

Quant à l'immortalité, elle n'est plus uniquement l'effet de l'arbre de vie. La tendance à unifier toutes les perfections de l'état d'innocence dans le concept de la justice originelle y fait aussi introduire le nom d'immortalité. Finalement l'arbre de vie n'a plus qu'un rôle accessoire [2].

---

1. ALEXANDRE DE HALÈS, *Op. cit.*, p. II, q. 94, m. 3 : « Respondendum intelligendum est hic duplicem modum esse dicendi : quidam enim dicere voluerunt quod tanta vel maior erat delectatio tunc quam nunc et tamen non erat immoderata : tanta erat propter naturalis virtutis perfectionem; immoderata non erat propter inferiorum virtutum subiectionem : ratio enim dominabatur illi delectationi et eam deferebat in suum finem et ideo non absorbebatur ; nec erat ibi repugnantia... Est et alius modus dicendi qui magis concordat verbis Augustini et probabilitati rationis : scilicet quod in decisione seminum et commixtione sexuum tempore naturae institutae aliqua fuisset delectatio, moderata tamen et mensurata secundum quod exigebat hominis rectitudo, et ideo non erat tanta quanta et modo... Concedendae sunt rationes ostendentes quod non esset tunc tanta delectationis intensio, quanta est nunc, cum modo tanta sit ut modum et ordinem debitum non observet. »

AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. II, tract. 10, cap. 2, q. 4, fol. 60 v : « Dicimus quod ibi (in opere matrimoniali) esset delectatio naturalis. »

ALBERT LE GRAND, *II Sent.*, d. 20, a. 2, sol. p. 343 : « ...habuissent in primo statu delectationem in coitu sed subditam rationi, sicut in comedendo et bibendo, et non commoventem corpus nec ligantem rationem : nec excitata fuissent membra nisi in quantum, et quamdiu et quando voluisset ratio. »

S. BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 20, q. 3, c, p. 481 : « Quidam enim dicere voluerunt quod tanta vel maior erat delectatio tunc quam nunc, etc. Le texte est une citation littérale du texte d'Alexandre cité tout à l'heure.

2. ALEXANDRE DE HALÈS, *Op. cit.*, p. II, q. 58, m. 2, a. 1 : « ...lignum vitae ad hoc disponebat ut consequeretur immortalitas vitae in Adam sumente : sed hoc non fuit tota causa. Sed causa intrinseca fuit vis continentiva animae, quam habuit a Deo vita in statu innocentiae : extrinseca vero fuit esus ligni vitae. »

ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 19, a. 4, sol., p. 334 : « ...ad immortalitatem Adae quinque exigebantur : quorum primum est continuatio ordinis ad perpetuam causam vitae : et hoc fuit in hoc quod anima subderetur Deo, et corpus animae et mundus corpori. Sic enim fuit hic ; hausit enim ex perpetuo fonte vitae et refudit in corpus perpetuam vitam... Tertium erat ligni vitae quod disponebat a parte materiae, removens a corpore causas senectutis et indurationis membrorum et putrefactiones humorum. » Cf. *ibid.*, ad 3 ; a. 5, sol., p. 337 ; a. 6, ad 2, p. 338 ; d. 20, a. 1, ad 1, p. 342 : « ... primus homo fuit mortalis per naturam principiorum ex quibus compositus erat, sed immortalis per gratiam innocentiae. » Et encore *Sum. Theol.*, p. II, tr. 13, q. 79, ad qu. 3, p. 113 : « Ex tribus habuit homo immortalitatem in primo statu, scilicet ex absentia causae mortis et mortalitatis quae est per peccatum... Ex gratia autem innocentiae ...habuit, sicut ex conservante. Ex esu vero ligni vitae habuit sicut disponente et contrarias dispositiones removente. »

S. BONAVENTURE, *In II. Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1, ad 2, p. 470 : « Originalis iustitia faciebat naturam immortalem esse » ; et ad 3 : « Innocentia non erat causa immortalitatis secundum quod dicit puram privationem, sed secundum quod importat originalem iustitiam merito cuius erat in anima vis totius corporis contentiva. » De même, a. 2, q. 2, ad 1 : « ...lignum vitae illud corpus non potuit perpetuare, poterat tamen adeo naturam ipsius adiuvare et vigorare ut diutius viveret. » Et *Breviloquium*, p. II, c. 10, p. 228 : « Incorruptio igitur et immortalitas corporis Adae principaliter veniebat ab anima sicut a continente et influente ; a corporis bona et aequali complexione sicut a disponente et suscipiente ; a ligno vitae sicut a vegetante et adminiculante ; a regimine vero divinae providentiae sicut interius conservante et exterius protegente. »

PIERRE DE TARENTAISE, *In II Sent.*, d. 29, q. 3, a. 2 : « Immortalitas non erat a natura totaliter, cum Adam esset compositus ex contrariis, sed magis ex gratia, nam ex gratia innocentiae per quam anima continebatur a Deo, habebat virtutem continendi corpus. »

La doctrine du péché originel est exposée avec plus de divergences. En général, nos théologiens cherchent à concilier les doctrines de saint Augustin avec celles de saint Anselme. Ce dernier est cité plus que jamais. Néanmoins, chez les uns, tel Alexandre de Halès, l'opinion anselmienne prédomine ; chez les autres, comme chez Bonaventure, Augustin reste le maître incontesté. Albert le Grand se rapproche d'Alexandre de Halès, Pierre de Tarentaise de Bonaventure ; tandis que Guillaume d'Auxerre et Praepositinus se tiennent plus près du Maître des Sentences, bien qu'ils s'écartent de lui sur quelques points. Ainsi Pierre Lombard définit le péché originel par la concupiscence, tandis que ces deux disciples ajoutent à la concupiscence l'orgueil — pris comme disposition, — l'envie, et les autres penchants déréglés. Aussi admettent-ils plusieurs péchés originels dans un même enfant : ils en comptent au moins sept. Ils croient s'appuyer en ceci sur la doctrine de Hugues de Saint-Victor, mais c'est à tort [1].

Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure et Pierre de Tarentaise distinguent expressément un élément formel et un élément matériel dans le péché originel : l'élément formel est la privation de la justice originelle ; l'élément matériel, c'est la concupiscence [2]. Leurs explications ne sont cependant pas tout à fait

---

1. PRAEPOSITINUS, *Summa*, fol. 97, col. b : « Quaeritur quid sit originale peccatum ? Ad quod quidam respondent et dicunt quod originale peccatum nil aliud est quam peccatum Adae et dicunt quod in parvulo nullum est peccatum, ipse tamen reus est, id est poenae obnoxius pro peccato Adae... Alii dicunt quod originale peccatum est concupiscentia vel concupiscibilitas quae parvulum facit concupiscibilem et adultum concupiscentem... Sunt alii qui dicunt quod originale peccatum non est tantum aliquid sed integratur ex informitatibus animae et quadam obnoxietate qua anima obnoxia est aeternae damnationi... (fol. 98, col. a.). Nobis autem videtur convenienter dici posse quod plura originalia sunt in parvulo ...et ad minus sunt septem principalia vitia, secundum quod dicit Hugo, in parvulo. Sicut enim concupiscibilitas parvulum reddit concupiscibilem et adultum concupiscentem : ita vitium superbiae parvulum reddit superbibilem et adultum superbientem et invidia similiter, immo invidia parvulum reddit invidentem, nisi quod ei non imputatur quia ratione caret... »

AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, lib. II, tract. 27, c. 6, fol. 88v-89 : « Quidam dicunt quod unum est peccatum originale, nec est peccatum originale nisi secundum concupiscibilem quae infecta et laesa est per peccatum primi parentis. Aliae autem vires sunt tantum laesae. Sed haec solutio nulla videtur esse cum omne peccatum sit malitia animae, non tantum peccatum luxuriae. Et in qualibet vi est pronitas ad peccandum. Non videtur ratio quare potius una dicitur infecta quam alia. Propter hoc dicimus plura esse peccata originalia in eodem homine quia plures sunt pronitates ad peccandum. Tamen possunt dici unum peccatum propter unam obligationem, quum unica poena debet ei scilicet carentia visionis Dei, quae tamen carentia diversificatur secundum diversas vires si quis subtiliter inspiciat. »

2. ALEXANDRE DE HALÈS, *Op. cit.*, p. II, q. 122, m, 2, a. 1, ad 2 : « Cum enim dicitur, peccatum originale est concupiscentia, materialis videtur esse praedicatio ; formalis autem cum dicitur macula sive deformitas ex origine primorum parentum contracta. »

ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 30, a. 3, sol., p. 505 : « Utrum peccatum originale sit concupiscentia vel fomes ? Solutio. Dicendum quod hic multi miltipliciter sunt locuti ta quod nullus concordet cum alio : sed via facilior per quam possumus exire est ista,

concordantes. Pour Alexandre de Halès la concupiscence — c'est-à-dire tout appétit, même celui de la partie rationnelle, qui résulte de l'union de l'âme avec la chair corrompue [1] — est avant tout une peine [2]. C'est dans la privation de la justice requise que consiste la coulpe du péché originel. Cependant, on pourrait aussi appeler la concupiscence un péché, en tant qu'elle est, comme élément matériel, jointe à la privation de la justice [3]. Par contre l'ignorance qui n'est pas de l'ordre appétitif, auquel appartient proprement le péché, ne fait pas partie du péché héréditaire [4]. Alexandre

---

quod dicamus quaedam esse in originali peccato ut materialia et quaedam ut formalia. Materiale in originali est foeditas concupiscentiae sive corruptio vitii... Formale autem in eo est carentia debitae iustitiae. » Cf. ibid. d. 32, a. 1, sol, p. 521. Et dans la *Sum. Theol.*, p. II, tract. 17, q. 107, m. 2, ad 3, p. 288 : « Iuxta dictum Ambrosii dicendum quod originale peccatum est culpa et poena... Sed cum dicitur quod sit vitium corporis, materialis est praedicatio, quia tunc fomes concupiscentiae praedicatur de originali... Quando autem peccatum originale dicitur culpa et carentia debitae iustiae, tunc est formalis praedicatio, quia id cui ratio convenit peccati tunc praedicatur de ipso. » Cf. ibid. m. 3, sol., p. 290.

S. Bonaventure. *In II Sent.*, d. 32, a. 1, q. 1, concl., p. 761 : « ...quando gratia baptismalis infunditur animae, statim removetur originale peccatum, eatenus qua erat carentia debitae iustitiae... ; concupiscentia vero non omnino tollitur sed minuitur pro eo quod pronitas ad culpam simul potest stare cum gratia, quia non erat ipsum peccatum loquendo formaliter sed materialiter. »

Et d. 33, a. 2, q. 1, concl. p. 788 : « ...tria concurrunt ad originale peccatum scilicet debitae iustitiae carentia et concupiscentia et carnis foeditas ; et primum est ipsi originali essentiale, secundum vero materiale et tertium causale. »

Pierre de Tarentaise, *In II Sent.*, d. 30, q. 2, a. 1 : « ...in peccato naturali seu originali est aliquid per modum formae, scilicet habitualis aversio voluntatis a bono incommutabili, quae est carentia debitae iustitiae : et aliquid loco materiae scilicet conversio habitualis virium appetitivarum ad sua delectabilia sine imperio rationis, scilicet concupiscentia. Cf. 31, q. 3, a. 1.

1. Alexandre de Halès, *op. cit.*, p. II, q. 122, m. 2, a. 3 : « ...concupiscentia non accipitur hic specialiter pro eo quod est potentiae concupiscibilis, sed generaliter prout est cuiuslibet appetere rationalis ex coniunctione primaria cum carne corrupta. »

2. *Op. cit.*, p. II, q. 122, m. 2, a. 1 : « originale habet utrumque in se et culpam et poenam. Culpa est carentia debitae iustitiae sive deformitas quaedam qua ipsa anima deformatur. Concupiscentia vero est ipsa poena, quae in parvulis dicitur concupiscibilitas, in adultis vero concupiscentia actu. » Et ad 2 : « Illa vero quae obiiciuntur quod peccatum originale sit culpa, non excludunt quin secundum aliquid sit culpa et secundum aliud poena. Ratione enim carentiae iustitiae originalis peccatum originale potest dici culpa, ratione concupiscentiae potest dici poena ». Ad 4 : « Cum ergo quaeritur utrum originale peccatum secundum idem sit poena et culpa, dicendum est, quod secundum carentiam debitae iustitiae est culpa, secundum concupiscentiam vero est poena. » Ibid. m. 4 : « Cum peccatum originale sit culpa et poena, ab alia causa trahit rationem culpae et ab alia rationem poenae. Rationem poenae trahit a foeditate viciosa quae est in carne... Rationem vero culpae trahit a carentia debitae iustitiae. »

3. *Op. cit.*, m. 7 : « ...concupiscentia est per se poena. Dicitur autem peccatum quia pro peccato est afflicta. Unde Augustinus ad Val. : concupiscentia vocatur peccatum quia peccato facta est. Potest tamen dici peccatum quia, cum est in suo dominio annexa est peccato et causa peccati, et hoc modo loquuntur auctoritates supradictae cum dicitur quod peccatum est ante baptismum. »

4. *Op. cit.*, p. II, q. 122, m. 2, a. 3 : « Ignorantia est poena. Si autem dicitur culpa hoc non est nisi causaliter. Si autem quaeratur quare de integritate peccati originalis ponitur concupiscentia potius quam ignorantia, hoc est, quia peccatum proprie est in voluntate. Concupiscentia autem penes voluntatem determinatur et ideo magis ad rationem peccati pertinet. »

rejette l'opinion des quelques théologiens qui introduisent dans le péché originel, l'*aversio a bono immutabili et conversio ad bonum commutabile* — c'est là la définition augustinienne du péché en général, — à savoir l'*aversio* correspondant à la privation de la justice originelle, et la *conversio* correspondant à la concupiscence. Il objecte à cela que dans le péché originel, bien qu'il y ait une aversion de Dieu et une inclination au mal par suite du péché des premiers parents, cette aversion et cette conversion ne proviennent cependant pas du libre arbitre de l'enfant. Elles ne peuvent, par conséquent, constituer le péché originel, mais sont plutôt des effets du péché d'Adam. S'il en était autrement, il ne serait plus question d'un péché originel, mais d'un péché actuel ou habituel. On ne peut donc pas comparer cette aversion et conversion à l'aversion et conversion actuelles ou habituelles qui constituent le péché mortel [1]. L'explication d'Albert le Grand n'est pas très nette. Sa doctrine est à peu près la même que celle d'Alexandre de Halès [2], bien qu'il applique au péché originel la définition rejetée par Alexandre [3]. Saint Bonaventure met en évidence la concupiscence,

1. *Op. cit.*, p. II, q. 122, m. 2, a. 3 : « Adhuc etiam quaeritur utrum illa diffinitio peccati : peccatum est aversio ab immutabili bono et conversio ad commutabile bonum, conveniat peccato originali. Et dicunt quidam quod sic ; ut in carentia debitae iustitiae intelligatur aversio, in concupiscentia intelligatur conversio. Sed in hoc distinguunt inter peccatum originale et actuale, quod in actuali peccato sit aversio et conversio actualis, in originali dicatur aversio et conversio habitualis... Ad quod respondendum quod illa diffinitio peccati datur de actuali peccato mortali... In originali autem peccato non est conversio actualis vel habitualis proprie loquendo, nec aversio active dicta. Licet enim ex originali peccato ratione concupiscentiae sit pronitas ad peccatum, non tamen dicitur conversio habitualis. Habitus enim malus ex actu derelinquitur, nec dicitur aversio actualis qua parvulus se avertit, licet actu sit aversus per peccatum primorum parentum. Sed non dicitur aversio actualis nisi cum homo avertit se per liberum arbitrium a Deo. Non sic autem est in originali. »

2. Albert le Grand, *In II Sent.*, d. 30, a. 1, ad 1am viam, ad 1 et 2, p. 497 : « Causa originalis in anima accipitur a patre in corruptione vitii, sive in poena, quae filia vitii vocatur, et concupiscentia vocatur ab Anselmo ». Cf. ibid. sol. Albert prend la concupiscence dans un sens plus restreint qu'Alexandre. Pour lui, elle ne se rapporte qu'à la partie appétitive sensitive.

Sum. Theol., p. II, tract. 17, q. 107, m. 2, ad 3, p. 288 : « Iuxta dictum Ambrosii dicendum quod originale peccatum est culpa et poena... Sed cum dicitur quod sit vitium corporis, materialis est praedicatio. Quando autem dicitur culpa et carentia debitae iustitiae : tunc est formalis praedicatio, quia id cui ratio convenit peccati, tunc praedicatur de ipso. » Et *ibid.* m. 4, a. 3, part. 1, sol., p. 293 : « Duo enim sunt in originali, quae est sicut serpens sive suasio serpentis, et ab illa est poena aggravationis scilicet animae ex carne. Et est ibi carentia debitae iustitiae : et ab illa est culpa. » Et encore q, 108, m. 1, sol., p. 304. « Concupiscentia non dicitur peccatum nisi quia ex peccato et ad peccatum : quia secundum suam essentiam est poena, et filia peccati dicitur ab Augustino. »

3. *In II Sent.*, d. 30, a. 3, sol., p. 505 : « ...originale peccatum est pronitas ad omne malum cum carentia debitae iustitiae ...Et quod dicitur pronitas ad omne malum, est inclinatio ad conversionem in bonum commutabile, et non conversio, eo quod originale non habet conversionem nisi in potentia. Dico autem in potentia completa per habitum corruptionis vitii. Aversionem autem habet in actu : et haec tangitur per hoc quod dicitur carentia debitae iustitiae. » Cf. *Sum. Theol.*, p. II, tract. 17, q. 107, m. 3, ad 1, p. 291. Là il dit que l'aversion aussi n'est qu'habituelle.

plus que les deux auteurs précédents : le péché originel, pour lui, est la concupiscence. Il fait cependant une distinction ; on peut considérer la concupiscence dans son essence, en tant que retenue ou réprimée, et ainsi entendue, elle n'est qu'une peine[1] ; mais si on l'envisage comme si immodérée et violente, qu'elle constitue une domination de la chair sur l'esprit, alors une telle concupiscence n'existe que jointe à la privation de la justice requise, et c'est elle qui constitue le péché originel[2], pour autant qu'elle est en nous de par notre origine. La concupiscence et la privation de justice ne sont, l'une et l'autre, que deux aspects de la même chose ; tandis que l'une fait connaître le péché originel comme *conversio*, l'autre désigne son caractère négatif comme *privatio*. Le péché originel est donc la concupiscence, qui est injuste précisément par le désordre qu'elle inclut [3]. Saint Bonaventure unit ainsi plus étroitement la concupiscence et la privation de la justice originelle : toutes les deux ont raison de coulpe [4]. De cette manière il essaye de concilier la doctrine de Saint Augustin avec celle de saint Anselme. Pour Alexandre et Albert le Grand au contraire, la concupiscence vient au second plan et n'a que raison de peine. Il faut encore remarquer que Bonaventure admet la définition rejetée par Alexandre de Halès[5], ce qui concorde bien chez lui avec le

1. *In II Sent.*, d. 30, a. 2, q. 1, ad 2, p. 723 : « Ad illud vero quod obiicitur quod concupiscentia est nobis inflicta per peccatum, dicendum quod intelligitur de concupiscentia prout est remissa, et sic sortitur rationem poenae ; et hoc modo non est originalis culpa, sed ipsius sequela. » Et ad 3 : « Etsi concupiscentia remissa intendi possit et intendatur, hoc est per peccatum actuale ; concupiscentia vero intensa non dicebatur esse peccatum originale, nisi prout sic contrahebatur a prima origine, et quia hoc non potest esse nisi semel, quantumcumque et quotiescumque concupiscentia intendatur, originale peccatum non iteratur. »

2. *Ibid.* in corp. : « ...originale peccatum est concupiscentia et haec non quaecumque, sed concupiscentia prout claudit in se debitae iustitiae carentiam. Haec autem est concupiscentia immoderata et intensa adeo ut sit carnis ad spiritum praedominantia, et talis semper est iuncta carentiae debitae iustitiae, et secundum quod inest nobis ab origine dicitur peccatum originale. » Cf. II, d. 31, a. 2, q. 1, c., p. 749, et ad 6, p. 750. A cet endroit, il parle de la « necessitas concupiscendi ». Cf. encore d. 30, a. 1, q. 2, c., p. 719 ; et d. 32, a. 1, q. 1, c., p. 760 : « ...per gratiam baptismi vitium concupiscentiae debilitatur atque extenuatur ut iam non regnet. »

3. *In II Sent.*, d. 30, a. 2, q. 1, c., p. 722 : « ...cum quaeritur quid sit originale peccatum; recte respondetur, quod sit concupiscentia immoderata ; recte etiam respondetur quod sit debitae iustitiae carentia ; et in una istarum responsionum clauditur altera, licet una notificet ipsum originale ratione eius quod est in ipso habens modum conversionis, altera vero ratione privationis. »

4. *Ibid.* q. 2, c. p. 725 : « ...tam concupiscentia quam debitae iustitiae carentia notificant ipsum originale secundum quod est culpa, et ideo praedicantur de ipso praedicatione per essentiam. »

5. Cf. note 3. Et *Breviloquium*, p. III, c. 6, p. 235 : « ...incurrit (anima) simul carentiam debitae iustitiae et morbum concupiscentiae ; ex quibus duobus tamquam ex aversione et conversione dicitur integrari secundum Augustinum et Anselmum peccatum originale. »

caractère par trop actuel qu'il attribue au péché originel ; ainsi, il soutient que le péché originel en tant qu'il est en nous un vice de la personne, se rapporte à la volonté, tandis que comme vice de la nature il concerne la puissance génératrice et la chair [1] ; or, la déordination de la volonté est le principal dans le péché originel [2]. Par là s'explique aussi son opinion que le péché originel a pour sujet immédiat les puissances, et, par elles, l'âme même [3]. Pierre de Tarentaise se rapproche ici de Bonaventure [4].

D'où vient la culpabilité du péché originel ? Guillaume d'Auxerre la cherche dans la volonté du premier homme [5], en qui nous

1. *In II Sent.*, d. 32, a. 1, q. 2, concl., p. 763 : « ...originale prout est vitium personae, respicit voluntatem, prout autem est vitium naturae, respicit generativam virtutem et carnem. Gratia autem sacramentalis proprie respicit corruptionem personae ; contra vero corruptionem naturae non habet ordinem directe. Et hinc est, quod cum infunditur gratia baptismalis, deletur originalis culpa secundum quod erat peccatum ipsius animae, remanet tamen aliquis languor in carne, qui est causa originalis in prole. »

2. *In II Sent.*, d. 31, a. 1, q. 2, c., p. 744 : « ...dupliciter est loqui de originali peccato ; aut prout est culpa..., aut prout est vitium deordinans ipsam potentiam. Primo modo accipiendo proprie inest animae secundum liberum arbitrium et maxime secundum voluntatem. Ipsum enim solum est, secundum quod anima culpatur vel laudatur cum est in actu, et secundum quod est culpabilis vel laudabilis in suo ortu. »

3. Cf. p. 78.

4. Pierre de Tarentaise, *In II Sent.*, d. 30, q. 2, a. 1 : «...in peccato naturali seu originali est aliquid per modum formae scilicet habitualis aversio voluntatis a bono incommutabili, quae est carentia debitae iustitiae : et aliquid loco materiae scilicet conversio habitualis virium appetitivarum ad sua delectabilia sine imperio rationis, scilicet concupiscentia. Peccatum enim est inordinatio, unde peccatum naturale est inordinatio naturae ; ordinatio vero naturae ex duobus consistebat, scilicet ex oboedientia voluntatis quae adhaerebat bono incommutabili, et ex oboedientia virium inferiorum quae oboediebant voluntati ; inordinatio ergo naturae constat ex duobus oppositis, quorum principale est aversio voluntatis per privationem iustitiae originalis ; et alterum conversio virium inferiorum ad sua appetibilia sine freno rationis retinentis ; et hoc per pronitatem concupiscentiae. Sicut vero in artificialibus de artefacto praedicatur materia, unde statua est aes ; et forma unde statua dicitur figura Herculis : ita in moralibus de peccato originali potest praedicari et materia peccati, unde peccatum originale est concupiscentia ; et forma peccati, unde peccatum originale est carentia debitae iustitiae... Sicut autem materia statuae, quamdiu figuram habet imaginis, imago dici potest, sed figura destructa non : ita concupiscentia, quamdiu coniunctam sibi habet originalis iustitiae carentiam id est aversionem voluntatis, peccatum dici potest ; sed postquam voluntas reordinatur per gratiam, iam non est peccatum, sed tantum poena. »

Ibid. d. 32, q. 1, a. 3, q. 1 : « Sicut dicit Anselmus, in originali peccato natura corrumpit personam : ibi ergo fit corruptio personae et naturae : et secundum hoc concupiscentia dupliciter considerari potest, vel prout pertinet ad corruptionem personae et sic per baptismalem gratiam quae est beneficium personale, minuitur, non tollitur ; vel prout pertinet ad corruptionem naturae : sic nec tollitur nec minuitur. Ratio vero quare per gratiam minuitur, non tollitur, haec est, quia non opponitur gratiae simpliciter, scilicet secundum essentiam, sed secundum praedominantiam : unde gratia praedominante ipsa minuitur in quantum inclinabat efficaciter ad oppositum gratiae : sed non tollitur in quantum est poena quaedam et occasio pugnae. » Et encore quaestiunc. 2 : « Concupiscentiam est considerare dupliciter aut secundum essentiam, sic per gratiam non minuitur ; aut secundum effectum inclinandi ; sic minuitur per gratiam eo quod gratia inclinat in contrarium : sicut si ponderi inclinanti deorsum addatur pondus inclinans sursum, pondus primum non minuitur secundum essentiam, sed secundum effectum inclinandi. »

5. *Summa aurea*, p. II, tract. 27, c. 6, fol. 89 : « ...peccatum originale est voluntarium voluntate remota, non propinqua, scilicet voluntate parentum, non voluntate parvulorum. »

étions au moment de son péché [1]. Transmis par la concupiscence [2], le péché originel nous est naturel ; c'est pourquoi il ne nous est pas imputé comme un péché personnel, et ne nous condamne pas aux peines sensibles ; mais la nature corrompue nous rend indignes de la vision de Dieu [3].

Alexandre de Halès apporte une raison nouvelle, qu'on ne rencontre pas avant lui. Les commandements du Paradis ne furent pas donnés personnellement à Adam, mais en tant que représentant du genre humain, toute la nature existant en lui à cause de l'unité de la matière corporelle [4]. La prohibition ne fut pas promulguée pour lui seul, mais pour tous ceux qui étaient en lui en vertu du germe vital ; la désobéissance ne fut donc pas seulement personnelle. Halès la compare à l'obéissance du Christ comme chef de la nature humaine, méritant pour tous ceux dont il fut le chef, la vie éternelle [5]. C'est pourquoi la transgression du commandement

1. *Op. cit.* p. II, tract., 27, c. 1, fol. 87 v. : « Ideo peccavimus in Adam ...quia fuimus in eo quando natura fuit corrupta et nascimur ab eo per concupiscentiam carnis. »

2. Cf. note précédente.

3. *Loc. cit.*, fol. 88r : « Dicimus quod naturaliter generatur peccatum in anima pueri, non de natura secundum primam institutionem, sed de naturali id est de corruptione quae inolevit pro natura. Et bene sequitur : est naturale : ergo non est vituperabile ei primo, nec est ei imputandum primo, nec etiam imputandum ad poenam sensitivam ; sed reprobatur quia facit indignum praesentari conspectui Dei. »

4. Alexandre suit la théorie de Hugues de S. Victor et de Pierre Lombard. *Summa Sent.*, p. II, q., m. 2, a. 1 : « Cum ergo quaeritur quomodo tota humana natura fuit in Adam scilicet secundum materiam aut secundum formam, dicendum quod secundum materiam, quia materia omnium corporum sive materiale quod est de constitutione omnium corporum humanorum, erat in corpore Adae. Et ad maiorem huius notitiam sciendum quod in corpore Adae erat quantitas molis cum ratione seminali. Ratione quantitatis illius molis poterat extendi et diffundi secundum extensionem corporis quasi improportionaliter maioris : sicut gutta vini effusa in magna vase aquae, materia illius diffundit se per totum vas illud... Ratione ergo quantitatis molis sive materialis corporis Adae, partes ipsius decisae in generatione, quantacumque eis facta fuerit additio per susceptionem alimenti, diffundebat se secundum extensionem quantitatis additae. Praeterea, ratio seminalis in illo virtutem habuit activam qua poterat se multiplicare in materia susceptibili... Quia ergo portio decisa a corpore illo ratione quantitatis materialis poterat se extendere secundum extensionem corporis cuiuscumque quantitatis additae, virtus autem multiplicare se in materiali addito, sufficiebat ad omnia corpora generis humani seminanda. »

5. *Op. cit.*, p. II, q. 122, m. 3, a. 3 : « Originale peccatum est contractum per inoboedientiam primorum parentum et principaliter Adae... Ratio autem transmittendi originale videtur esse ex hoc quod prohibitio facta fuit ipsi Adae, in quantum erat habens naturam totam in se vel per quam alii descenderent per propagationem et ita prohibitio non tantum extendebatur ad ipsum, sed ad eos qui erant in ipso seminaliter. Si autem prohibitio facta fuit Evae in Adam, quae non descendit ab eo per propagationem sed per quamdam formationem, multo fortius descendere debebat ad eos qui seminaliter erant in eo. Quod autem inoboedientia non fuit tantum personalis in Adam, patet per hoc quod dicit Augustinus super illud ad Rom. : sicut per inoboedientiam unius hominis etc. Facit enim vim in hoc quod dicitur « unius hominis » id est hominis totius in uno. Sicut enim Christus si fuisset homo et non caput hominis, habuisset oboedientiam personalem tantum nec redundaret eius oboedientia in alios quantum ad effectum in omnes quorum erat caput, ita oboedientia Adae prout in eo erat tota natura humana, redundavit in omnes qui seminaliter ab ipso sunt geniti. » Et ibid. m. 4 : « Sicut duplex est iustitia, una quam sibi homo facit habens gratiam et dico de iustitia in exercitio, alia quae sibi sit ut in populo baptizato sit iustitia mediante Christo ; sic duplex est iniustitia una quam sibi homo facit ut homo adultus peccans, alia quae sibi fit ex alio ut parvulo ex peccato Adae. »

divin ne corrompit pas la nature seulement en lui, mais dans tous ses descendants. Si Adam eût offensé son Créateur par l'orgueil seul, sans violer le précepte de ne pas manger de l'arbre de la science, ce péché aurait sans doute corrompu la nature en Adam, mais pas au point qu'il eût transmis un péché d'origine [1]. C'est donc la volonté universelle de la nature qui a commis le premier péché, et en elle se trouvait la volonté individuelle de chacun des descendants [2].

Albert le Grand, comme Guillaume d'Auxerre, découvre la culpabilité dans la volonté du premier homme ; mais il en donne une interprétation plus large. Adam, comme principe matériel de toute la nature humaine [3], ne pouvait la corrompre qu'en son entier, s'il la corrompait en lui-même. C'est pourquoi sa volonté fut la volonté de toute la nature dont il était le chef ; et une fois qu'elle est devenue coupable par la transgression du premier générateur [4], Dieu exige de chacun de nous la justice dont il avait doué son

1. *Summa Sent.*, p. II, q. 122, m. 3, a. 3 : « Ad obiectum autem in contrarium de superbia dicendum est quod licet superbia corrumpat naturam in Adam, non tamen universaliter ut ex illa fieret transmissio originalis peccati. Aliud enim est corrumpere naturam in isto, et aliud est corrumpere naturam prout est causa generationis. Similiter dicendum est de gula. Si enim sine praecepto quod extenderat se ad totum hominem, per inordinatum appetitum comedisset de aliquo ipse Adam, esset peccatum personale tantum. Unde non fuit necesse quod per gustum qui ad nutritivum pertinet, esset causa originalis corruptionis licet maior fuerit ibi comestio. Et distinguendum est inter oboedientiam quae tantum personaliter est et quae ad naturam se extendit. Si enim esset inoboedientia personalis tantum, non corrumperet naturam in homine, nec fieret transmissio originalis peccati. »

2. *Op. cit.*, m. 1 : « Secundum Anselmum concedimus quod non punitur parvulus pro culpa patris sed pro culpa sua proprie loquendo. Non enim dicit Apostolus quod solum Adam peccavit, sed dicit quod omnes peccaverunt in Adam. Ratio vero enim erat in Adam non solum voluntas huius singularis personae, sed voluntas universalis naturae qua cadente a iustitia originali, cecidit etiam quaelibet voluntas succedentium posteriorum ;caret enim voluntas cuiuslibet illa rectitudine quam habuisset si Adam stetisset... Unde si debetur et (filio) poena pro peccato primorum parentum non debetur ei poena pro peccato quod fecerat haec persona in quantum haec ; sed pro peccato quod fecit in quantum erat habens universalem naturam et in quantum erat principium respectu omnium et in quantum erat habens virtutem conservandi generaliter originalem iustitiam et in posteris si stetisset. »

3. *In II Sent.* d. 30 a. 1, ad 3m viam, ad 4, p. 498 : « Adam ut principium materiale hominum peccavit. » Et *Sum. Theol.* p. II, tract. 17, q. 107, m. 2, q. 1, ad I, p. 289 : « ...originale peccatum voluntarium est voluntate primi parentis in quo fuit tota natura humana per corpulentam substantiam et legem concupiscentiae, praeter Christum, qui solum fuit per corpulentam substantiam. »

4. *Sum Theol.*, p. II, tract. 18, q. 107, m. 2, q. 1, ad 1 : « Bene concedendum est quod (peccatum originale) non est voluntarium voluntate parvuli, nisi voluntas referatur ad naturam, quae tota erat in primo parente quando peccavit... » « Voluntas Adae voluntas fuit totius naturae, quae in ipso fuit ; quia non potest esse, quod aliquis velit antecedens, quin etiam velit consequens, quod de necessitate sequitur ad illud. Unde quando voluit peccatum transgressionis praecepti Dominici tunc de necessitate voluit corruptelam, quae est per originale secuta in totam naturam praeter Christum : eo quod tunc tota natura fuerat in ipso, non nisi per legem concupiscentiae ab ipso traducenda, praeter Christum solum, qui non fuit in ipso per legem concupiscentiae, sed per corpulentam substantiam solum. »

chef [1]. A l'encontre d'Alexandre, Albert soutient que par chaque péché mortel Adam aurait corrompu toute la nature humaine[2]. Un péché véniel était d'ailleurs impossible dans l'état d'innocence [3].

Pour Bonaventure nous sommes coupables de par le péché d'Adam : premièrement, parce que Adam était le principe de toute la nature humaine ; secondement, parce que le précepte divin ne lui était pas donné comme à une personne singulière, mais comme au chef de toute la nature humaine ; enfin, parce que la justice attribuée à Adam aurait passé à sa postérité par la génération ; c'est pourquoi cette justice est requise chez tous ses descendants, et sa privation devient coupable [4]. Ces trois données doivent être prises ensemble. On le voit, Bonaventure a adopté l'opinion d'Alexandre. Outre l'unité physique ou matérielle du genre humain, et l'hérédité de la justice primitive, il exige encore que par l'intention spéciale de Dieu tous les hommes soient englobés dans l'obligation imposée à Adam de ne pas violer le commandement divin [5]. Adam comme principe physique de toute l'humanité, pouvait, par la disposition de Dieu, lui transmettre soit la justice naturelle, soit la privation coupable de ce don de la création. Bonaventure le réfère

1. *Sum. Theol.*, p. II, tract. 17, q. 107, m. 3, ad diff. 1, ad 1, p. 290 : « Carentia debitae iustitiae est in parvulo. Debebatur enim ei iustitia si Adam stetisset : tunc enim transfudisset rectitudinem iustitiae naturalis in parvulos, sicut modo transfudit originale. Unde licet non debebatur ei debito personali, tamen debito originali delebatur. »

2. *In II Sent.* d. 33, a. 1, q. 2, ad 1, p. 538 : « Huic autem gratiae (innocentiae) in quantum erat innocentia originalis, contrariebatur peccatum primum quodcumque mortale fuisset, per hoc quod interrumpit adhaesionem animae cum fonte perpetuae incorruptionis. »

3. *Op. cit.*, d. 31, a. 10, sol. : « Dicendum quod meo iudicio ultimis rationibus consentiendum est, quod non potuit peccare venialiter. » Cf. *Sum. Theol.*, p. II, tract 14, q. 87, ad q. 3, p. 155.

4. *In II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 2, c., p. 719 : « Potuit autem Adam totam naturam corrumpere et culpabilem facere suo peccato triplici conditione concurrente. Prima est quia non tantum erat humanae naturae individuum, sed totius naturae principium. Secunda est quia non tantum fuit sibi datum mandatum sicut singulari personae, sed tamquam stipiti totius humanae naturae ; et hoc bene indicat textus quia mandatum illud descendit per virum ad mulierem. Tertia, quia Adam innocentiam et immortalitatem susceperat pro se et sua tota posteritate : unde ipse innocens et immortalis generasset immortalem et innocentem. Quia igitur ipse erat omnium principium, et transgressus est mandatum quod ei datum erat, secundum quod erat principium, et amisit illam iustitiam et innocentiam quam debebat omnibus posteris conservare, hinc est quod per ipsum originali iustitia sumus privati et in eius infectione ceteri sunt infecti, non tantum poenaliter, sed etiam culpabiliter, tum propter debitum ordinationis quae deberet esse in nobis, tum propter carentiam illius innocentiae quam deberemus habere, tum propter praedominantiam concupiscentiae per quam animae nostrae sunt inordinatae et iniustae, et si iniustae sunt et inordinatae necesse est eas summae iustitiae displicere. »

5. *Op. cit.*, d. 33, a. 1 q. 1, ad 3, p. 783 : « Peccans autem actualiter non habet potestatem vitiandi prolem nisi ille solus, in quo habuimus obligari, et in quo tota massa generis humani potuit vitiari. » ad 5 : « Ad illud quod obiicitur, quod ideo peccavimus in Adam, quia fuimus in ipso dum peccavit, dicendum quod ista non est tota causa, sed simul cum hoc exigitur quod in primo parente omnes posteri possent obligari et caro omnium posterorum posset infici et foedari ; hoc autem in alio quam in Adam non habet reperiri. »

donc également à la justice et au péché originel. Ce rapport moral entre Adam et ses descendants explique aussi pourquoi Bonaventure parle d'un démérite d'Adam à l'égard de sa postérité[1].

Pierre de Tarentaise adopte la même doctrine qu'Albert le Grand, mais plus explicite encore. Il distingue d'abord le péché personnel du péché de nature ou originel. L'un et l'autre sont volontaires, le volontaire étant tout ce dont le principe est intrinsèque. Or, le principe du péché personnel est dans la personne, et le principe du péché naturel dans la nature de celui qui pèche. Adam avait en lui toute la nature humaine, dont il était la source. Si donc la personne d'Adam, qui ne peut agir que par sa nature, se prive volontairement de la rectitude primitive, la nature se trouve de son côté volontairement dépouillé par lui. C'est ainsi que le péché originel est un péché volontaire par la volonté du premier père, et un péché de nature par la propagation de la nature corrompue[2]. Chez les descendants d'Adam, la nature étant déjà corrompue et dépouillée, les péchés personnels des parents immédiats ne peuvent plus causer un péché originel chez leurs enfants[3]. Pour Pierre

1. *Op. cit.*, d. 32, a. 3, q. 1, ad 2, p. 770 : « ...Ideo in ipso dicimus peccasse et demeruisse, et per eius inobedientiam peccatores constituti esse. Alia tamen est in nobis culpa quam fuerit in ipso ; habet tamen rationem demeriti ab illa ex qua processit. » Et q. 2, ad 5, p. 774 : « Licet Adam non potuisset demereri animae ut separatae, potuit tamen ei demereri ut carne unitae. »

2. *In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2 : « Talis autem carentia boni quod debet inesse, dupliciter potest esse in homine : est enim in natura humana distinctio personarum et communitas naturae quae propagatione ab uno in alterum traducitur. Secundum hoc duplex debet inesse bonum, cuius duplex defectus voluntarius facit duplex peccatum, scilicet personale quod actuale dicitur, et naturale quod originale vocatur. Uterque vero defectus in primo parente fuit et in eius sequacibus reperitur. Sed ab ipso trahitur actuale per solam imitationem, originale vero seu naturale per propagationem. Utrumque autem voluntarium est ; quia voluntarium est cuius principium est in ipso ; peccati vero personalis principium est in persona peccante ; peccati vero naturalis principium fuit in natura peccante ; fuit enim in Adam qui fuit principium totius naturae. Ipse enim a Deo factus est, non solum ut homo singularis, sed ut homo universalis in quantum principium totius naturae. Et quia omne quod a Deo est, rectum est, fecit Deus in eo et personam rectam et naturam rectam : utriusque vero rectitudinis conservationem posuit in eius potestate : Reliquit enim illum in manu consilii sui (Eccl. 15), committens ei regimen et conservationem tam personae propriae quam naturae. Ipse vero peccans voluntarie privavit tam personam suam quam totam naturam rectitudine, et rectitudinem quidem personae per poenitentiam aliquam recuperavit, sed non naturae : unde qualem habet naturam, talem oportet transfundere, sed non qualem personam, et ideo peccatum naturale ab ipso contrahimus propagatione, sed peccatum personale solum imitatione. » Et aussi ad 3 : « Peccatum originale voluntarium est referendo ad totam naturam, non ad quamlibet singularem personam ; voluntarium enim est voluntate remota primi parentis qui habebat potestatem super totam naturam. » Cf. aussi *ibid.* d. 31, q. 1, a. 1 « ...primum peccatum fecit peccatricem naturam, quia peccante Adam, peccavit homo. » Et ad 3 : « ...non tantum persona, sed natura prout in illo erat, auctor fuit culpae, quia persona non agit nec patitur sine natura ; in illo autem erat tota natura. »

3. *Op. cit.*, d. 33, q. 1, a. 1 : « ...peccatum vero sequentium personale est, non naturale ; non enim invenit naturam integram, sed omnino iustitia originali nudatam, et ideo non corrumpit eam, sicut nec mortuum potest mortificari. »

de Tarentaise l'unité physique du genre humain et l'hérédité de la justice originelle sont donc une cause suffisante pour la culpabilité du péché originel. D'après tous ces théologiens, on ne peut donc pas identifier le péché originel avec le péché personnel d'Adam, *peccatum originans*.

Sur la question de la transmission du péché d'origine, tous ces maîtres tombent d'accord que la concupiscence de l'acte conjugal en est la cause. Le principe de corruption du corps chez les parents se transmet par le germe vital chez l'enfant. L'âme créée dans le corps engendré, est corrompue elle aussi par ce contact, comme un vin versé dans un vase impur ; elle est solidaire du corps avec lequel elle forme une unité [1], et le désordre naît dans l'âme quand la partie sensitive sous l'action de la chair s'oppose à la domination de la raison et de la volonté. Or ce désordre dans l'âme est une faute, puisque Dieu y exige de droit la justice originelle [2]. Nos théologiens s'objectent alors : comment Dieu juste

1. Selon Guillaume d'Auxerre, l'âme contracte la tache héréditaire « per concomitantiam et cohaerentiam cum sensu et imaginatione, quum vires humanae per vires brutales operantur in sensibus et patiuntur ab eis ». (*Summa aurea*, lib. II, tract. 27, c. 1, fol. 87 v). Alexandre de Halès assigne l'union substantielle de l'âme et du corps comme cause du péché originel. (*Summa Sent.*, II, q. 122, m. 4, ad 6). Saint Bonaventure fait aussi appel à l'union de l'esprit et de la chair ; mais il explique conformément à sa conception actualiste de la concupiscence : « Cum ergo dicimus carnem inficere animam hoc intelligitur quantum ad tertium modum agendi scilicet propter colligantiam, quam habet ad animam, propter quam dum deorsum tendit eam secum trahit. » Albert le Grand emploie aussi la formule : « ex unione ad id cui infunditur », mais ajoute : « in quantum est forma ». (*In II Sent.*, d. 30, a. 1, ad 4m viam, ad 1, p. 498 ; a. 2, sol.). Pierre de Tarentaise écrit : « Peccatum originale contrahitur a carne, non per actionem carnis in animam, proprie loquendo, sed per quamdam naturalem communicationem. » (*In II Sent.*, d. 32, q. 2, a. 2, ad 2).

2. AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, p. II, tract. 27, fol. 87 v. : « haec est falsa : ideo peccavimus in Adam quia eramus in lumbis eius quando peccavit. Haec enim non est sufficiens et praecisa causa ; sed illa duo sunt sufficiens et praecisa causa quia fuimus in eo quando natura fuit corrupta et nascimur ab eo per concupiscentiam carnis. » Et ibid. fol. 87 v., col. 2 : « Quia ergo illa corruptio, quae est in carne tantum poena, est ex culpa praecedente, introduxit culpam in animam. » Et c. 4, fol. 88 v, col. 1 : « ...Dominus infundit animam vasi corrupto. »

ALEXANDRE DE HALÈS. *Summa Sentent.*, p. II, q. 122, m. 4 : « ...corruptio poenalis est in carne, quae tamen dicitur culpabilis non quia culpa sit in carne tamquam in subiecto, sed quia per eam transmittitur. Et licet poena naturaliter sequatur ad culpam, nihilominus est quaedam poena quae est causa vel dispositio ad culpam et talis est ipsa corruptio poenalis. Disponit enim ad culpam in anima quae susceptibilis est culpae. Rationem poenae trahit a foeditate viciosa quae est in carne; quam cito enim anima infunditur carni foedae, tam cito foedatur sicut a vitio vasis vinum corrumpitur. Rationem vero culpae trahit a carentia debitae iustitiae. » Et ibid. n. 1 : « Licet huiusmodi unio (animae ad corpus) requirebatur ad originale contrahendum, tamen haec non erat tota causa, imo requirebatur forte ulterius quod illa caro descendisset secundum libidinem quae est in seminis sparsione secundum quod dicit Augustinus : non propagatio, sed libido transmittit originale peccatum. »

ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 31, a. 2, sol., p. 314 : « Meo iudicio triplex est libido, scilicet actualis in anima, quae est improba voluntas actualiter vel habitualiter praecedens peccatum. Est etiam libido concupiscentia suffocans rationem in pruritu carnis in coitu : et non puto quod aliqua istarum causet originale... Sed est tertia de qua supra dictum est, habitualis concupiscentia respersa in semine quae corrumpit ordinem organorum corporis ad animam secundum mobilitatem in bonum : et haec tantum est causa originalis secundum quod trahitur originale a carne, et haec est quae transmittit originale et non causatur nisi

peut-il obliger l'âme à entrer dans un corps par lequel elle sera rendue coupable ? Guillaume d'Auxerre et Albert le Grand répondent que Dieu ne veut pas changer l'ordre naturel des choses, d'après lequel l'homme doit naître de l'homme. D'ailleurs, il est toujours préférable d'être dans un tel état que de ne pas être du tout [1]. Alexandre de Halès ajoute en citant Hugues de Saint-Victor,

---

a primo parente et non ab aliis, et vocatur filia vitii vel corruptio passibilitatis. » Et d. 30, a. 1, sol., p. 497 : « ...habitualis (illa) libido diffusa per corpus coniunctum animae, inclinat in bonum commutabile, avertendo in quantum potest ab incommutabili, et non subjacet ordini rationis : propter quod dicit Apostolus (ad Rom.) : Condelector legi Dei, etc... Haec igitur poena ideo tantum est in corpore, quia corpus non est substantia rationalis, et ideo non susceptibile culpae : et ideo cum inficitur illa subiectum quod est susceptibile culpae hominis, simul est tunc cum illa ; et sic inficitur anima infectione culpae et poenae. » Cf. ibid. ad 1m viam, ad 4, p. 497 ; ad 4m viam, ad 1, p. 498 : « Deus creat animam mundam, id est quod ex creatione non habet immunditiam : sed potius in infusione accipit, non ex creatione, sed ex unione ad id cui infunditur : sicut vinum in contactu vasis immundi, quod in manibus dantis est mundum. » Et dans *Sum. Theol.*, p. II, tract. 17, q. 107, m. 4 a. 3, part. 1, c. : « ...duo enim sunt in originali peccato sicut dicunt auctores, scilicet sensualitas illiciti... ; et ab illa est poena aggravationis scilicet animae ex carne. Et est ibi carentia debitae iustitiae : et ab illa est culpa » ; ad 1, p. 298 : « Licet anima non sit ex traduce, tamen contrahit originale cum infunditur corpori, sicut dicunt auctores, sicut vinum corrumpitur in vase corrupto propter infectionem concupiscentiae, quae est in corpore ; propter quam omne quod secundum legem concupiscentiae descendit ab Adam, infectum originali peccato descendit. »

S. Bonaventure, *In II. Sent.*, d. 30, a. 2, q. 1, p. 749 : « Ad intelligendum autem quomodo anima possit infici corruptione culpabili ex tali foeditate (carnis), haec tria supponenda sunt tamquam manifesta, quorum unum est, quod foeditas carnis potest facere carnem rebellem spiritui ; quod patuit in Adam qui post peccatum sensit carnis suae rebellionem. Secundum est illud, quod anima, unita carne, propter coniunctionem ipsius ad carnem, vel trahit eam sursum, vel ab ipsa trahitur deorsum propter vinculum quod est ipsius carnis ad animam. Tertium est illud quod anima propria virtute non potest regere carnem rebellem, nisi iuvetur per divinam gratiam secundum quod Apostolus exclamat : Infelix ego homo, etc. Ex his igitur tribus suppositionibus necessario sequitur quodsi anima tali carni unitur, quod ab ipsa trahitur deorsum et per concupiscentiam incurvatur. Sed animam incurvari non est aliud, quam eam perverti ; perversitas autem in substantia rationali, quae est capax iustitiae, non est aliud quam iniustitia et culpa. Ex hoc igitur clarum est quod foeditas quae est in carne, potest animam sibi unitam facere peccatricem. Et quia ista foeditas a primo parente habet traduci in omnes posteros genitos secundum legem propagationis ; hinc est quod mediante carne ad omnes transfundit originale. » Et aussi d. 32, a. 3, q. 1, ad 3 : « ...apud Deum qui aliter naturam instituit, vituperandus est, quia in se non habet quod Deus iuste ab ipso exigit. » Enfin *Breviloquium*, p. III, c. 6, p. 235.

Pierre de Tarentaise, *In II Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1, c. : « Qualis caro facta est in Adam talis ab eo traducitur : quia natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans : ideo anima prolis infusa huiusmodi carni duplicem corruptionem contrahit : unam vitiositatis, alteram passibilitatis. Quia vero unumquodque est in recipiente per modum recipientis ...ideo utraque corruptio aliter recipitur in anima quam sit in carne... ; corruptio vitiositatis in carne est sine reatu culpae, in anima vero cum reatu culpae. » Et ad 1 : « ...caro quamvis non habeat culpam formaliter, habet tamen virtualiter et ideo dat eam. Virtualiter autem habet eam, quia concupiscentialiter traducta est ex carne Adae peccato infectae. »

1. Autissiodorensis, *Op. cit.*, p. II, tract. 27, c. 4, fol. 88 v, col. 1 : « Dominus infundit animam vasi corrupto, quia noluit mutare suam constitutionem qua constituit quod ex homine generetur homo naturaliter. Hoc etiam fecit ad humilitatem... Nec iniuste agit cum anima sic eam infundendo, quum sic esse melius est ei quam non esse. »

Albert le Grand, *Sum. Theol.*, p. II, tract. 17, q. 107, a. 3, ad obiect. 10, p. 299 : « Deus infundens animam ordinem naturae servat, qui ordo non est corrumpendus, propter inordinationem peccati originalis. Et ideo bene facit corpori organizato creans et infundens animam rationalem. Sicut enim dicit Plato in Timaeo : Creatoris est nulli aliquid negare eorum quae pertinent ad esse vel bene esse ipsius. »

que la justice divine est certainement irrépréhensible, bien qu'elle nous soit imparfaitement compréhensible [1].

A part Praepositinus et Guillaume d'Auxerre, les maîtres cités n'acceptent qu'un péché originel dans chaque individu [2]. Quant au sujet du péché héréditaire, saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise soutiennent que, tout comme la justice originelle, il est dans l'âme, mais par l'intermédiaire des puissances, surtout de la volonté ; le désordre ne procède pas de l'âme aux puissances, mais par les puissances il contamine l'âme [3]. D'après Albert au

1. *Summa Sentent.*, p. II, q. 122, m. 4, § 1 : « ...Et si quaeratur qua iustitia animae imputetur quod neque ex creatione neque ex voluntate perpetravit, sed ex sola carnis societate contraxit, quam tamen societatem non ipsa suo arbitrio vindicavit sed praecepto et dispositione creatoris suscepit, nos id quod verum est profiteri oportet iustitiam Dei in hoc irreprehensibilem, sed non omnino esse comprehensibilem. » Cf. Hugues de Saint-Victor, cité p. 50, note 1.

S. BONAVENTURE, *Breviloquium*, p. III, c. 6, p. 235 : « Deus animam infundit secundum institutionem primariam. »

2. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Sentent.*, p. II, q. 122, m. 8 : « Aliquando in S. Scriptura invenitur peccatum originale simpliciter dictum, aliquando pluraliter. Simpliciter dicitur propter carentiam originalis iustitiae, quae una est in anima unius parvuli ; pluraliter vero potest dici ratione diversarum inclinationum ad diversa actualia peccata ad quae inclinat ; et hoc modo intelligendae sunt auctoritates quae dicunt originale peccatum esse multa prout est in uno homine. »

ALBERT LE GRAND, *In II Sen.*, d. 31, a. 3, sol., p. 516 : « Originale peccatum non est nisi unum : et ratio huius est quia anima contrahit ipsum, secundum quod ipsa est forma corporis ; corporis autem perfectio est secundum substantiam : et ideo contrahit ipsum secundum substantiam et sicut substantia est una, ita originale est unum ; sed dicitur multiplex secundum quod multiplicatur ad actus in eo quod extendit se dilatando in corruptione potentiarum... hoc autem non est esse plura nisi secundum quid. » Et dans *Sum. Theol.*, p. II, tract. 17, q. 112, sol., p. 325 : « Dicendum quod originalia sunt multa in multis, secundum quod subiecta sunt multa ; quia originale quod est in uno, non est originale quod est in alio. Sunt tamen omnia unum ratione reatus, quae est quod ex viciosa natura sunt contracta, in qua est carentia debitae iustitiae et ignis sive foeditas fomitis, per quem lege concupiscentiae seminantur. Sed in uno et eodem non est nisi unum peccatum originale, ut dicit Anselmus , ex primo peccante... » Et ad 1 : « S. Scriptura de originali loquitur aliquando ut de uno, aliquando ut de pluribus. De uno, propter unam rationem reatus ut dictum est. De pluribus, propter plures inclinationes ad malum quod etiam habet in uno et eodem homine. »

S. BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 33, a. 2, q. 2, p. 791 : « Originale peccatum unitatem habet secundum speciem eo modo secundum quod peccatum dicitur habere speciem. Unitas autem ista in originali peccato venit principaliter ex parte boni, quod privat, et ex parte peccati Adae, per quod introductum est, hoc est ex parte oppositi et ex parte principii... Si loquamur de unitate originalis quantum ad numerum, sic dicendum quod in uno homine est unicum. »

PIERRE DE TARENTAISE, *In II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1 : « Peccatum originale ...quae est corruptio debitae dispositionis in membris omnibus, est unum solum in eodem, tam secundum speciem, quam secundum numerum » ; et ad 4 : « ...quamvis diversarum potentiarum secundum se diversae sint corruptiones materiales : tamen eorum prout ordinantur et colligantur simul in suo toto, una est formalitas ; quia earum corruptio peccatum est ex ordinatione ad corruptionem voluntatis, quae est privatio originalis iustitiae. » Cf. d. 31, q. 3, a. 1, c. et ad 2.

3. S. BONAVENTURE *In II Sent.*, d. 31, a. 1, q. 2, c., p. 744 : « Aliqui dicere voluerunt, originale peccatum sic traduci et contrahi ab anima, ut primo insit animae ratione substantiae suae, quae primo carni coniungitur : et consequenter mediante substantia ab ipso potentiae inficiuntur, pro eo quod non uniuntur potentiae carni infectae nisi per unionem substantiae... Sed si istud quis ita intelligeret quod per originale peccatum primo haberet

contraire, il réside immédiatement dans l'essence de l'âme, et étend de là son influence sur les puissances [1].

Enfin, on trouve chez tous ces auteurs sans exception l'affirmation que les péchés des parents les plus proches ne se propagent pas chez leurs enfants [2].

Tel était, quand parut saint Thomas d'Aquin, l'état de la doctrine théologique touchant la justice primitive et le péché originel [3].

Cette première partie, un peu développée sans doute, nous permettra du moins, par la détermination des courants doctrinaux et des influences concurrentes, de mieux saisir la pensée du Docteur Angélique, et de voir plus nettement le

---

infici substantia quam potentiae, ita quod originale insit animae non ratione potentiae sed ipsius substantiae unitae ; hoc non videtur intelligibile... etc. »

PIERRE DE TARENTAISE, *In II Sent.*, d. 31, q. 3, a. 1 : « Videtur igitur dicendum quod originale primo inest potentiis et illis mediantibus essentiae. Quia opposita habent fieri circa idem ; unde cum ordinatio naturae esset formaliter in ratione, materialiter in viribus inferioribus ; similiter eius deordinatio formaliter est in deordinatione rationis, scilicet in carentia iustitiae, materialiter vero in deordinatione virium inferiorum, id est, in vitio concupiscentiae ; ...per potentias vero inest essentiae », ad 3 : « ...originale inest naturae non secundum substantiam, sed in quantum est principium operationum ; et ideo cum sit principium operationis mediantibus potentiis, inest primo potentiis. » Cf. ad 1.

1 ALBERT LE GRAND, *In II Sent*, d. 31, a. 3, sol., p. 516. Cf. p. 78, n. 2. Et *Sum. Theol.*, p. II, tract. 17, q. 112, ad 5, p. 326 : « ...secundum potentias animae non numerantur peccata sed secundum subiectum quod est unum. In potentiis enim non est nisi secundum inclinationem ad hoc vel illud. »

2. ALEXANDRE DE HALÈS, *Sum. Sent.*, p. II, q. 122, m. 1. Cf. p. 73, n. 2. Et ibid. m. 3 a. 1 : « ...peccatum originale non transmittitur ab aliis quam a primis parentibus. » Comparez la doctrine d'Alexandre sur la propagation du péché originel, p. 72, note 4.

ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, d. 33, a. 1, sol., p. 533 : « Dicendum quod non contrahitur originale nisi a primo parente et per proximos parentes : et hoc est ideo quia omnis homo qui generat, non generat nisi in vetustate Adae ...et non in peccato proprio, quia hoc naturam humanae miseriae non corrumpit, licet corrumpat bonum naturale in peccante : sed peccatum Adae corrupit naturam humanam corruptione passibilitatis et vitii, et nullum aliorum peccatorum sic corrumpit naturam ...et ideo non transfunditur nisi peccatum vetustatis. »

S. BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1, c., et ad 3, p. 783. Cf. p. 74, note 5.

PIERRE DE TARENTAISE ; cf. pp. 75-76.

3. Pour le début du XIIIe siècle, comme plus haut pour le XIIe siècle (cf. p. 40, note 1), l'examen des doctrines en cours pourrait être plus poussé, en particulier dans les traités encore manuscrits de STEPHANUS LANGTON, *Questiones* (Cambridge, S. John's Coll., ms C. 7), MAG. MARTINUS, *Summa* (Cambridge, ibidem ; Paris, Bibl. Nat. lat. 14556), MARTINUS DE FUGERIIS, *Summa* (Worcester, Cathed. Libr., ms. F. 50 ; Paris, Bibl. Nat. lat. 3117), SIMON DE TOURNAI, *Summa* (British Museum, Kings Libr. ms. 9 E XII ; Paris, Bibl. Nat. lat. 3114 A et 14886) ; puis des premiers maîtres dominicains, HUGUES DE S. CHER, *In IV lib. Sent.* (Cantorbéry, Chapter Lib., ms. A. 12 ; Bruxelles, Bibl. roy. ms. 11422 ; Bruges Bibl. mun., ms. 178), RICHARD FISHACRE, *In IV lib. Sent.* (Oxford. Ball. Coll, ms. 57), ROBERT KILWARDBY, *In IV lib. Sent.* (Oxford, Merton Coll. ms. 131 ; Worcester, Cathed. Libr. ms. F. 39). Nous nous contenterons de renvoyer à plusieurs notes documentaires où le R. P. MARTIN, en une bibliographie des sources abondante et précise, a préparé un travail, qui ici dépasserait le cadre fixé. Voir son article, où nous avons pris quelques-unes des références citées, dans *La Ciencia Tomista*, 1915, *La doctrina sobre el pecado original en la Summa contra Gentiles*, II, B.

progrès qu'il fit accomplir à ces problèmes. L'exposé que nous venons de faire porte d'ailleurs en soi un intérêt, et présente sur plusieurs points une nouveauté, qui en légitime le développement.

DEUXIÈME PARTIE

La doctrine de S. Thomas

CHAPITRE I

LA JUSTICE PRIMITIVE ET LE PÉCHÉ ORIGINEL DANS LES ŒUVRES ANTÉRIEURES A LA SOMME THÉOLOGIQUE

« Venu au moment où le treizième siècle intellectuel achevait d'entrer en possession de la science profane et sacrée de l'antiquité, le génie de Thomas d'Aquin s'était vite aperçu du désarroi où se trouvaient la philosophie et la théologie, submergées qu'elles étaient par l'afflux de systèmes et de solutions les plus diverses et souvent les plus contradictoires. L'œuvre énorme de son maître, Albert le Grand, lui avait à la fois révélé la richesse et le chaos au milieu desquels se débattait la pensée chrétienne de son temps. Doué d'une merveilleuse puissance de synthèse, Thomas d'Aquin élabora, avec les éléments que les siècles passés avaient accumulés, une métaphysique à la fois simple et profonde, une et féconde, qui est l'œuvre souveraine et personnelle de son effort. A la lumière des hauts principes primordiaux qu'il avait conquis, il revisa tous les problèmes de la philosophie et de la théologie et leur donna cette orientation ferme et harmonieuse qui fait la puissance et la beauté de son œuvre. Ce travail de la remise au point de tant de problèmes et de solutions de nature et d'importance diverses, représente un effort dont l'estimation échappe au regard le plus investigateur.

Thomas d'Aquin, grâce à la précocité de son génie, eut, de très bonne heure, la claire vision de l'œuvre à édifier. Peu d'hommes ont moins varié que lui, parmi le petit nombre de ceux qui ont révolutionné une fois ou l'autre au cours des siècles, la pensée humaine. Cependant il devait subir la loi qui régit même le génie dans ses créations : l'indécision du premier pas, le passage à travers l'ébauche ; saint Thomas a d'ailleurs eu lui-même une claire conscience des conditions du progrès dans la collectivité humaine comme chez les individus. Passant en outre de cette conviction théorique à l'ordre pratique, il reprit en sous-œuvre le grand travail de sa jeunesse, le Commentaire sur le Maître des Sentences, d'où sortit finalement le chef-d'œuvre de la Somme théologique. »

Dans l'évolution de la doctrine de saint Thomas, « il s'agit souvent de nuances de pensée, de précision, de formule, ou de détail sans conséquence pour l'ensemble du système. Aucun grand principe, aucune thèse fondamentale n'est en jeu. Néanmoins, sur un certain nombre de points, il y a une modification et, plus fréquemment, un progrès de la pensée, dûs à une adaptation plus adéquate d'un problème spécial à l'esprit général du système et aux vérités fondamentales qui en sont le support [1]. »

Les observations d'ordre général qu'on vient de lire trouvent leur justification dans un certain nombre de doctrines particulières élaborées par saint Thomas : la théologie de la justice primitive et du péché originel en est un des exemples les plus intéressants. Aussi devons-nous envisager successivement les solutions proposées par le Docteur Angélique dans les écrits antérieurs à sa Somme Théologique, puis celles qu'il adopte dans cet ouvrage définitif. Un premier chapitre va donc exposer la doctrine de la justice primitive et du péché originel d'après les œuvres contemporaines de l'activité scolaire de saint Thomas comme bachelier et comme maître, jusqu'en 1268. Nos sources principales pour cet exposé sont : les Commentaires des Sentences de Pierre Lombard (1252-1257) [2], les Questions disputées *De Veritate* (1256-1259) [3], la Somme contre les Gentils (1259-1264) [4], et les Questions disputées *De Malo* (1263-1268) [5].

I. — LA JUSTICE ORIGINELLE

Chez aucun des théologiens du moyen âge la question de la justice originelle ne constitue un traité spécial ; il faut en chercher les éléments parmi les spéculations sur l'état d'innocence primitive.

1. MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, t. 7. (1913), p. 245-247. KUHLMANN, *Der Gesetzbegriff beim h. Thomas von Aquin*, Bonn, 1912, p. 109, note 2.

2. DE GROOT, J. V., O. P., *Het leven van den h. Thomas van Aquino*, pp. 95-96 ; pp. 110-111 ; p. 124, note 1.

MANDONNET, *Écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. L'auteur place le Commentaire aux années 1253-1255 (p. 134). Il est suivi par UEBERWEG-BAUMGARTNER, *Geschichte der Philosophie*, t. 2, p. 483. GRABMANN donne aussi les années 1253-1255 (*Thomas von Aquin*, dans les Sammlung Kösel, p. 16).

3. MANDONNET, op. cit., p. 131. UEBERWEG-BAUMGARTNER, op. cit., p. 484. DE GROOT, op. cit., p. 129 ; GRABMANN, op. cit., p. 17.

4. UEBERWEG-BAUMGARTNER, op. cit., p. 484 ; DE GROOT, op. cit., p. 150 ; GRABMANN, op. cit., p. 18.

5. MANDONNET, op. cit., p. 131 ; DE GROOT, op. cit., p. 177-181 ; UEBERWEG-BAUMGARTNER, op. cit., p. 484 ; GRABMANN, op. cit., p. 17.

Saint Thomas s'est conformé sur ce point au procédé de Pierre Lombard. Pour nous, qui limitons notre étude à l'essence de la justice originelle, il sera plus simple de procéder dans notre examen selon un ordre systématique, comme nous l'avons fait pour la première partie. Le travail de comparaison sera ainsi plus facile.

Saint Thomas, comme ses contemporains, définit la justice originelle une disposition de la nature ; il l'appelle la justice « naturelle » [1]. Cette disposition exprime l'ordre qui doit régner entre le corps et l'âme, entre les puissances inférieures et les puissances supérieures, entre l'âme et Dieu. Elle est donc le principe rectificateur de la nature humaine [2]. Dans ces diverses subordinations, la première, c'est-à-dire celle de la raison et de la volonté à Dieu, est la cause de la seconde et ainsi de suite [3]. Cette rectitude de la volonté donne à l'âme la force nécessaire pour maîtriser les puissances sensitives, qui à leur tour préservent le corps de la corruption. Nous sommes ici en présence d'une idée nouvelle, qui conduira plus tard Thomas d'Aquin à une détermination plus exacte du rapport de la grâce et de la justice originelle. Dans cette justice, saint Thomas appelle partie formelle la subordination de la volonté à Dieu, et partie matérielle la sujétion des autres puissances de l'âme et du corps à la volonté [4]. On remarquera d'ailleurs que saint Thomas

1. *II Sent.* d. 20, q. 2, a. 3.

2. *Op. cit.*, d. 20, q. 2, a. 3 : « (iustitia) originalis, quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima et inferiorum virium sub superiori, et superioris sub Deo, et haec quidem iustitia ipsam naturam humanam ordinabat in sui primordio ex divino munere ; et ideo talem iustitiam in filios transfudisset. » Cf. aussi II, d. 23, q. 2, a. 2, ad 1 ; d. 29, q. 1, a. 2, ad 5 ; d. 30, q. 1, c. ; d. 31, q. 1, a. 1, ad 1 ; d. 33, q. 2, a. 1, c.

De Veritate, q. 25, a. 7, c. : « homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus. » Et encore q. 24, a. 12, c. ; q. 25, a. 6.

Contra Gentiles, lib. 4, c. 52 : « Secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat »... « Huiusmodi autem beneficii quod a quibusdam originalis iustitia dicitur, sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros »... « peccatum primi hominis... fuit et naturale, in quantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. »

De Malo, q. 4, a. 1, c. : « ...primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scil. originalis iustitiae, per quam ratio subdebatur Deo et inferiores vires rationi et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio naturae, ut scil. ab eo per originem derivaretur in posteros. » Cf. a. 6, ad 4 ; a. 7, ad 5 ; a. 8, c. : « ..consequebatur naturam ex Dei munere » ; q. 5, a. 1, c. ; a. 4, ad 7 ; q. 7, a. 7, c. et ad 9.

3. II. d. 21, q. 2, a. 3 : « Talis erat primi status rectitudo ut superior pars rationis Deo subiiceretur, cui subiicerentur inferiores vires, quibus subiiceretur corpus ; ita quod prima subiectio erat causa secundae, et sic deinceps ». Comparez d. 23, q. 2, a. 3 ; et d. 33, q. 1, a. 1. *De Malo*, q. 3, a. 7, c.

4. II. d. 32, q. 1, a. 1, ad 1 : « ...in originali iustitia erat aliquid quasi formale, scil. psa rectitudo voluntatis, et secundum hoc sibi opponitur culpae deformitas. Erat in ea etiam aliquid quasi materiale, scil ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus, et quantum ad hoc opponitur sibi concupiscentia et fomes. »

admet une distinction entre la justice originelle et l'intégrité de la nature ; il semble que l'une désigne la droiture naturelle sous son aspect positif, l'autre sous son aspect négatif [1].

De la justice originelle découle, pour l'intelligence, une science naturelle plus parfaite que celle que nous possédons actuellement ; car l'esprit n'est pas alors entravé dans la considération de la vérité par la révolte de la concupiscence, l'influence des passions et les indispositions du corps [2]. La volonté, habituellement dirigée vers Dieu, libérée de toute passion violente et de toute inclination perverse, peut résister au mal et faire le bien naturel sans difficulté [3] ; l'homme possède en effet toutes les vertus. Corruptible par nature, le corps est rendu incorruptible par la vigueur de l'âme, qui maintient sa complexion dans un équilibre constant. Seul le péché pourrait lui faire perdre cette qualité ; dès lors, pour saint Thomas, l'homme, dans l'état de justice primitive, était de soi (*simpliciter)* immortel, accidentellement et sous un certain rapport *(secundum quid)*, en tant que pécheur, mortel [4]. Enfin, en vertu de la même domination de l'âme, l'homme était impassible, c'est-à-dire qu'il ne pouvait pas éprouver de souffrances

1. II. d. 23, q. 2, a. 2 : « ...quidam vero dicunt quod etiam habitus cognitionis omnium rerum mox nati accepissent ; sed hoc non videtur necessarium neque quantum ad integritatem naturae, neque quantum ad *originalem iustitiam.* »

2. II. d. 23, q. 2, ad 3 : « Perfectio totius hominis pendebat ex superiori parte mentis, qua homo Deo per rectitudinem iustitiae inhaerebat ; ut ideo illa permanente Deo coniuncta sicut nec defectus in corpore aliquis, ut passio et mors, ita nec deceptio in anima esse potuit. » Cf. d. 30, q. 1, a. 1 c. *De Veritate*, q. 18, a. 8, ad 1 : « ...anima a corpore dupliciter potest impediri. Uno modo per modum contrarietatis, in quantum corpus animae resistit et eam obnubilat : quod quidem in statu innocentiae non fuisset. » Cf. a. 6, c. et ad 2. *Cont. Gent.*, lib. 4, c. 52 : « ...ratio a sensitivis potentiis non impeditur. » *De Malo*, q. 5, a. 1, c : « Necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quominus posset in Deum tendere. »

3. II. d. 24, q. 1, a. 4 : « Neutro autem modo (scil. neque ratione violentiae neque ratione alicuius inclinationis ad malum per habitum vel passionem) potest dici de primo homine quod peccato resistere non posset ; quia et verum liberum arbitrium habebat, et integrum ; unde nec passiones inerant quae ad malum impellerent, nec habitus perversus naturam corrumpens ; et ideo non solum habuit quod peccato resistere posset, sed quod etiam illud facile potuerit. » Cf. d. 30, q. 1, a. 1, c. ; d. 29, q. 1, a. 4, ad 2. *De Veritate*, q. 18, a. 4, ad 18 : « De ratione status innocentiae erat ut Adam omnes virtutes haberet, quia quaecumque ei deessent, iustitiam originalem non haberet. » Cf. a. 7, ad 2. *De Malo*, loc. cit.

4. II. d 19, q. 1, a. 2, c. : « Unde simpliciter dicendus erat homo in statu illo immortalis, et mortalis nonnisi secundum quid, id est, si peccasset. » et a. 4, ad 5 : « ...lignum vitae non erat principalis causa immortalitatis, sed coadiuvans ad continuationem vitae modo praedeterminato ; ideo immortalitas non est iudicanda naturalis propter virtutem ligni vitae, sed magis propter virtutem animae supra naturam collatam, quae principalis causa immortalitatis erat. » Cf. d. 29, q. 1, q. 5, ad 6 ; et *De Malo*, q. 4, a. 6, ad 4 ; q. 5, a. 4, ad 7 ; q. 5, a. 5, ad 9 et 16.

ni de déchéances en tout ce qui relevait de sa nature ; ce n'est qu'au sens impropre du mot qu'on aurait pu le dire passible, en tant qu'il pouvait recevoir *(pati)* de nouvelles perfections [1]. C'est ainsi que saint Thomas a clairement unifié dans le concept de justice originelle toutes les perfections de l'homme en l'état d'innocence. Saint Augustin, lui, les avait fait dériver du bonheur et de la félicité dont jouissait l'homme avant la chute, considérant que ce bonheur était incompatible soit avec une désharmonie entre les puissances de l'âme, soit avec la corruptibilité du corps [2]. Mais, on l'a vu, les théologiens des dernières années du douzième siècle avaient commencé à les rattacher plus ou moins au concept de justice primitive ; et Albert le Grand, qui dans sa Somme théologique attribuait l'impassibilité à la vertu des fruits de l'arbre de vie, soutient, dans les Sentences, une opinion semblable à celle de saint Thomas [3].

La justice originelle, pour saint Thomas, appartient proprement à la nature humaine, et, par son intermédiaire, à la personne [4]. C'est pourquoi la justice joue le rôle de disposition, ou tout au plus d'habitus entitatifs, et non d'un acte ou d'un habitus opératif ; l'acte, et par conséquent l'habitus qui en est l'effet, sont des perfections de l'individu [5].

Étant une disposition de la nature, la justice originelle se serait transmise par la génération, c'est-à-dire par le procédé en vertu duquel la nature se reproduit [6]. Avec le Maître des Sentences

---

1. II. d. 19, a. 3 : « Primus homo fuit passibilis eo sensu quod alicuius perfectionis receptibilis est. Sed quia illud quod perfectionem recipit non proprie dicitur passum vel alteratum sed magis perfectum, ideo proprie dicitur pati secundum quod passio sequitur alterationem, qua aliquid transmutatur ab eo quod est sibi secundum naturam, et hoc modo corpus Adami fuit passibile secundum quid, id est si peccaret, sed impassibile simpliciter. »

2. Chap. 1, p. 7.

3. *Summa theologica*, II, tract. 14, q. 83, sol. 1 : « Et sicut Augustinus dicit, ex natura propria habuit passibilitatem, ex ligno autem vitae habuit impassibilitatem, ita quod non patiebatur a contrario ad dissolutionem substantiae. » (Ed. Vivès, t. 33, p. 129).

In II Sentent., d. 19, a. 2, ad quaes. : « Dicendum, quod de passibilitate animae disputatum est in 3 Sent., in tractatu de Passione animae Christi tantum : tamen potest hic dici, quod pati dicitur a graece : παθεῖν, quod est recipere latine : et sic passibilis fuit et in corpore et in anima : quia in anima recepit species, et in corpore cibum. Dicitur etiam pati a contrario afficiente passum et transmutante : et sic non potuit pati nec in anima propter habitum gratiae primi status, qui contrarius erat huic passioni, nec permisit eam cadere in eum. Dicitur etiam pati a contrario alterante et abiiciente a substantia : et sic nullo modo erat passibilis, nec in corpore, nec in anima. » De ce texte il ressort que le second livre des Sentences n'a été écrit qu'après le troisième.

4. Cf. p. 85, note 2.

5. II. d. 32, q. 1, a. 2, c. : « Actus autem omnis personae est, quia actus individuorum sunt, ut dicit Philosophus. »

6. II. d. 20, q. 2, a. 3, cité p. 85, n. 2. Cf. ibid. ad 1 ; et d. 23, q. 2, a. 2. *De Veritate*, q. 18, a. 2, c. : « Adam... in alios originalem iustitiam transfunderet. » *Cont. Gent.*, lib. 4,

et ses autres Commentateurs, saint Thomas soutient que l'œuvre de chair n'est pas en opposition avec la perfection que comporte l'état d'innocence. L'acte générateur est une perfection naturelle et un office nécessaire à la multiplication de l'espèce. Il n'a donc en soi rien de répréhensible, à moins que les puissances sensitives ne se soustraient à la domination de la raison, ce qui primitivement était impossible de par la rectitude naturelle [1]. Saint Thomas prétend en outre — et en ceci il s'écarte des autres théologiens — que la délectation jointe à l'acte générateur aurait été *en soi* plus grande que présentement. Toutefois, la délectation, dans l'état actuel, est *relativement* plus forte, parce que maintenant la raison est obscurcie et dominée par la volupté, quelquefois jusqu'à la folie [2].

Bien que la rectitude primitive appartienne à la nature, elle ne découle pas de ses principes constitutifs. C'est qu'en effet, tout ce qui est composé d'éléments contraires doit être corruptible. En outre, l'appétit sensitif tend par sa nature vers tout objet délectable aux sens, fût-il contraire à la raison. L'« intellectus possibilis », dépendant lui aussi des sens par son objet, ne peut parvenir que difficilement à la connaissance de la vérité, à cause de l'imagination contre laquelle il doit se garder. Par conséquent, si l'homme avait été créé par Dieu dans des conditions purement naturelles, de sorte qu'il eût été mortel et passible, et eût éprouvé le combat de la concupiscence contre la raison, Dieu n'aurait pas été injuste à l'égard de la nature humaine.

La justice originelle est donc un don surajouté par la bonté du

---

c. 52 : « ...(originalis iustitia) ...sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. » *De Malo*, q. 4, a. 8, c. : « Fuit autem in principio conditionis humanae quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum non ratione personae tantum, sed ratione totius naturae humanae ab eo derivandae, quod donum fuit originalis iustitia... Rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros propagatum, propter duo : primo quidem, quia consequebatur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturae ; secundo quia pertingebat usque ad corpus, quod per generationem traducitur. » Et q. 4, a. 1, ad 9 : « Ex peccato enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagetur. »

1. II. d. 20, q. 1, a. 1 : « Per peccatum natura specie variata non est. Unde quaecumque ad perfectionem humanae speciei pertinent, oportet homini in statu innocentiae attribuere. In omnibus autem corruptibilibus et generabilibus ad perfectionem pertinet, ut unumquodque tale alterum facere possit quale ipsum est. Unde oportet in natura humana ponere aliquem statum naturalis generationis etiamsi in ea numquam peccatum fecisset ; et hic est status innocentiae, post quem homines transferendi erant in statum gloriae, ubi omnino generationis cessat officium ». Cf. a. 2, ad 1 : « In primo statu nullo modo integritas mentis soluta fuisset, sed sola integritas carnis, cui praeponderasset fecunditas prolis ».

2. *Ibid.*, a. 2, ad 2 : « Absolute loquendo major delectatio coitus fuisset in primo statu quam etiam modo sit ; sed secundum proportionem ad rationem fuisset multo minor ; quia ratio in suo actu fortiter persistens delectationi penitus dominaretur ; et ideo non fuisset superabundans vel ferens delectatio sicut modo est. »

Créateur [1]. Voici comment saint Thomas démontre cette proposition. L'homme a été créé pour une destinée surnaturelle. Sa fin est la béatitude qui consiste dans la vision de l'essence divine. Or, l'homme ne peut pas parvenir par sa seule nature à cette fin, qui dépasse le pouvoir de ses facultés. C'est pourquoi il est nécessaire entre autres choses, que Dieu écarte les obstacles qui auraient empêché l'âme de s'attacher à Lui par l'amour. Les inclinations des puissances inférieures de l'âme, qui tendent par nature vers leur objet propre, ne pouvaient rester en constante harmonie avec les exigences de la raison et de la volonté. Il en aurait été de même de la corruptibilité du corps. Il était donc nécessaire d'enrichir la partie supérieure de la nature d'une force telle qu'elle pût dominer despotiquement les puissances sensitives et le corps. Ce don fut celui de la justice originelle, laquelle trouve donc sa raison d'être dans la fin surnaturelle du genre humain [2].

1. II. d. 19, q. 1, a. 2, c. « In ipsa sui institutione aliquid sibi (homini) collatum fuit supra facultatum principiorum naturalium ». Cf. d. 20, q. 2, a. 3, c. Et aussi, d. 31, q. 1, a. 1, c. : « Deus humanae naturae in suo principio super conditiones suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo quaedam originalis justitiae quam sine aliqua resistentia inferioribus viribus imprimere posset ; et quia hoc gratis collatum fuerat, ideo juste per ingratitudinem inoboedientiae subtractum est ». *Ibid.* a. 2, ad 3 : « Poterat Deus in principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare ; quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens ; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. » Cf. d. 33, q. 1, a. 1, ad 3.

C. Gent., l. 4, c. 52 : « Necesse est enim corpus humarum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt sec. sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus... »

De Veritate, q. 18, a. 2, c. : « Oportet ponere hominem in statu innocentiae duplicem perfectionem habuisse, unam quidem naturalem, aliam autem gratiae, a Deo concessam supra debitum naturalium principiorum. » Et q. 25, a. 7, c. : « Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute naturalis justitiae ex divina libertate superadditae. » *C. Gent.* l. 4, c. 52 : « Sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. » *De Malo*, q. 4, a. 1, c. : « Primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum scilicet originalis justitiae. » Cf. a. 8, c. ; q. 5, a. 1, c.

2. II. d. 30, q. 1, a. 1, c. : « Respondeo dicendum quod ea quae sunt ad finem disponuntur secundum necessitatem finis, ut ex II Physicor. (text. 78) patet. Finis autem ad quem homo ordinatus est, est ultra facultatem naturae creatae, scilicet beatitudo, quae in visione Dei consistit ; soli enim Deo connaturale est. Unde oportuit naturam humanam taliter institui ut non solum haberet illud quod sibi ex principiis naturalibus debebatur, sed etiam aliquid ultra, per quod facile in finem perveniret. Et quia ultimo fini amore inhaerere non poterat, nec ad ipsum tenendum pervenire nisi per supremam partem suam, quae est mens seu intellectus seu ratio, in qua imago Dei insignita est, ideo ut illa pars libere in Deum tenderet, subjectae sunt sibi vires inferiores, ut nihil in eis accidere posset, per quam mentis contemplatio impediretur. » Cf. ibid. d. 19, q. 1, a. 2. *De Malo*, q. 5, a. 1, c. : « Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae. Sed circa hoc considerandum est, quod aliquod divinum auxilium necessarium est omni creaturae rationali communiter, scilicet auxilium gratiae gratum facientis... Sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis... Hoc autem auxilium fuit originalis justitia. »

Mais si la justice originelle est une grâce, quels sont ses rapports avec la grâce sanctifiante ? Il est manifeste que, dans les Sentences, saint Thomas distingue expressément la justice originelle de la justice gratuite ou grâce sanctifiante [1]. Cela est hors de doute. La grâce sanctifiante est un don personnel, la justice originelle est prérogative de la nature [2]. Le but de la grâce comme telle est la béatitude [3]. Or celle-ci consiste dans une opération, dans un acte, qui appartient à la personne [4] ; il s'ensuit donc que la grâce est avant tout un don personnel, puisque son but est la perfection de la personne. Cette doctrine est aussi celle de la Somme contre les Gentils [5]. Saint Thomas admet cependant dans les Sentences la possibilité d'une grâce sanctifiante appartenant à la nature et non à la personne [6].

A la suite de ses prédécesseurs, saint Thomas se demande aussi si l'homme a été créé dans la justice gratuite. Dans sa réponse il rapporte l'opinion de Praepositinus, mais sans la rejeter comme le faisaient les autres ; il s'en tient cependant à la doctrine commune;

---

1. II. d. 20, q. 2, a. 3, c. : « Duplex justitia primo homini poterat convenire. Una originalis quae erat secundum debitum ordinem corporis sub anima et inferiorum virium sub superiori et superioris sub Deo... Est autem alia justitia gratuita quae actus meritorios elicit. »

2. II. d. 29, q. 1, ad 5 : « Adam per poenitentiam potuit recuperare illa bona quae sibi ad actus personales data erant, sicut gratiam et virtutes ; non autem illa quae toti naturae collata erant, ut immortalitas corporis et oboedientia inferiorum virium ad rationem et huiusmodi ».

3. II. d. 29, q. 1, a. 3, ad 3 : « Illud enim ad quod per se gratia est ordinata, scilicet gloria... »

4. II. d. 31, q. 2, a. 1, ad 5 : « Beatitudo animae in quadam operatione consistit. » Et d. 32, q. 1, a. 2, c. : « Visio enim divina actum quemdam designat ; actus autem omnis personae est, quia actus individuorum sunt, ut Philosophus dicit. »

5. *C. Gent.* l. 4, c. 52 : « Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit ut ei dominaretur, et, si quod huius dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret ejus, speciali et supernaturali beneficio tolleretur. » La grâce de la justice originelle ne faisait donc qu'ajouter ce qui manquait à la droiture naturelle : « Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. » C'est pourquoi il dit : « Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scil. gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. »

6. II. d. 20, q. 2, a. 3. « Quidam enim dicunt quod primus homo in naturalibus tantum creatus est, et non in gratuitis ; et secundum hoc videtur quod ad talem justitiam (gratuitam) requirebatur quaedam praeparatio per actus personales ; unde secundum hoc talis gratia proprietas personalis erat ex parte animae ; et ideo nullo modo transfusa fuisset, nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc videtur quod donum gratuitae justitiae ipsi humanae naturae collatum est ; unde cum transfusione naturae simul etiam transfusa fuisset gratia. » Cf. ibid. ad 1, Sed contra. Voir aussi ibid., d. 32, q. 1, a. 2, ad 5 : « quantumcumque de gratia baptismali infundatur, numquam tamen potest hoc efficere ut ex toto tollat fomitem quia gratia illa non est ordinata nisi ad curandum infectionem personae ex infectione naturae procedentem. Potest tamen Deus alterius generis gratiam infundere per quam totum tolleretur ; ut sic simul et personae et naturae infectio gratiae cederet. »

peut-être, veut-il, comme commentateur, s'en tenir, autant qu'il est possible, à la doctrine du Maître. Il n'apporte pas d'arguments en faveur de l'opinion courante et se contente de dire que cette question ne peut pas être démontrée efficacement, puisqu'elle dépend de la seule volonté libre de Dieu. Mais, en toute hypothèse, si l'homme a été créé dans la seule intégrité naturelle, il est alors plus probable qu'il a reçu la grâce immédiatement après sa conversion vers Dieu, au premier instant de son existence [1]. C'est la même opinion qu'on retrouve chez Pierre de Tarentaise [2]. Saint Thomas rejette donc l'opinion de saint Bonaventure qui distinguait deux moments dans l'état d'innocence, celui de la justice naturelle, et celui de la justice gratuite [3]. Pour ce qui est des anges, saint Thomas déclare que l'assertion de Praepositinus lui plaît davantage [4]. Dans le *De Veritate* il se sert d'expressions qui témoignent d'une préférence plus marquée pour l'opinion de Praepositinus [5]. Dans la Somme contre les Gentils il n'aborde pas la question.

Il est intéressant de remarquer que saint Thomas ne se sert pas du texte, qui pourtant était le fondement de l'opinion commune :

1. II. d. 29, q. 1, a. 2. « Quidam dicunt quod homo in primo statu gratiam non habuit nec virtutes gratuitas... Sed hoc non videtur auctoritatibus convenire in quibus ponitur quod Adam charitatem habuit, quae sine gratia non habetur. Alii vero distinguunt statum innocentiae in duos status : dicunt enim quod homo in principio creationis suae sine gratia creatus est in naturalibus tantum ; postmodum vero ante peccatum gratiam consecutus est ; et secundum hanc distinctionem varia dicta sanctorum et doctorum concordare nituntur. Sed istud non videtur convenire dictis sanctorum et doctorum qui de statu innocentiae quasi de uno statu non distincte loquuntur, et ideo haec positio non magnae auctoritatis est. Ideo alii dicunt quod homo in principio creationis suae in gratia creatus est ; et haec quidem positio satis congruere videtur opinioni Augustini, qui ponit res simul tempore perfectas fuisse et creatas in materia et forma. Prima vero opinio magis congruere videtur opinioni aliorum sanctorum, qui dicunt per successionem temporis res creatas perfectas fuisse. Quae tamen harum opinionum verior sit, multum efficaci ratione probari non potest, sicut nec aliquid earum quae ex voluntate Dei sola dependent. Hoc tamen propabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quae otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam exsecutus sit ; et ideo hanc opiniomen *sustinendo* dicendum est... » Et ad 2 : « Secundum tertiam opinionem tam homines quam angeli in gratuitis creati sunt, et ideo contra eam non est huiusmodi objectio, sed contra secundam ; *quam sustinentes dicimus*... » Au sujet de cette expression, il est intéressant de comparer ce texte à II. d. 4, q. 1, a. 3, cité note 3.

2. Pierre de Tarentaise lisait les Sentences à Paris après S. Thomas. (MANDONNET, *Écrits authentiques*, p. 127.)

3. Comparez avec note 2, p. 63.

4. II. d 4, q. 1, a. 3 : « Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod angeli non in gratia, sed in naturalibus tantum creati sunt : et haec opinio est communior. Alii vero dicunt angelos in gratia creatos esse. Harum autem opinionum quae verior sit non potest efficaci ratione deprehendi... Tamen secundum convenientiam ad alia ejus opera potest una pars alia probabilius sustineri... etc. »

5. *De Ver.*, q. 28, a. 2, ad 4 : « *Supposita illa opinione*, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit, quamvis hoc a quibusdam non concedatur... » ; ad 5 : « Et si Adam in statu suae conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam est adeptus. »

« Homo stare poterat, pedem movere non poterat. » Peut-être déjà l'authenticité lui en semblait douteuse ; il l'explique seulement dans l'« Expositio textus » de la vingt-neuvième distinction[1]. Ce fait, et l'explication qu'il donne — *homo habens gratiam non indiget alia gratia ad eius conservationem* —, montre de quel côté allait déjà sa préférence. Dans la Somme, I^a^ q. 95, a. 1, arg. 4, ce même texte est à nouveau cité, mais sous le nom du Maître des Sentences ; Saint Thomas ne l'attribue jamais à saint Augustin.

Comme nous l'avons vu, la justice originelle devait se propager avec la nature ; c'est pourquoi elle a son siège immédiat dans l'essence de l'âme [2]. Saint Thomas est donc ici en désaccord avec saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise.

Quant à la confirmation de la justice, si même Adam avait résisté victorieusement à la tentation et obtenu en conséquence sa confirmation immédiate dans la justice, sa postérité n'en aurait cependant pas hérité ; car elle n'aurait été alors que la récompense d'un acte personnel [3].

On peut donc dire, d'une façon générale, que saint Thomas, en dehors d'une systématisation plus logique et de quelques idées nouvelles importantes, reste encore dans ses Sentences proche des autres maîtres de cette époque. On discerne cependant chez lui une tendance à s'en séparer ; la différence se montre surtout dans le caractère plus strictement naturel de la justice primitive. Tandis que ses prédécesseurs, tout en attribuant cette justice à la nature spécifique de l'homme, la cherchent en premier lieu dans les puissances et lui donnent un caractère plutôt actuel, saint Thomas en fait une disposition de la nature même, résidant immédiatement dans l'essence de l'âme

Dans le *De Malo*, Thomas d'Aquin marque déjà nettement

1. Voyez p. 62, et la note 1.

2. On peut tirer cette conclusion de l'argument qu'il propose au sujet du péché originel : II. d. 31, q. 2, a. 1. « Ipsa anima unitur per essentiam suam immediate corpori, ut ex ea et corpore efficiatur unum... Et quia originale causatur in anima ex conjunctione ejus ad tale corpus, prout forma est, sic enim ex utrisque conjunctis talis natura resultat, oportet quod in essentia animae sit primo et principaliter sicut in subjecto originale ; in potentiis autem per consequens. » — Comparez ce texte avec ce qu'il dit : II. d. 33, q. 1, a. 1, a. 3, ad 4 : « Subjectum originalis culpae non est caro, sed anima. Oportet enim quod in eodem subjecto sint privatio et habitus ; unde sicut illa originalis justitia quae in anima erat... » Cf. aussi *De Malo*, q. 4, a. 4, ad 1 : « Justitia originalis non sic erat in voluntate quin per prius esset in essentia animae ; erat enim donum collatum naturae. »

3. II. d. 20, q. 2, a. 3, ad 5 : « Probabile videtur quod etiam si Adam in prima tentatione perstitisset, nondum statim confirmationem justitiae fuisset adeptus... Si tamen concedatur quod Adam confirmatus fuisset statim post victoriam tentationis, adhuc non sequitur quod filios confirmatos in justitia genuisset : quia hoc sequebatur actus personales ejus, et ta erat perfectio ad personam pertinens, quam non oportet in filios propagari. »

son opinion personnelle : la justice originelle contient la grâce sanctifiante ; les termes qu'il emploie sont même très catégoriques : *gratia gratum faciens includitur* IN RATIONE *originalis justitiae.* Il ne croit pas, dit-il, que l'homme ait été créé dans une condition purement naturelle [1]. Voici son argument : la justice originelle consiste surtout dans la subordination de l'intelligence à Dieu ; or, cette subordination ne peut être constante que par la grâce ; la grâce est donc nécessaire à l'existence de la justice originelle [2]. Au sujet des anges, notre auteur est encore plus catégorique. On ne voit pas clairement cependant en quel sens il entend ici le rapport de la grâce et de la justice originelle : la grâce en constitue-t-elle la partie formelle, comme les expressions peuvent le faire croire ? ou bien en est-elle la cause efficiente, ou seulement une condition sine qua non ? D'après l'argument proposé, on dirait qu'elle n'est qu'une condition pour la stabilité de la justice originelle. D'autres textes cependant insinuent comme une causalité de la part de la grâce [3]. En tout cas il les distingue formellement [4].

Bien que le Docteur Angélique se déclare dans le *De Malo* en faveur de l'opinion de Praepositinus, il ne se prononce pas encore d'une façon absolue. C'est ainsi qu'il écrit q.5, a.1, ad. 13 : *ratio illa procedit secundum opinionem ponentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis iustitiae ; quod tamen* CREDO *esse falsum.* La même expression se trouve d'ailleurs dans un texte cité plus haut [5].

Au sujet de la transmission de la justice originelle chez les enfants nés de parents déjà confirmés en grâce, saint Thomas donne maintenant un argument qui rejette directement la possibilité d'une telle hypothèse. La génération, dit-il, appartient à la vie animale ; or, puisque dans l'état d'innocence la condition du corps

1. *De Malo*, q. 4, a. 2, ad 17 : « Originalis justitia includit gratiam gratum facientem, nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris. »

2. *Ibid.* q. 5, a. 1, ad 13 : « Ratio illa procedit secundum illam opinionem ponentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis justitiae ; quod tamen credo esse falsum, quia cum originalis iustitia primordialiter consistat in subjectione humanae mentis ad Deum, quae firma esse non potest nisi per gratiam, iustitia originalis sine gratia esse non potuit. » Et encore ibid. q. 2, a 12, ad 9.

3. *Ibid.* q. 5, a. 5, ad 11 : « Posse non mori gratiae erat, sed non gratiae gratum facientis, secundum quosdam ; unde homo in statu illo mereri non poterat. Secundum alios autem hoc donum immortalitatis ex gratia gratum faciente procedebat ; et homo in statu illo mereri poterat. »

4. *Ibid.* q. 5, a. 1, c. : Sed praeter hoc auxilium (scilicet gratiam gratum facientem) necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis... Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia ; ...hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi *dispositio* quaedam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. »

5. Cf. note 1.

correspond à celle de l'âme, la confirmation dans la justice coïnciderait avec la confirmation de l'état primordial du corps, et il ne serait plus animal, mais spirituel et absolument immortel. L'âme obtenant le *non posse peccare*, le corps recevrait le *non posse mori* ; et ainsi la génération deviendrait impossible [1].

II. — LE PÉCHÉ ORIGINEL

Pour définir le péché originel, saint Thomas suit la doctrine de saint Anselme. Le péché héréditaire est la privation de la justice que l'homme devrait avoir [2] ; cette justice, c'est la rectitude primitive qu'Adam reçut dans sa création comme don de nature. C'est pourquoi Dieu peut l'exiger de tous les individus du genre humain. Mais le premier homme en violant le commandement divin, introduisit le désordre dans la rectitude de sa nature, détournant ainsi sa raison et sa volonté de sa fin dernière. Nous, ses descendants, avons hérité de lui sa nature dans l'état où elle était lorsque nous avons été engendrés : corrompue par la prévarication du premier homme, elle se propage misérable et privée de la beauté intégrale qu'elle avait au premier jour. Le péché originel consiste donc dans le désordre causé dans la nature par la privation de la rectitude primitive [3]. Or, dans tout péché, on peut distinguer

1. *De Malo*, q. 5, a. 4, ad 8 : « Secundum quosdam si Adam non peccasset tentatus, statim confirmatus fuisset in iustitia et omnes posteri eius confirmati in iustitia nascerentur, et secundum hoc obiectio locum non habet. Sed hoc credo esse falsum, quia corporis conditio in primo statu respondebat conditioni animae : unde quamdiu corpus erat animale, et anima erat mutabilis nondum perfecte spiritualis effecta. Generare autem pertinet ad animalem vitam. Unde sequitur quod filii Adam non nascerentur in iustitia confirmati. »

2. II., d. 30, q. 1, a. 2, c. : « Defectus illius originalis iustitiae, quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit ; et sicut illud naturae donum fuit et fuisset in totam naturam propagatum, homine in iustitia persistente, ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturae. » Et encore a. 3, c : « Destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturae, in peccato originali formale est, et hoc est privatio originalis iustitiae. » Cf. d. 31, q. 1, a. 1 : « Hic defectus (originalis iustitiae communis accepta a persona peccante) comparatus ad naturam rationem culpae habet in omnibus in quibus invenitur natura. » Et d. 30, q. 1, a. 2, ad 3 et 5 ; a 3, ad 4 ; d. 31, q. 1, a. 1, c. ; a. 3, ad 2 ; q. 2, a. 1, c. *C. Gent.*, lib. 4, c. 52 : « Peccatum primi hominis... (fuit) et naturale, inquantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. » *De Malo*, q. 3, a. 7, c : « In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis iustitiae. » Cf. q. 4, a 2, c. : « ...peccatum originale... nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiae ; ita tamen, quod carentia originalis iustitiae est quasi formale peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale. » Et encore ibid. ad 10 ; q. 4, a. 8, c. et ad 2 ; a. 6, ad 4.

3. II. d. 33, q. 1, a. 1, c. : « In hoc autem quod continuo homo Dei adhaerebat, haec virtus illi indita erat ut sub oboedientia rationis continue subderentur inferiores vires et sub oboedientia animae corpus, propter hoc scilicet quod ratio suo superiori continue subdita fuerat. Intercisa autem prima oboedientia per hoc quod ratio primi hominis a Deo aversa est per peccatum, consecuta est disturbatio ordinis in inferioribus viribus ad

un élément qui en est comme l'élément formel, et un autre qui en est comme l'élément matériel ; ainsi dans le péché actuel, la substance même de l'acte déréglé en est comme la partie matérielle, tandis que le désordre à l'égard de la fin, qui précisément donne le caractère de mal, en constitue la partie formelle ; aussi dit-on que la conversion vers le bien périssable est comme la partie matérielle, et l'aversion du bien immuable comme la partie formelle du péché actuel. Si donc le péché actuel consiste dans le désordre de l'acte humain, le péché originel consistera dans le désordre de la nature humaine. Dans ce cas, la partie matérielle en sera constituée par le dérèglement des puissances entre elles ou par leur désordre, et la partie formelle par la déviation du but ; c'est pourquoi le dérèglement de la volonté, dont la fin est précisément l'objet propre, constitue la partie formelle du péché originel. C'est en effet la volonté qui doit diriger les autres puissances vers le but. Par contre les fonctions appétitives des sens reçoivent de la volonté la finalité de leurs actes, en tant qu'elles lui sont subordonnées. La soustraction de ces fonctions à la domination de la volonté, constitue donc la partie matérielle de la faute héréditaire. Dans cette rébellion, chaque puissance tend de façon déréglée vers son objet propre et nous met ainsi en état de convoitise du mal. C'est cette révolte de l'appétit sensible contre la volonté qui porte le nom de concupiscence [1].

rationem et corporis ad animam.. » Et d. 31, q. 1, a. 1, c. : « Unde factum est, ut primo homine peccante, natura humana quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum, et per modum istum ex actu personae peccantis in ipsam naturam defectus transivit. Et quia natura deficiens ab eo quod gratis impensum erat, non potest causare hoc quod supra naturam collatum erat, cum nihil agat ultra suam speciem, ideo sequitur quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem, naturam in simili defectu suscipiat : quia actus personae secundum conditionem suae naturae procedit, et ultra non se extendit. Inde est quod defectus in ipsam personam generatam redundat. » Cf. d. 30, q. 1, a. 1, c.

1. II. d. 30, q. 1, a. 3, c. : « Respondeo dicendum quod in quolibet peccato est invenire aliquid quasi formale et aliquid quasi materiale. Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa substantia actus deordinati materialiter in peccato se habet ; sed deordinatio a fine, formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali praecipue habet ; inde dicitur quod conversio ad bonum commutabile est ibi sicut materiale, et aversio a bono incommutabili, est sicut formale... Sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturae. Unde oportet ut ipsae vires deordinatae, vel deordinatio virium sint sicut materiale in peccato originali, et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars quae per se nata est conjungi fini, est ipsa voluntas, quae habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere, et ideo destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturae, in peccato originali formale est : et hoc est privatio originalis iustitiae. Vires autem appetitus sensibilis sunt natae recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate, secundum quod sibi subjectae sunt ; et ideo substractio illius vinculi quo quoddammodo sub potestate voluntatis rectae detinebantur, materiale in peccato est. Ex hac autem substractione sequitur quod unaquaeque vis in suum objectum inordinate tendat, concupiscendo illud ; et ideo concupiscentia qua habiles sumus ad male concupiscendum peccatum originale dicitur, quasi materiale in peccato originali existens. » *De Malo*, q. 4, a. 2, c. : « Inter superiores

Saint Thomas, on le voit, attribue à la concupiscence un caractère privatif [1]. En cela, il va à l'encontre de tous ses prédécesseurs. Pour lui ce n'est pas la conversion même vers le bien périssable, qu'elle soit actuelle ou habituelle, qui constitue la partie matérielle du péché originel, c'est la faculté de s'y porter en l'absence d'une puissance dominatrice. Notre nature est donc présentement privée de la justice qu'elle devrait posséder ; cette privation, ce défaut a véritablement raison de faute, de péché.

On doit distinguer toutefois en cette privation trois aspects : le défaut, le mal et la faute. Le défaut comporte simplement la négation d'un bien ; le mal vise la privation d'un bien qui devrait exister ; la faute implique une relation à la volonté, parce qu'il n'y a culpabilité dans une privation qu'en tant qu'elle est causée par la volonté. D'autre part, nous sommes ici en présence d'un double bien, qui a trait l'un à la nature, l'autre à la personne ; la faute est donc susceptible elle-même d'être considérée comme une faute

---

vires quae suscipiunt defectum per originem traductum sec. rationem culpae, una est quae omnes alias movet, scilicet voluntas ; omnes autem aliae moventur ab ea ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis et moventis, est sicut formale, quod autem est ex parte mobilis et patientis, est sicut materiale. Et ideo cum carentia originalis justitiae se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motorum sit pronitas ad inordinate appetendum quae concupiscentia dici potest, sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nihil aliud est quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiae, ita tamen quod carentia originalis iustitiae est quasi formale peccato originali, concupiscentia autem quasi materiale. »

1. II. d. 30, q. 1, a. 3, ad 2 : « Quod enim aliquis sit potens concupiscere, est ex potentia concupiscibili, sed quod sit habilis ad concupiscendum, est ex aliquo habitu vel ex eo quod per modum habitus se habet. Contingit enim quod etiam privatio aliqua habilitatem quamdam relinquat, in quantum privatur aliquid, quod impedimentum praestare posset ; et ita dicitur concupiscentia habitualis esse peccatum originale, non quidem vis concupiscibilis, neque iterum aliquis habitus qui aliquid positive dicat ; sed ipsa habilitas quae relinquitur in inferioribus viribus ad ino dinate concupiscendum, ex hoc quod ab appetitu subtrahitur retinaculum rationis, quo detinebatur ne effrenate posset in sua objecta tendere. » Voir encore II. d. 31, q. 1, a. 1, ad 3 : « Tertio modo potest sumi libido quasi habitualiter pro illa inordinatione virium nimia, ex qua est in nobis pronitas ad inordinate concupiscendum. » Et a. 2, ad 5 : « concupiscentia habitualis quae in deordinatione virium animae consistit. » Encore *De Malo*, q. 4, a. 2, ad 7 : « Concupiscentia contracta per originem nihil aliud est quam destitutio inferiorum virium a retinaculo iustitiae originalis. » Et ibid. q. 5, a. 2, c. : « In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quae parvulum facit habilem ad concupiscendum. » Enfin ibid. *De Malo*, q. 4, a. 2, ad 4 : « Concupiscentia secundum quod pertinet ad originale peccatum non est concupiscentia actualis, sed habitualis... Concupiscentia habitualis potest dici dupliciter : uno modo aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum : sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur concupiscentiae habitus : et sic concupiscentia non dicitur originale peccatum. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas vel habilitas ad concupiscendum, quae est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno iustitiae originalis ; et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia. » S. Thomas la nomme aussi : « Habitualis concupiscentia per remotionem accepta. » (loc. cit.) Ibid. q. 5, a. 2, c. : « In peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens scilicet destitutio animae a iustitia originali. » Et q. 7, a. 3, ad 17 : « Et tamen fomes non dicitur concupiscentia habitualis positive, sed privative, sicut supra dictum est, q. 5, a. 1 et 2, per remotionem scilicet originalis iustitiae. »

de la nature ou comme une faute de la personne. Pour qu'une faute soit personnelle, il faut l'intervention de la volonté de la personne, tandis que la coulpe de la nature n'exige que « l'action d'une volonté dans cette nature [1]. » Or, la privation de la justice due à la nature humaine a été causée par l'acte libre du premier homme en qui la nature humaine se trouvait en son entier ; cette nature porte donc présentement avec elle une privation volontaire qui ne lui est pas survenue du dehors, mais qui a été causée par le premier homme qui ait subsisté en elle. Le péché originel a donc le caractère d'un vrai péché au sens propre du mot [2].

Quant à la propagation de ce péché, il est manifeste qu'il doit se transmettre avec la nature, parce qu'il lui appartient et n'appartient pas à la seule personne d'Adam : il est, comme nous l'avons vu, la privation volontaire d'un don fait à la nature. Saint Thomas s'en explique ainsi : la nature déchue d'Adam étant, comme toute autre cause, incapable d'agir au delà de ses forces, il en résulte nécessairement que chaque enfant issu de cette nature, est privé de la justice primitive, qui lui était due. Ce défaut, ayant été causé par la libre volonté d'une personne subsistante dans cette nature, a, par rapport à la nature, caractère de faute chez

1. Remarquez que S. Thomas ne dit pas : « voluntas naturae », mais « voluntas in natura illa ». Cette expression-ci est plus exacte que l'autre, qu'on trouve chez Albert le Grand et Pierre de Tarentaise.

2. II. d. 30, q. 1, a. 2, c. : « Sciendum est igitur quod haec tria, defectus, malum et culpa, ex superadditione se habent. Defectus enim simplicem negationem alicuius boni importat. Sed malum nomen privationis est ; unde carentia alicuius, etiam si non sit natum haberi, defectus potest dici ; sed non potest dici malum, nisi sit defectus eius boni quod natum est haberi ; unde carentia vitae in lapide potest dici defectus, sed non malum ; homini vero mors est defectus et malum. Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii ex hoc enim aliquis culpatur quod deficit in eo, quod per suam voluntatem habere potuit. Unde oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam et quodam quod respicit personam, ita etiam est quaedam culpa naturae et quaedam personae. Unde ad culpam personae requiritur voluntas personae, sicut habet in culpa actuali, quae per actum personae committitur ; ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in natura illa. Sic ergo dicendum est quod defectus illius originalis iustitiae, quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit ; et sicut illud naturae donum fuit, et fuisset in totam naturam propagatum, homine in iustitia persistente, ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur quasi privatio et vitium naturae ; ad idem enim genus privatio et habitus referuntur ; et in quolibet homine rationem culpae habet ex hoc quod per voluntatem principii naturae, id est primi hominis, inductus est talis defectus. » Et ad 1 : « Non oportet quod sit in potestate huiusmodi personae hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicuius qui est in natura illa ; quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccavit, natura infecta est, et per consequens inficitur in omnibus illis, qui ab illo naturam trahunt. Et ideo potest dici culpa naturae, cum aliquis in natura illa subsistens, per voluntatem defectum istum in totam naturam causaverit. » Cf. *De Malo*, q. 4, a. 1, ad 5 : « Defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ad alio, si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam ; sic enim est quasi a principio intrinseco. »

tous ceux qui possèdent cette commune nature, reçue de la personne du premier prévaricateur. C'est donc la personne, qui a tout d'abord corrompu la nature, et c'est la nature à son tour qui corrompt les personnes ; tous les descendants du premier homme portent dans leur nature la faute commise par lui. Dans ces conditions, le péché originel n'est pas un péché personnel, mais il se trouve maintenant dans la personne à raison de la nature que nous avons reçue. Il ne nous est pas plus propre que ne nous l'est la nature elle-même [1]. C'est pourquoi le péché héréditaire est le moindre de tous les péchés ; il n'est volontaire que par la volonté d'Adam, principe de la nature [2]

La cause immédiate de la propagation du péché originel dans l'enfant, est la concupiscence. Mais ici une triple distinction s'impose. Par concupiscence, on peut entendre d'abord l'acte par lequel la volonté convoite un objet illicite et désordonné ; elle désigne alors un péché actuel. On appelle aussi concupiscence, la délecta-

1. II. d. 31, q. 1, a. 1, c. : « Respondeo dicendum, quod in progressu originalis talis ordo servatur, quod persona naturam infecit per actum peccati, et naturae infectio in personam secundario transivit, quae a persona peccante propagatur : quod qualiter sit, videndum est. Sicut enim prius dictum est, hoc Deus humanae naturae in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo quaedam originalis iustitiae quam sine aliqua resistentia inferioribus viribus imprimere posset ; et quia hoc gratis collatum fuerat, ideo iuste per ingratitudinem inoboedientiaesub tractum est ; unde factum est, ut, primo homine peccante, natura humana quae in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionum suorum principiorum ; et per modum istum ex actu personae peccantis in ipsam naturam defectus transivit. Et quia natura deficiens ab eo quod gratis impensum erat, non potest causare hoc, quod supra naturam collatum erat, cum nihil agat ultra suam speciem, ideo sequitur quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem, naturam in simili defectu suscipiat ; quia actus personae secundum conditionem suae naturae procedit, et ultra non se extendit. Inde est quod defectus in ipsam personam generatam redundat. Sed ratio culpae inde venit, quia illud quod collatum fuit gratis Adae, scilicet originalis iustitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed in quantum talem naturam habebat, ut omnes scilicet in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur ; et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis iustitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat ut talis iustitia semper in ea conservaretur : sed per voluntatem personae existentis in natura factum est, ut hoc perderetur ; et ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpae habet in omnibus in quibus invenitur communis natura accepta a persona peccante ; et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura, ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur ; et quia per voluntatem personae ratio culpae ad naturam transit, ideo dicitur persona naturam infecisse. Quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpae ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant, sed in quantum talem naturam cum ratione culpae recipiunt. Inde est quod secundo natura personam inficere dicitur. » Cf. II. d. 30, q. 1, a. 2, ad 1 ; d. 31, q. 1, a. 1, ad 1 et 5 ; a. 2, c. ; d. 33, q. 1, a. 1, ad 3 ; q. 2, a. 1, c. *De Malo*, q. 4, a. 1, c. : « huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale sed peccatum totius naturae ; nec ad personam pertinet, nisi in quantum natura inficit personam » ; et ad 7 : « nisi ratione naturae infectae. » Cf. a. 2, ad 4 ; a. 3, ad 2 ; a. 4, c.

2. II. d. 33, q. 2, a. 1, ad 2 : « Inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario ; non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. » Et *De Malo*, q. 5, a. 1, ad 9 : « Peccatum enim veniale comparatum huic personae vel illi, magis habet de ratione peccati quam peccatum originale ; quia peccatum veniale est peccatum voluntarium voluntate huius personae, non autem peccatum originale. »

tion sensuelle, celle en particulier qui accompagne l'acte de génération, dans lequel elle prédomine ; elle est alors l'effet du péché, car sans le péché originel la délectation de l'acte sexuel eût été éprouvée, mais n'eût pas prédominé sur la raison et la volonté. On nomme enfin concupiscence le dérèglement *habituel* qui règne dans les puissances appétitives de l'âme et d'où proviennent les inclinations à la convoitise déréglée. Ce n'est pas la concupiscence, entendue dans le premier sens du mot, qui peut transmettre le péché originel, puisque le mariage est objet d'appétition licite et ordonnée. Ce n'est pas non plus la concupiscence au sens de délectation sexuelle qui peut propager le péché ; si l'on imagine en effet des rapports charnels miraculeusement exempts du désordre de la délectation, le péché originel se serait néanmoins propagé. C'est donc au troisième sens, entendue comme désordre *habituel* des forces appétitives de l'âme, que la concupiscence est la cause immédiate du péché originel dans l'enfant : c'est elle qui est une disposition de la nature. La génération étant, pour ainsi dire, une reproduction de la nature, il ne peut résulter d'une nature désordonnée qu'une autre nature désordonnée ; et comme ce désordre reste inhérent à la nature des parents, même après le baptême, le fruit de leur union ne saurait être une nature plus parfaite que la leur [1].

1. II. d. 31, q. 1, a. 1, ad 3 : « ...libido tribus modis dicitur. Uno modo secundum quod consistit in actu voluntatis illicite et inordinate aliquid desiderantis, et hoc modo libido est actuale peccatum. Alio modo dicitur libido, quae consistit magis in delectatione, sensualitatis, et praecipue in actu generativae, ubi superexcedit delectatio ; et sic est quiddam ex peccato derelictum, non quia sine peccato non esset delectatio, sed quia inordinata non esset, quod nomen libidinis importat. Tertio modo potest sumi libido quasi habitualiter pro illa inordinatione virium nimia, ex qua est in nobis pronitas ad inordinate concupiscendum. A prima igitur libidine mens cuiuslibet iusti generantis liberatur, cum contingat actum matrimonialem sine omni culpa et mortali et veniali exerceri ; unde constat quod non intelligitur illa libido transmittere originale peccatum in prolem ; nec iterum illa, quae est inordinata delectatio sensualitatis : et si enim per miraculum a tali inordinatione delectationis coitus aliquorum purgaretur, nihilominus eorum nati peccatum originale contraherent. Unde patet quod libido tertio modo dicto intelligitur esse peccati originalis causa : omne enim generans generat sibi simile in natura ; unde cum haec sit conditio naturae humanae iustitia originali destitutae, ut talis inordinatio virium animae in ea existat, constat quod etiam talis conditio in prole remanebit. Et si fervor coitus inveniatur dici causa originalis peccati, hoc non propter se dicitur, sed inquantum est signum eius quod est vera causa ; quia ex inordinatione virium inordinata delectatio in coitu procedit, quasi signum, et effectus causam suam indicans. » Cf. d. 32, q. 1, a. 1, c. ; a. 3, ad 1. Et *De Malo*, q. 4, a. 3, ad 11 : « Concupiscentia quae est in patre, ponitur causa originalis peccati quod est in filio » ; a. 6, ad 16 : « Libido nominat inordinatam concupiscentiam actualem. Dictum est autem supra quod materiale in peccato originali est concupiscentia habitualis, quae provenit ex hoc, quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrenandi. Sic ergo libido actualis quae est in coitu est signum concupiscentiae habitualis, quae materialiter se habet in originali peccato. Causa autem quod aliquis transmittat peccatum originale in prolem, est id quod remanet in eo de peccato originali etiam post baptismum, scilicet concupiscentia vel fomes. Sic enim patet quod libido actualis non est causa quod transmittatur originale peccatum, sed signum causae. Unde si miraculose fieret, ut actualis libido totaliter removeretur coitu manente, tamen nihilominus proles traheret peccatum originale. Unde Augustinus, cum dixit quod libido transmittit peccatum, ponit signum pro signato. »

Une fois cette doctrine établie, le problème du rôle joué par le germe vital dans la propagation du péché originel ne présente plus de difficulté : le *semen* générateur, qui est l'instrument de la propagation, transmet de la même manière et le péché originel et la nature ; l'un et l'autre ne se trouvent que virtuellement dans le *semen* [1]. Saint Thomas pense même que, à proprement parler, l'infection du germe vital n'a pas plus raison de peine que raison de coulpe [2].

Mais comment l'âme est-elle souillée par le corps dans lequel elle est créée ? Saint Thomas trouve réponse à cette question dans ce fait que l'âme est la forme du corps. La génération est œuvre de la nature ; dans la propagation l'âme doit donc être considérée, non comme un être complet dans l'ordre de la substance, mais comme la partie formelle de la nature elle-même et le but propre de la génération. L'âme n'est créée que pour le corps et pour former avec lui une nature humaine totale [3]. Or, la forme

1. II. d. 30, q. 1. a, 2, ad 4 : « Licet semen in se non habeat infectionem culpae in actu, habet tamen in virtute. » Et d. 31, q. 1, a. 1, ad 2 : « Semen non est actu subjectum culpae, sed virtute tantum ; hoc modo enim semen se habet ad peccatum originale sicut ad naturam humanam ; unde sicut in semine non est natura humana nisi in virtute, ita etiam nec originalis culpa ; quia per virtutem quae est in semine, generatio ad naturam humanam terminatur infectam originali peccato. » Cf. d. 33, q. 1, a. 3 ad 4, et *C. Gent.*, l. 4, c. 52. Et encore *De Malo* ; q. 4, a. 1 : « iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura. » Ibid. ad 12 : « In semine est corruptio originalis peccati non actu sed in virtute, eo modo quo est ibi virtute humana natura. » Ad 15 : « Duplex est causa. Una quae agit per propriam formam, et haec est nobilior quam effectus inquantum est causa. Alia est causa instrumentalis, quae non agit per formam propriam, sed inquantum est mota ab alio, et hanc non oportet nobiliorem esse effectu, sicut terra non est nobilior quam domus. Hoc autem modo semen carnale est causa naturae humanae in prole, et etiam culpae originalis in anima eius. » Ibid. a. 2, c. : « Vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum natura humana. » Et a. 3, c. : « Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prolem, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis ; et ita peccatum originale est in carne, id est in carnali semine, virtute sicut in causa instrumentali. » Cf. ibid. ad 5 ; a. 6, corp., ad 11, ad 13.

2. II. d. 31, q. 1, a. 1, ad 4 : « ..illa infectio quae est in semine sicut non habet rationem culpae, proprie loquendo, ante infusionem animae, ita nec poenae, oportet enim idem esse subjectum culpae et poenae. »

3. II. d. 31, q. 2, a. 1, ad 1 : « Anima rationalis potest comparari ad corpus ut motor, secundum quod est principium aliquorum operum, et ut forma... Si vero consideretur inquantum est forma, sic immediate corpori unitur ; quia esse quod est actus formae conjuncti, est ex anima et corpore ; originale autem non transit in animam secundum quod conjungitur corpori ut motor, sed secundum quod conjungitur sibi ut forma : quia sic humanam naturam constituit. » Ibid. d. 32, q. 2, a. 1, ad 2 : « Non est simile de anima et de angelo : angelus enim creatus est non ut forma alterius corporis : unde non poterat ex parte materiae defectus incidere, sed oportet quod si in principio creationis peccati maculum habuisset, hoc ex parte creantis esset ; anima vero creatur ut actus cuiusdam corporis, ex cuius conjunctione potest aliquam maculam contrahere : nec sequitur quod maculae illius Deus principium sit. » Cf. *De Potentia*, q. 3, a. 9, ad 3 : « Sic ergo originale peccatum est in anima inquantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium, per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur : et ex hoc infectionem incurrit, quod fit cum carne traducta una natura. Si enim non uniretur ei ad

en tant que perfection du corps doit être proportionnée au sujet qu'elle va perfectionner. Toute forme en effet, est reçue dans la matière selon la disposition de la matière même, puisque tout ce qui est reçu se conforme à ce qui reçoit. Or, le corps humain issu du premier homme après la chute, ne possède plus la disposition nécessaire à la justice originelle : il a perdu l'impassibilité et la subordination à l'âme ; il est corruptible et mortel, en vertu du germe vital qui provient d'une nature corruptible et mortelle. C'est pourquoi l'âme, à raison d'une certaine coaptation, *per quamdam collimitationem*, ne reçoit de perfection que celle qui est proportionnée à son récepteur. Elle est ainsi créée sans la grâce de la rectitude primitive qui était une condition naturelle de son espèce. Cette privation a raison de faute par cela qu'elle est l'effet naturel de la corruption dans la semence humaine, corruption qui procède de la libre volonté du premier générateur [1]. Cette création de l'âme dans un corps vicié ne constitue pas une injustice de la part de Dieu ; le bien général de l'univers l'emporte en effet sur le bien d'une créature particulière ; or la suppression de la multiplication naturelle du genre humain tournerait au détriment de tout l'univers. Dans ce cas, ou une nature qui contribue à la perfection de l'univers devrait en être enlevée, ou une perfection naturelle devrait être retirée à tout un groupe d'êtres de l'univers, puisque c'est une loi de nature que chaque être engendre son semblable [2].

---

constituendam naturam, sicut angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet. » Cf. ad 4. Et aussi *De Malo*, q. 4, a. 1, ad 2 : « Istud peccatum (originale) consequitur totam naturam humanam ; unde subjectum huius peccati est anima secundum quod est pars humanae naturae » ; q. 3, ad 2. « cum peccatum originale sit peccatum naturae, non pertinet ad animam nisi inquantum est pars humanae naturae. » Cf. a. 4, c. et ad 10.

1. II. d. 30, q. 1, a. 2, ad 3 : « Ex quo anima patris per peccatum infecta fuit, sequitur etiam inordinatio in corpore, subtracto illo ordine quem natura instituta prius acceperat : et ita etiam ex semine illo generatur corpus tali ordine destitutum ; unde et anima quae tali corpori infunditur, deordinationem culpae contrahit ex hoc ipso quod huiusmodi corporis forma efficitur, cum oporteat perfectionem perfectibili proportionatam esse. » Et ibid. ad 4 : « Ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, quae privatur illa impassibilitate et ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quae est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu. » Ad 5 : « Anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam, sed per quamdam collimitationem unius ad alterum : quia forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiae... etc. » Cf. II. d. 31, q. 2, a. 1, c. et ad 2 ; d. 32, q. 2, a. 1, ad 2. *De Potent.* loc. cit. *De Malo*, q. 4, a. 3, ad 1 : « Anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis nec a se, nec a Deo, sed ex unione ad carnem : Sic enim fit pars humanae naturae derivatae ab Adam. » Et ad 3 : « dicendum quod Augustinus induit illud exemplum ad ostendendum quod Verbum Dei non maculetur ex unione seu adiunctione ad carnem. Nam Verbum Dei non unitur carni ut formae, et ita se habet sicut lux non immixta corpori, sicut radii non permiscentur faecibus. Sed anima unitur corpori ut forma, et ideo comparatur luci incorporatae, quae inquinatur ex admixtione ; sicut patet de radio transeunte per aerem nubilosum qui obscuratur. » Cf. q. 5, a. 1, ad 2 ; a. 2, ad 14.

2. II. d. 32, q. 2, a. 2, ad 1 : « Anima habet talem naturam ut tali corpori uniatur ; unde si tali corpori non uniretur, oporteret quod vel omnino anima non crearetur, vel quod alte-

Il ne faut donc pas supprimer le processus naturel de la génération humaine dans le but d'éviter l'infection du péché originel. D'autre part le bien naturel précède le bien qu'on lui surajoute ; or, selon l'ordre des choses, ce qui préexiste demeure même après la suppression de ce qui est don surajouté. Aussi ne serait-il pas juste que la soustraction du don de la justice originelle entraînât la suppression de la génération naturelle, d'autant qu'il reste encore à la nature la possibilité de récupérer ce qui a été perdu [1]. La privation de la justice originelle n'enlève donc qu'un bien gratuit, qui n'est à aucun titre dû à notre nature [2], maintenant surtout que le corps oppose un obstacle à ce don d'intégrité [3]. Saint Thomas reprend aussi l'argument jadis présenté par Guillaume d'Auxerre, qu'il vaut mieux être comme on est que de ne pas être du tout [4].

Restent maintenant quelques questions secondaires.

Et d'abord, l'ignorance appartient-elle au péché originel au même titre que la concupiscence ? Dans les Sentences, saint Thomas répond que l'ignorance n'a que raison de peine, puisqu'elle n'implique de soi aucune relation à la volonté ; si donc on la nomme péché, il faut l'entendre de l'ignorance qui exclut la science impliquée dans la justice originelle : personne n'est juste ni tempérant

rius naturae esset ; et si alterius naturae esset, haec natura non esset. Unde constat quod hanc naturam conservari impossibile est nisi per hunc modum (infundendo in corpore corrupto). »

1. II. d. 32, q. 2, a. 2, c. : « Sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, ut in I Ethicorum, c. 24, dicitur, ita etiam bonum universi praepollet bono particularis rei et specialis naturae ; unde etiam defectus in universum redundans deterior est. Si autem humani generis naturalis multiplicatio tolleretur, in defectum totius universi redundaret ; quia vel subtraheretur natura aliqua de universo quae ad perfectionem universi confert, vel etiam alicui parti universi sua naturalis perfectio tolleretur, secundum quod unumquodque natum est sibi simile generare, et utrumque in defectum universitatis redundaret ; et ideo non debet intermitti humanae generationis progressus naturalis, ut infectio originalis vitaretur. Et praeterea, iste est ordo naturalis in rebus ut posteriori remoto, id quod prius est, remaneat, nec ad ejus remotionem tollatur, sicut quando removes vitium, remanet esse, ut in libro de Causis, prop. I. dicitur... etc. »

2. II. d. 32, q. 2, a. 2, ad 2 : « Quaedam vero poena est originali debita, quae nihil subtrahit eorum quae naturae ex principiis suis debentur, sed aliquid humanam facultatem excedens tollit, in quod tamen ordinata erat per aliquid naturae gratis collatum ; unde nulla injuria isti homini fit, si non sibi datur quod suae naturae non debetur secundum quod eam accepit. »

3. *De Malo*, q. 4, a. 1, ad 11 : « originalis iustitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate divina ; sed quod huic animae non detur a Deo, non est ex parte ejus, sed ex parte humanae naturae, in qua invenitur contrarium prohibens. »

4. II. d. 32, q. 2, a. 2, ad 4 : « ad hoc Deus creaturam facit ut unaquaeque de sua bonitate participet quantum possibile est ; meliusque est ut secundum aliquem modum participet quam nullo modo. Dico ergo quod quamvis illi qui in peccato originali nascuntur, sint obnoxii ut priventur illa participatione divinae bonitatis quae beatos efficit in patria, tamen participant et facultatem participandi habent secundum modum qui possibilis naturae est secundum suorum principiorum conditionem. »

sans être prudent [1] Dans le *De Malo*, saint Thomas ne fait plus cette distinction, il dit simplement que l'ignorance, par laquelle nous sommes privés de la science naturelle que nous aurions eu dans l'état d'innocence, est comprise, elle aussi, matériellement dans le péché originel. La raison, comme les autres facultés de l'âme, est en effet mise en acte par la volonté [2].

Contrairement à saint Bonaventure, le Docteur Angélique soutient que le péché originel réside dans l'essence de l'âme. L'âme contracte le péché originel par l'acte même de son union avec le corps, comme en étant la forme ; or, l'union de l'âme avec le corps se réalise sans aucun intermédiaire, par l'essence même de l'âme ; il s'ensuit donc que le péché originel inhère en premier lieu à l'essence de l'âme. De là il s'étend aux puissances [3]. Dans la réponse à la troisième objection saint Thomas présente un autre argument. Le péché originel, dit-il, est présent dans des puissances différentes, la volonté et les puissances appétitives sensitives ; or ce serait impossible s'il ne siégeait pas en premier lieu dans l'essence de l'âme, le principe commun de ces deux catégories de puissances. C'est de là qu il se transmet aux différentes facultés [4]. Nous retrouvons cet argument dans le *De Malo* ; mais il est alors rejeté comme insuffisant, pour ce motif qu'il y a d'autres principes d'unité entre les puissances [5].

1. II. d. 30, q. 1, a. 3, ad 5 : « Ignorantia non per se respicit voluntatem ; unde etiam defectus ille sicut et alii retinent rationem poenae, sed non culpae ; et si invenitur ignorantiam originale peccatum dici, intelligendum est de ignorantia privante illam scientiam quae includitur in originali iustitia ; nullus enim est justus vel temperans, qui non sit prudens. »

2. *De Malo*, q. 4, a. 2, ad qu. de ignor. : « Ad illud autem quod quaerebatur de ignorantia dicendum est quod inter alias vires etiam intellectus a voluntate movetur ; et sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali. Qui quidem defectus est carentia illius scientiae naturalis, quam homo in primo statu habuisset. Et per hunc modum ignorantia materialiter continetur sub peccato originali. » Cf. ibid. ad 2. Et aussi q. 3, a 7, c.

3. II. d. 31, q. 2, a. 1, c. : « Respondeo dicendum quod peccatum originale est in essentia animae sicut in subjecto : quod sic patet. Philosophus in VIII. Metaph. t. 15, ostendit quod unio formae et materiae non est per aliquod vinculum medium ; imo per se unum alteri unitur ; alias non esset unio essentialis, sed accidentalis. Anima autem forma corporis est. Unde oportet ut ipsa anima uniatur per essentiam suam immediate corpori, sicut etiam ex cero et sigillo, ut in II de Anima. t. 7, dicitur. Et quia originale causatur in anima ex conjunctione ejus ad tale corpus, prout forma est, sic enim ex utrisque conjunctis talis natura resultat, oportet quod in essentia animae sit primo et principaliter sicut in subjecto originale ; in potentiis autem per consequens. » Cf, *De Malo*, q. 4, a. 4, c.

4. II. d. 31, q. 2, a. 1, ad 3 : « ...in viribus superioribus et inferioribus simul originale salvatur : et hoc non posset esse, nisi per hoc quod defectus et infectio primo in essentia animae invenitur, quae utrarumque potentiarum principium est, ut sic ex ea in omnes potentias corruptio originalis transeat. »

5. *De Malo*, q. 4, a. 4, c. : « Et primo quidem aspectu potest alicui videri quod sit (peccatum originale) per prius in essentia, ea ratione quia peccatum originale est unum, potentiae autem animae uniuntur in essentia ejus tamquam in communi radice. Sed ista

Le péché originel, en tant que privation de la justice originelle, qui seule rectifiait toutes les forces de l'âme, est un dans chaque individu. Par cette unique privation, toutes les puissances sont déréglées ; on ne doit donc pas multiplier les péchés originels d'après le nombre des diverses puissances et leurs inclinations mauvaises [1].

Une question plus subtile concerne la peine du péché originel qu'on décrivait alors par la formule célèbre : *spoliatus in gratuitis, vulneratus in naturalibus* [2]. Il n'y a pas de difficulté sur les pre-

---

ratio non cogit : quia potentiae animae etiam uniuntur alio modo, scilicet unitate ordinis, et etiam unitate alicuius primae potentiae moventis et dirigentis. Sed oportet aliunde huius veritatis inquisitionem accipere. »

1. II. d. 33, q. 1, a. 3, c. : « Contingit esse corruptionem in partibus animae dupliciter. Aut ex eo quod uniuscuiusque partis animae fit corruptio quantum ad id quod proprium est sibi sicut est in peccato actuali, quia per proprium actum potentiae inducitur prava dispositio et habitus in ipsa : et secundum hoc oportet quod plurium potentiarum sint plures corruptiones ; non enim eodem habitu peccati corrumpuntur concupiscibilis et irascibilis, et sic de aliis : sed sicut diversis habitibus virtutum perficiuntur, ita etiam diversis habitibus vitiorum corrumpuntur. Aut ex eo quod tollitur illud quod omnes partes animae in recto ordine conservabat, et talis corruptio est per originale peccatum, quod est privatio originalis iustitiae; et ideo peccatum originale, quo omnes partes animae corrumpuntur, est unum tantum in homine uno, in pluribus autem numero differunt. » Cf. ibid. ad 2 ; et *De Malo*, q. 4, a. 8, ad 1.

2. S. Thomas cite ce texte II., d. 29, q. 1, a. 2, sed contra ; II. d. 30, q. 1, a. 1, ad 3 ; et *de Malo*, q. 5, a. 5, arg. 11. Il renvoie dans ce dernier endroit à la Glose ordinaire, Luc, 10. Dans la Somme Théologique (1. 2, q. 85, a. 1, sed contra), il cite aussi la Glose, mais ajoute que l'explication donnée du texte de S. Luc, vient de Bède. On trouve ce texte chez GUILLAUME D'AUXERRE (*Summa Aurea*, p. II, tr. 10, cap. 2, alia questio incidens, fol. 60, ALEXANDRE DE HALÈS (*Sum. Sent.*, p. II, q. 97, m. 1, arg. 1), ALBERT LE GRAND (II. d. 24, a. 2, object. 1 ; *S. Theol.*, p. II, tr. 14, q. 90. m. 4, obj., 1,) et S. BONAVENTURE (II. d. 29, a. 2, q. 1, arg. 1). Tous renvoient à la Glose ordinaire, Luc 10. Cependant ce texte ne se trouve pas littéralement dans la Glose. L'édition de Migne de la Glose (t. 114, col. 286) renvoie à S. Augustin ; S. Thomas à Bède, ce que font aussi les éditeurs de S. Bonaventure (Ed. Quar., t. II, p. 506). Voici le texte de la Glose (Ed. Quar., t. II, p. 506) : « qui (latrones, i. e. angeli mali) etiam indumenta gratiae spiritualis, immortalitatis scilicet et innocentiae, offerunt (auferunt ?) et sic vulnera inferunt, i. e. peccata quibus humanae naturae integritas violatur, et mors quasi fossis visceribus inducitur... semivivo relicto, quia immortalitatem exuere, sed rationis sensum abolere non possunt... ». Voici quel est le texte de S. AUGUSTIN : « *Latrones*, diabolus et angeli eius *qui eum spoliaverunt*, immortalitate, *et plagis mpiositis*, peccata suadendo, *relinquerunt semivivum*, quia ex parte qua potest intelligere et cognoscere Deum, vivus est homo ; ex parte qua peccatis contabescet et premitur, mortuus est, et ideo semivivus dicitur. » (*Quaest. Evangel.*, l. 2, q. 19). Chez BÈDE (S. Luc, l. 3, c. 5, P. L. t. 92, col. 468) on trouve : « Latrones diabolum et angelos eius intellige... Gloria videlicet immortalitatis et innocentiae veste privarunt... Plagae peccata sunt, quibus naturae humanae integritatem violando seminarium quoddam (ut ita dicam) augendae mortis, fossis indidere visceribus. Abierunt autem, non ab insidiis aliquatenus cessando, sed earundem insidiarum fraudes occultando. Semivivium reliquerunt, quia beatitudinem vitae immortalitatis exuere, sed non sensum rationis, abolere valuerunt. » HUGUES DE S. VICTOR s'approche encore plus du texte célèbre : « Homo iste genus designat humanum. Quod in primis parentibus supernam civitatem deserens, in huius saeculi et exilii miseriam per culpam corruens, per antiqui hostis fraudulentiam veste immortalitatis et innocentiae est spoliatum et originalis culpae vitiis graviter vulneratum... Homo autem spoliatus est, vulneratus est, semivivus est relictus, quia in humana natura, et si possit divina similitudo quae est in dilectione, penitus corrumpi, divina tamen imago, quae est in ratione non potest penitus deleri. « (*Allegoriae in Nov. Test.*, l. 4, c. 12, P. L., t. 175, col. 814). Le texte se trouve cependant littéralèment dans l'écrit : *Instructio sacerdotis*,

miers mots de la formule ; car il est évident que l'homme par le premier péché perdit tous les dons gratuits. La difficulté porte sur la seconde partie : *vulneratus in naturalibus*. Dans quel sens faut-il entendre cette expression ? L'homme, s'il avait été créé dans l'état de nature pure, aurait-il été plus parfait dans sa nature même que l'homme après la chute ?

Dans les Sentences, saint Thomas propose cette distinction. Comme les biens naturels, considérés en soi, sont dûs à la nature en vertu de ses principes constitutifs, ils ne sont diminués par le péché, ni dans l'homme, ni dans l'ange. Mais, si on les considère en tant qu'ils sont subordonnés à la fin dernière, ils se trouvent être amoindris : l'homme et l'ange sont maintenant moins capables d'atteindre leur fin [1]. Bien que les dons surajoutés n'appartiennent pas à la nature, ils l'ont perfectionnée et lui ont donné la puissance d'atteindre la fin surnaturelle. Sous ce rapport donc, la nature a perdu beaucoup en perdant ce qui n'était même que surajouté. En outre, le péché oppose à la grâce un obstacle qui ne se serait pas trouvé dans la nature pure ; là encore une impuissance marquée vis-à-vis de la fin à atteindre provient de la suppression des dons surajoutés à la nature et de l'obstacle apporté à la grâce par le péché [2]. C'est en ce sens que notre nature a été blessée par le péché originel. Faudrait-il donc conclure que la concupiscence aurait été dans la nature pure ce qu'elle est maintenant dans la nature déchue ? Saint Thomas semble répondre affirmativement : « Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et

---

p. 1, c. 1, n. 2 (parmi les œuvres de S. Bernard, P. L. t. 184, col. 775) : « Qui descendit de Jerusalem in Jericho et incidit in manus latronum, in arbitrium malignorum spirituum, qui vulneratum eum in naturalibus spoliaverunt in gratuitis... »

1. II. d. 30, a. 1, a. 1, ad 3 : « Bona naturalia dicuntur dupliciter. Vel prout sunt in se considerata secundum quod naturae debentur ex propriis principiis, et sic nec homo nec angelus per peccatum aliquid naturalium amisit, vel in aliquo diminutus est... Vel secundum quod ordinantur in finem ultimum, et hoc modo in utroque bona naturalia diminuta sunt quidem, non penitus amissa, inquantum uterque factus est minus habilis et magis distans a finis consecutione : et propter hoc etiam homo gratuitis spoliatus dicitur et in naturalibus vulneratus. » Cf. aussi ad 5. Et *De Malo*, q. 5, a. 1, ad 4 : « Per bonum subtractum magis ab eo (Deo) elongatur. »

2. *De Malo*, q. 2, a. 11, c. : « Omne autem obstaculum alicuius perfectionis aut formae, simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quamcumque facit susceptivum minus aptum vel habile ad formae receptionem... Sic ergo peccatum quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem ; et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam. Unde cum huiusmodi habilitas sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuit bonum naturae ; et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem et quantum ad inferiores animae partes oboedibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibliem ; peccatum excludendo gratiam et huiusmodi auxilia naturae, dicitur vulnerare naturam. » Cf. q. 4, a. 1, ad 14 ; q. 5, a. 1, ad 10, ad 13.

pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens : in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur [1]. » A cause du péché, l'homme reste en possession des seuls biens qui relèvent de la constitution de sa nature [2] ; les imperfections de la nature déchue ne sont que la conséquence des propres principes de la nature [3] : ces défauts se manifestent dès qu'est rompu le lien par lequel la justice surajoutée maintenait l'ordre entre les puissances [4]. En somme, le péché n'est autre que la privation d'un don surnaturel [5]. L'inclination au mal n'est pas elle-même la conséquence d'une disposition positive ; effet du péché, elle n'a qu'une cause négative, la privation de la justice [6]. Selon

1. II. d. 31, q. 1, a. 2, ad 3. Et C. *Gent.* l. 4, c. 52 : « Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectiabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi ; et intellectum possibilem, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere et de facili propter phantasmata a vero deviare. » Cf. II. d. 32, q. 1, a. 2, c. : « Necessitas moriendi, passibilitas, rebellio carnis ad spiritum, et huiusmodi quae omnia ex principiis naturae causantur, et speciem totam consequuntur nisi miraculose aliter contingat. »

2. II. d. 30, q. 1, a. 1, a. 1, c. : « Facta deordinatione a fine per peccatum, haec omnia (scilicet dona superaddita) in natura humana esse desiere, et relictus est homo in illis tantum bonis quae eum ex naturalibus principiis consequuntur. »

3. II. d. 31, q. 1, a. 2, c. : « Ad esse enim originalis duo concurrunt, scilicet defectus quidam principia naturae humanae consequens ; et iterum quod fuerit in potestate naturae ut isto defectu careret vel non, sine quo ratio culpae in hoc defectu non esset. »

4. II. d. 32, q. 2, a. 1, c. : « Si ergo consideretur fomes secundum quod est poena, non dicit aliquam poenam inflictam, quia supernaturalia principia non supponunt aliquid positive in homine, sed pertinet ad illud genus poenarum, quod in solo defectu consistit ; ex hoc enim concupiscentia vel fomes inordinate inclinat, quia subtractum est vinculum originalis iustitiae, inferiores vires in oboedientia rationis connectens ; et secundum hoc dicitur huiusmodi poenae Deus causa esse, inquantum illam originalem iustitiam non confert homini nato quam primo homini creato contulerat. »

5. II. d. 32, q. 2, a. 2, ad 2 : « Quaedam vero poena est originali debita, quae nihil subtrahit eorum quae naturae ex principiis suis debentur, sed aliquid humanam facultatem excedens tollit, in quo tamen ordinata erat, per aliquid naturae gratis collatum ; unde nulla iniuria isti homini fit, si non sibi datur quod suae naturae non debetur secundum quod eam accepit. » Et ibid. d. 33, q. 1, a. 1, ad 4. Cf. *De Malo*, q. 4, a. 2, ad 7 : « Concupiscentia contracta per originem nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium a retinaculo iustitiae originalis. » Et a 6, ad 16 : « Materiale in originali peccato est concupiscentia habitualis, quae provenit ex hoc quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrenandi... » Or, le pouvoir de gouverner despotiquement les forces inférieures consistait dans la justice originelle : q. 4, a. 8, c. : « Fuit autem in principio conditionis humanae quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum..., quod donum fuit originalis iustitia. Huius etiam doni virtus non solum residebat in superiori parte animae, quae est intellectiva, sed diffundebatur ad inferiores animae partes, quae continebantur virtute doni praedicti totaliter sub ratione. » Et encore *De Malo*, q. 5, a. 2, c. : « Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quae sunt supra naturam potest contingere vel ex vitio naturae, vel ex vitio personae ; quod autem detrimentum patiatur in his quae sunt naturae, hoc non videtur contingere nisi propter vitium proprium personae. » Cf. ibid. q. 5, a. 1 c.

6. II. d. 33, q. 1, a. 3, ad 2 : « Sicut movens est duplex, unum per se et aliud per accidens, quod est removens prohibens, ita etiam inclinans ad peccatum invenitur in anima duplex : unum per se, scilicet habitus et dispositio ex peccato relicta, quia secundum similitudinem dispositionis est actus ad quem dispositio inclinat ; aliud per accidens, quasi removens prohibens, et sic peccatum originale ad omnia actualia inclinat, inquantum

saint Thomas, la nature déchue ne diffère donc de la nature pure que par la privation d'une perfection additionnelle, et par la souillure de la culpabilité.

Quelques théologiens, comme Estius, Contenson, O. P., Serry, O. P., Gazzaniga, O. P.,[1] ont prétendu que, pour saint Thomas, la concupiscence aurait été inconnue à l'homme créé dans des conditions purement naturelles. Ils citent à l'appui de leur affirmation tous les textes dans lesquels saint Thomas affirme que la concupiscence est connaturelle à la partie sensitive, mais non à l'homme pris en son entier : la rébellion de l'appétit des puissances sensitives contre la raison et la volonté est contraire à la nature humaine [2]. Ces théologiens oublient alors que saint Thomas envisage constamment la subordination de la concupiscence comme un don surnaturel. D'ailleurs, si leur conclusion était légitime, on devrait pareillement attribuer à la nature pure le don de l'incorruptibilité ; un corps incorruptible conviendrait également mieux à l'âme humaine, qu'un corps sujet à la corruption. Toute forme, en effet est, par nature, principe d'être et s'oppose comme telle à la corruption ; si elle se corrompt, c'est à la matière qu'elle le doit ; car elle en dépend dans son existence. En toute chose donc la corruption est contre les exigences de la partie la plus noble de sa constitution, la forme. Cela est encore plus vrai pour l'âme

---

removet originalem justitiam, per quam vires a lapsu in peccatum continebantur. Et ideo non oportet quod secundum diversitatem peccatorum actualium diversificetur originale ; contingit enim quod idem removens prohibens est causa per accidens contrariorum motuum. » Ibid. q. 2, a. 1, c. : « Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens, non est per subtractionem vel per corruptionem alicuius boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis, sed per subtractionem vel corruptionem alicuius quod naturae superadditum erat... In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quae naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati. »

1. Estius : *In II Sent.*, d. 24, § 18 ; d. 30, §§ 9-12. (Paris 1696). — Contenson, O. P. : *Theologia mentis et cordis*, lib. 10, diss. 3, p. 296 (Turin, 1769). — Serry, O. P. : *Tract. de variis humanae naturae statibus*, disp. I, Prael. 4 (Lyon, 1770). — Gazzaniga, O. P. : *Praelectiones Theologicae*, tom. 4, diss. 3, sect. 3, cap. 6 et 8 (Bologne, 1789).

2. II. d. 30, q. 1, a. 1, ad 4 : « ...quandocumque multa conveniunt ad constitutionem alicuius, alicui eorum potest aliquid secundum se convenire naturaliter secundum naturam propriam, et aliquid convenit sibi secundum naturam totius... Secundum hoc ergo dico, quod vis concupiscibilis naturale habet hoc ut in delectabile secundum sensum tendat ; sed secundum quod est vis concupiscibilis humana habet ulterius ut tendat in suum objectum secundum regimen rationis ; et ideo quia in suum objectum tendat irrefrenate, hoc non est naturale sibi inquantum est humana, sed magis contra naturam ejus inquantum huiusmodi. »

Cf. *C. Gent.*, l. 4, c. 52 ; *De Malo*, q. 4, a. 2, ad 1. Et enfin II, d. 32, q. 2, a. 1, ad 4 : « quamvis ferri in delectabile carnis sit de natura ipsius concupiscibilis absolute consideratae, non tamen est de natura eius secundum quod est humana, id est per rationis judicium nata ordinari, et praecipue secundum hoc quod in natura humana potuit esse talis perfectio in ratione qua concupiscibilem penitus ordinaret ; et ideo quando praeter ordinem rationis in suum objectum fertur, ex defectu quodam contingit. »

humaine, qui indépendante de la matière dans sa subsatnce, est entièrement incorruptible [1]. Pourquoi alors ne pas attribuer à la nature pure l'incorruptibilité ? Or, de même que la corruption résulte de l'essence même de la matière, ainsi la concupiscence provient de la nature de la partie appétitive sensitive. On ne peut donc induire de ces textes que la concupiscence n'aurait pas existé dans la nature pure, par cela seul qu'elle est en opposition à la perfection de la partie supérieure dans l'homme. C'est pourquoi saint Thomas lui-même ne conclut qu'à la convenance et à la probabilité d'un don surajouté, la justice originelle [2]. De plus, par quelle force l'âme aurait-elle dominé l'appétit sensitif qui de sa nature tend vers son propre objet ? Serait-ce en vertu de la subordination naturelle de la volonté à Dieu ? Mais alors pourquoi cette subordination n'existe-t-elle plus maintenant ? Serait-ce par une autre force naturelle ? Mais alors pourquoi ne la possédons-nous plus maintenant ? Le péché originel nous aurait-il donc enlevé un bien dû à la nature en raison de ces principes essen-

1. *De Malo*, q. 5, a. 5, c. : « Cum anima humana sit intellectiva in potentia, unitur corpori ut per sensus accipiat species intelligibiles, quibus fit intelligens actu... Unde corpus congruens tali animae fuit corpus ex contrariis compositum. Quod autem sequitur ex necessitate materiae quod sit corruptibile, secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam, sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cuiuscumque rei naturalis non est secundum convenientiam ad formam ; nam cum forma sit principium essendi, corruptio quae est via ad non-esse, opponitur ei... Sed speciali modo corruptio ex necessitate materiae est praeter convenientiam huius formae quae est anima intellectiva. Nam aliae formae sunt corruptibiles saltem per accidens ; sed anime intellectiva non est corruptibilis nec per se nec per accidens... Sic ergo mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae ; sed secundum rationem formae esset ei conveniens immaterialitas, ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficiunt, sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam... Et inquantum immortalitas est nobis naturalis, *mors et corruptio est nobis contra naturam.* »

2. *De Malo*, q. 5, a. 1, c. : « Sed praeter hoc auxilium (gratiam gratum facientem) necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo si suae naturae relinquatur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire potest. » Cf. II. d. 30, q. 1, a. 1, c. Dans cet article, S. Thomas donne le même argument : supposé le but surnaturel de l'homme, la justice originelle était nécessaire afin que la partie inférieure et le corps n'empêchent pas la raison de se tourner librement vers Dieu. *C. Gent.*, l. 4, c. 52 : « Posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse et enim corpus humanum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi.. Sed tamen si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrue perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit ut ei dominaretur et si quod huius dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, eius speciali et supernaturali beneficio tolleretur ; ut scilicet, quum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta... quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur... Sic igitur huiusmodi defectus quamvis naturales homini videantur absolute, considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales. »

tiels ? Semblable assertion irait tout à fait à l'encontre de la doctrine du Docteur Angélique.

Il est donc manifeste que saint Thomas ne connaît pas une nature pure sans la concupiscence ; celle-ci est une imperfection naturelle. La concupiscence ne pourrait être dite contre nature qu'improprement, en ce sens, qu'une domination totale de la partie inférieure de l'âme par la raison et la volonté serait plus convenable et plus juste. Mais cela ne découle pas des propres principes de la nature [1].

Pour ce qui est de la rémission du péché originel par le baptême, la grâce rétablit la justice originelle quant à sa partie formelle, la rectitude de la volonté ; la partie matérielle et les imperfections corporelles demeurent. Avec la culpabilité, la peine est aussi enlevée. C'est là l'explication de la formule célèbre : *peccatum originale transit reatu, manet actu* [2]. L'actualité ne désigne donc pas une opération, le péché originel n'étant pas un acte ; le mot « *actu* » exprime seulement le contraire de potentialité. Cette réalité actuelle fait abstraction de la qualité privative ou positive qui la peut constituer [3]. La même interprétation se trouvait déjà chez Albert le Grand [4].

Il nous reste à relever quelques différences entre la doctrine des Sentences d'une part, et celle de la Somme contre les Gentils et du *De Malo* d'autre part. Dans l'explication de la transmission du péché originel comme faute, les deux derniers écrits introduisent

1. Cf. p. 108, n. 1.

2. II. d. 32, q. 1, a. 1, c. : « Per baptismum autem gratia confertur, cuius virtute illa infectio ab homine tollitur quae ex natura in personam devolvebatur, et secundum hoc anima purgatur a macula culpae et per consequens solvitur reatus poenae. Illa autem dispositio ad malum quae fomes et concupiscentia dicitur, non ex toto tollitur, quia illa dispositio sequitur conditionem naturae.. » Et ad 1 : « Quamvis ergo non restituatur originalis iustitia quantum ad id quod materiale in ipsa erat, restituitur tamen quantum ad rectitudinem voluntatis, ex cuius privatione ratio culpae inerat : et propter hoc id quod culpae est, tollitur per baptismum, sed aliud poenale remanet. » Cf. *de Malo*, q. 4, a. 2, ad 10 ; a. 6, ad 4.

3. II. d. 32, Expos. text. : « Praetereat reatu, et maneat actu. » Actus non desumitur hic pro operatione : quia sic originale peccatum in actu non consistit, sed per modum quo actus contra potentiam dividitur, ut id quod jam praesens est, actus esse dicatur, sicut caecitas in actu esse dicitur, quando aliquis actu caecus est. »

4. Albert le Grand, *II Sent.* d. 32, a. 1, ad qu., ad 1 (p. 522) : « Peccatum originale manet actu, transit reatu. Dicendum quod actu manere exponitur duobus modis scilicet potentialiter quoad partem materialem : sicut dicimus quod iste actualiter est caecus, vel actu, id est inclinatione ad actum, scilicet pronitate concupiscentiae : et utrumque potest intelligi et intelligitur a diversis. » Dans la *Sum. Theol.*, p. II, tr. 17, q. 107, m. 4, a. 2, partic. 3, sol. (p. 302), il ne donne que la seconde explication, qu'on ne trouve plus chez S. Thomas.

un élément nouveau. Il s'agit des textes où saint Thomas considère la totalité du genre humain comme un seul homme : *omnes homines quasi unus homo*. Cette conception a donné lieu à la théorie de l'imputation et de l'unité morale du genre humain, théorie dans laquelle cet «omnes quasi unus homo» est pris comme fondement de notre culpabilité. Bien qu'on trouve une semblable idée chez saint Augustin, saint Anselme et d'autres docteurs, voire même chez Pierre Lombard, saint Thomas ne la mentionne pas dans ses Commentaires sur les Sentences. Elle paraît pour la première fois dans la Somme contre les Gentils. Là dans le chapitre LII du quatrième livre, il dit que les défauts de notre nature ont en nous raison de faute, en tant que tous les hommes sont considérés comme un seul homme, du fait de leur participation à une nature commune. Dans ce cas, chaque individu est comme le membre d'un tout dirigé par la volonté du premier père. Ainsi s'explique le caractère volontaire du péché originel, comme l'action de la main qui serait coupable parce que mue par la volonté du premier moteur en nous, qui est la raison [1]. Le même argument, sous une forme plus développée, se retrouve dans le *De Malo* [2]. Ayant à reprendre cette question dans notre dernier chapitre, il suffit d'avoir signalé ici les développements nouveaux que propose saint Thomas.

Une autre différence apparaît encore entre les Sentences et le

1. *C. Gent.*, l. 4, c. 52 : « Sic igitur huiusmodi defectus, in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic ergo invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpae habet in voluntate primi moventis, quod est ratio ; ut sic estimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes sicut in peccato personali diversae unius hominis partes. »

2. *De Malo*, q. 4, a. 1, c. : « ...aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est quaedam persona singularis ; alio modo secundum quod est pars alicuius collegii ; et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere ; pertinet enim ad eum inquantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per se ipsum facit ; sed inquantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus alienus quem per seipsum non facit, nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii... Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiae. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est, in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum huius multitudinis quae per naturalem originem derivatur ab uno... Sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes homines essent unus homo, sic (defectus iustitiae originalis) habet rationem culpae propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi parentis ; sicut si dicamus, quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpae, quia manus de necessitate movetur ab alio; si autem consideretur ut est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic habet rationem culpae, quia sic est voluntarium. »

De Malo, sur une question secondaire. Dans les Sentences, saint Thomas, à la suite de tous ses prédécesseurs, enseigne que dans le cas où Ève seule aurait péché, les enfants nés d'elle et d'Adam auraient contracté non le péché originel, mais bien les défauts naturels [1]. Saint Thomas ne maintient plus cette opinion dans le *De Malo* ; il lui paraît alors préférable de dire que les descendants d'Adam eussent reçu la justice originelle de leur père malgré la chute de la mère [2].

Au terme de cet exposé, pour mettre en pleine évidence le progrès réalisé par saint Thomas dans la solution des questions de la justice primitive et du péché originel, il nous reste à comparer l'ensemble de la position thomiste avec celle des théologiens antérieurs ou contemporains.

Ce qui frappe avant tout dans la doctrine de Thomas d'Aquin, c'est le caractère exclusivement *privatif* du péché originel. Notre Docteur a suivi rigoureusement la définition d'Anselme ; et s'il a emprunté à saint Augustin le concept de concupiscence, il en a modifié le contenu. On doit même dire que tout caractère positif en a complètement disparu. C'est ainsi que la concupiscence, cause de la transmission du péché héréditaire, est réduite au désordre habituel dans les éléments inférieurs de la nature des parents ; elle est étrangère à la délectation actuelle qui accompagne l'œuvre de chair, et n'y paraît que comme une cause indirecte — *removens prohibens* — dont cette délectation est en même temps le signe.

Tandis que Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard et Alexandre de Halès exigent pour la transmission du péché originel l'unité individuelle de la matière corporelle corrompue [3], saint Thomas

1. II. d. 31, q. 1, a. 2, ad 4 : « ...si mulier peccasset, viro non peccante, forte illa in peccato suo mortua fuisset, et Deus viro aliam uxorem providisset. Si tamen ex ea filios genuisset, dicitur quod illi filii passibilitatem et defectus corporales contraxissent, non autem originalem culpam, et defectus qui sunt ex parte animae. Cuius ratio in evidenti est : quia sec. Philosophum in IV de animal., cap. 2, corpus non est nisi ex femina, anima autem est ex mari, non ita quod anima rationalis traducatur, sed quia in semine est virtus formativa per quam in aliis animalibus inducitur virtus sensibilis, in homine vero organizatur corpus et praeparatur ad receptionem animae rationalis. »

2. *De Malo*, q. 4, a. 7, ad 5 : « Dicendum quod aliquibus visum est quod illi qui nascerentur ex Adam non peccante, et Eva peccante, mortales et passibiles essent, propter hoc quod ista consequuntur materiam quam ministrat mater : et tunc mortalitas et passibilitas non essent defectus poenales, sed naturales ; sed melius dicendum est, quod non essent passibiles neque mortales ; si enim Adam non peccasset, transfudisset iustitiam originalem in posteros, ad quam pertinet quod non solum anima subdatur Deo, sed etiam corpus subdatur animae, per quod excluditur passibilitas et mortalitas. »

3. Cf. S. Thomas, II. d. 30, q. 2, a. 2, c. : « Magister vero et alii theologi hoc ponentes, ad hanc positionem inducuntur propter traductionem originalis peccati, quasi in similem

part de l'unité formelle de la nature humaine, effet d'une causalité réelle et effective. Cette unité est celle qui existe entre l'engendré et le générateur, de qui l'engendré est comme une reproduction, unité qui se réalise dans la multiplication de la nature par la génération [1]. Or, cette unité ne dépend pas de la matière, mais de la forme de l'agent [2]. Par ailleurs, supposé le don de la justice originelle, saint Thomas n'exige plus une stipulation spéciale de la part de Dieu pour la production du péché originel ; et en cela encore il diffère d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Par un péché mortel quelconque du chef de la nature, celle-ci aurait été privée de la justice primitive et le péché originel en aurait été l'effet nécessaire et inévitable [3]. De ces principes, saint Thomas déduit logiquement que chaque descendant d'un Adam demeuré innocent, aurait pu causer un péché originel pour sa postérité [4].

Il va sans dire que le Docteur Angélique combat Abélard et l'auteur de l'Elucidarium, dans leur négation d'une faute originelle qui fût vraiment un péché [5].

---

errorem cum prioribus declinantes, ut non possit esse traductio originalis peccati in filios a parentibus nisi secundum hoc quod materia ipsius corporis filiorum fuit in ipsis parentibus primis, quando peccaverunt, ut sic assimilatio in corruptione peccati sit secundum convenientiam in materia, et non secundum rationem virtutis activae. »

1. II. d. 33, q. 1, a. 1, ad 5 : « ...Principium alicuius naturae potest accipi dupliciter Vel secundum quod natura consideratur absolute secundum rationem speciei, et hoc modo Adam non fuit principium naturae humanae nisi per accidens, nec sic etiam totam naturam humanam infecit : quia si aliquis de limo terrae iterum formaretur, originalem maculam non haberet. Aut prout habet esse natura communis in individuis ; et hoc modo quodlibet generans est quodammodo naturae principium in genito ; et secundum hunc modum ille homo ex quo omnes homines geniti sunt, naturae humanae principium dicitur esse. »

2. *De Malo*, q. 4, a. 6, ad 14 : « ...aliqui crediderunt quod peccatum originale a primo parente non posset traduci in posteros nisi omnes homines materialiter fuerint in Adam ; et ideo ponunt quod semen non est superfluum alimenti, sed traducitur ab ipso Adam. Sed hoc non potest esse, quia sic semen esset quid resolutum de substantia generantis... Per hoc autem non excluditur, quin peccatum originale contrahatur a primo parente. Conditio enim generati magis dependet ab agente quod disponit materiam et dat formam quam a materia, quae a priori dispositione recedens et formam priorem amittens, novam dispositionem et formam recipit ab agente. Unde non refert quantum ad contractionem originalis peccati, undecumque materia huius corporis venerit, sed a quo agente in speciem naturae humanae fuerit commutata. »

3. II. d. 33, Expos. text. : « Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens, quod tale nocumentum naturae humanae intulit (peccatum comestionis) quia scilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit, et ordinem animae ad Deum interrupit in illo ex quo omnes homines, per coitum generati, naturam humanam traxerunt. Quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis sive voluntatis, quamvis quidam aliter dicant, dicentes si Adam alio modo peccasset, non incurrisse eum necessitatem moriendi... etc. »

4. II. d. 33, q. 1, a. 1, ad 3 : « In quocumque autem homine fuisset inventa humana natura integra, per peccatum ipsius poterat corrumpi in eo, et in his qui ab eo descenderent. Unde patet quod servatur eadem relatio omnium hominum ad naturam communem. »

5. II. d. 30, q. 1, a. 2, c. : « Alius est error eorum qui peccatum originale nomine tenus concedentes, secundum rem negabant, dicentes in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam, et hoc manifeste iustitiae divinae repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad poenam qui culpam non habet, cum poena iuste non nisi culpae debea-

Contrairement à l'opinion de saint Augustin, saint Thomas n'identifie pas le péché originel avec le premier péché qui le causa. Nous ne sommes pas coupables de la manducation du fruit de l'arbre de la science, qui est un acte personnel, et, comme tel, n'a pas d'influence sur la nature de l'homme. En ce qui concerne la nature, Adam ne pouvait la priver que du don de la justice [1].

L'infection de l'âme par le corps était entendue par tous comme une souillure positive, qui atteint l'âme dans son contact avec ce vase souillé. La conception positive de la concupiscence est au principe d'une telle explication. Saint Thomas, lui, ne parle pas de ce vase corrompu ; l'infection de l'âme n'est pas l'effet d'une action du corps sur elle ; elle consiste dans la seule privation de la justice originelle à raison des dispositions du corps corrompu ; car la forme doit être proportionnée au sujet récepteur.

Telle est la doctrine que saint Thomas nous présente dans une première systématisation ; nous allons voir plus longuement ses conceptions définitives dans son dernier et principal ouvrage, la Somme Théologique.

---

tur. » Et aussi II. d. 32, Expos. text. : « *Quia cum infunditur corpori, condelectatur carni.* Hoc non potest esse : quia illa delectatio aut diceret operationem aliquam, et sic esset peccatum actuale ut Magister dicit ; aut diceret naturalem inclinationem, qua anima corpori conjungitur, et in hoc non potest esse peccatum ; quia quod naturale est malum esse non potest. »

1. *De Malo*, q. 4, a. 6, ad 20 : « ...Comedere significat actum personalem ; sed peccare potest pertinere ad personam et ad naturam : et ideo illi qui recipiunt naturam humanam ab Adam dicuntur in Adam peccasse, non autem dicuntur in Adam comedisse. » Cf. texte cité, p. 112, note 3 et II. d. 33, q. 1, a. 1, ad 4.

CHAPITRE II

NOTIONS DE NATURE ET DE GRACE CHEZ S. THOMAS

La théorie de la justice primitive et du péché originel se rattache si étroitement chez saint Thomas d'Aquin à plusieurs de ses vues philosophiques et théologiques, qu'il nous paraît nécessaire d'exposer auparavant les principales notions qui dominent tout ce traité. Nous éviterons ainsi, dans l'exposé même de la doctrine, des répétitions inutiles et des digressions fastidieuses. Ainsi examinerons-nous dans ce chapitre préliminaire, les notions de nature et de personne, et leurs rapports mutuels ; la doctrine de la grâce et de ses relations avec la nature. Il va de soi que, dans l'exposé de ces questions, nous emprunterons nos informations aux derniers ouvrages de saint Thomas, ceux-là même où dans la suite, nous trouverons l'exposé définitif de ses idées sur la justice primitive et le péché originel. Étudions d'abord la notion de nature.

Le mot *natura* est dérivé de *nasci*, naître, et signifie primitivement la naissance. Par dérivation, ce nom a été appliqué au principe de la génération. Puis, comme dans les êtres vivants le principe de la génération est intrinsèque, le nom de nature s'est étendu à tout principe intrinsèque de mouvement, quel qu'il soit. C'est ainsi qu'Aristote définit la nature : le principe du mouvement dans un être qui possède par soi ce mouvement et non de façon accidentelle. Ce principe étant ou la forme ou la matière, le nom de nature est donné tant à la forme qu'à la matière. Comme le terme de la génération naturelle est ce qui est produit, c'est-à-dire l'essence de l'espèce, exprimée par la définition, cette essence spécifique reçoit aussi le nom *natura* [1]. Toutefois, entre les deux noms, essence

1. III. q. 2, a. 1, c. : « Sciendum est ergo quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum : unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura : deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium huius generationis : et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus ; secundum quod philosophus dicit Phys. l. II. t. 3, quod « natura est principium motus in eo in quo est per se, et non secundum accidens ». Hoc autem principium vel forma est, vel materia. Unde quando-

et nature, qui désignent la même chose, il existe une distinction logique ; le nom de nature inclut toujours un aspect dynamique : il signifie alors l'essence spécifique dans son rapport avec l'opération ; tandis que l'essence se dit plutôt des principes constitutifs d'une chose, considérés en eux-mêmes. Ainsi, on dira que la nature humaine après la chute est inclinée au mal, ce qui ne se peut dire de l'essence humaine ; on parlera bien de la finalité de la nature, mais non de celle de l'essence [1].

La nature signifie donc l'essence spécifique en tant qu'elle est principe d'opération. Le nom de nature est donné parfois aussi à toute la collectivité des êtres créés, à l'univers ; mais dans notre étude nous parlerons toujours de la nature en tant qu'elle signifie l'essence spécifique [2]. On peut voir de suite quelle différence il y aura entre saint Augustin et saint Thomas. Pour saint Augustin, la nature comprend tout ce qui lui est donné dans sa création : c'est elle qui est dite vraiment et proprement la nature de l'homme ; tandis que pour saint Thomas la nature ne contient que ce qui lui est dû en vertu de ses principes spécifiques. Mais entrons plus avant dans l'examen de cette notion de nature.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que la nature spécifique peut être considérée sous un double aspect ; prise matériellement, elle est identique à l'essence de l'espèce ; si on la considère formellement, elle inclut en outre un rapport à l'opération.

Dans les êtres matériels, la nature considérée sous le premier aspect, quoique déterminée et complète dans l'ordre de l'essence, est un être potentiel et déterminable dans l'ordre de la substance. La matière capable d'une double détermination, l'une formelle et l'autre quantitative [3], ne possède dans l'essence spécifique que la première [4]. Or, la substance requiert d'être entièrement déterminée. C'est elle qui est le sujet immédiat de l'existence, c'est-à-

---

que natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei quam significat definitio ; inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit dicens : « Natura est unamquamque rem informans specificâ differentiâ », quae scilicet complet definitionem speciei. » Cf. a. 12 c., et I. q. 29, a. 1, ad 4.

1. Cf. C. SCHNEIDER, *Die katholische Wahrheit*, Bd. 8, p. 75, (Ed. Regensburg, 1888) ; GOUDIN, O. P., tom. 2, p. 1, disp. 2, q. 1, a. 1.

2. Cf. Chapitre 3 de la seconde partie.

3. I. q. 4, a. 1, c. : « Materia inquantum huiusmodi est in potentia, » et q. 50, a. 2, ad 1 : « In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma ; et aliud quod determinatur, scilicet materia. » Cf. III. q. 77, a. 2, c. : « Individuationis principium est quantitas dimensiva... »

4. I. q. 29, a. 2, ad 3 : « Essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. »

dire de l'actualisation ultime [1]. La nature spécifique n'est donc pas complète dans l'ordre de la substance ; et par suite, elle n'existe pas par elle-même.

Or, la détermination ultérieure de la nature spécifique dans l'ordre de la substance, s'effectue par l'individuation. Dans l'individu tout principe constitutif de la nature est déterminé : la forme, comme acte, l'est par elle-même ; la matière l'est par une détermination quantitative. L'individu est donc le terme de la nature [2]. En conséquence, il est le sujet propre de l'existence, de l'actualité ultime. La nature n'existe que dans l'individu [3]. Et puisque l'action se fonde sur l'être, l'individu est aussi le sujet propre de l'action [4].

Quel est donc le rapport de la nature à l'opération ?

L'individu, nous l'avons vu, est le sujet de l'action ; c'est par la nature néanmoins qu'il agit. L'un et l'autre, l'individu et la nature, sont principe de l'opération : le premier est qualifié *principium quod*, le second *principium quo* [5]. Cependant la nature n'est pas le *principium quo* immédiat ; le principe immédiat de l'opération est la puissance, dont la nature est comme la racine. Étant donné en effet que, dans aucun être créé, l'opération n'est identique à l'essence, toute opération est nécessairement d'ordre accidentel. Il s'en suit que ses principes appartiennent au même genre. Une nature substantielle ne peut donc être le principe immédiat de l'opération ; elle requiert des puissances comme intermédiaires [6]. Ces puissances, procédant de la nature même, portent en conséquence son caractère. Une puissance intellective ne peut provenir que d'une nature intellectuelle. Ainsi connaît-on la nature d'une chose par ses opérations ; les opérations révèlent les puissances et les puissances, à leur tour, caractérisent la nature. C'est aussi

1. I. q. 29, a. 2, c. : « Substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei quam significat definitio ; secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei. Quam quidem substantiam Graeci οὐσίαν vocant ; quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. » Cf. *Comm. in Metaph.* l. 10, lect. 3.

2. Toute détermination surajoutée est accidentelle ; elle n'appartient pas à la personne comme un élément constitutif, mais comme un accident à son sujet propre et immédiat.

3. III. q. 17, a. 2, ad 1 : « ...esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est ; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse.»

4. I. q. 77, a. 1, ad 3 : « Actio est compositi sicut et esse ; existentis enim est agere. » et III. q. 20, a. 1, ad 2 : « Agere non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae : actus enim suppositorum sunt et singularium. Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. »

5. I. q. 42, a. 1, ad 1 : « Omne agens agit per suam formam ». Cf. I. II. q. 55, a. 2.

6. I. q. 77, a. 1, c. : « ...cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus ; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. » et ibid. ad 5 : « Forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. »

comme principes d'opération, que la nature doit avoir une fin ; sans cela il n'y aurait point d'opération. Donc tout ce qui, d'une manière quelconque, est principe d'opération, doit tendre vers une fin [1].

Nous devons cependant distinguer. Puisqu'il y a, comme nous venons de dire, un double principe, le *principium quod* et le *principium quo*, et que celui-ci est comme l'instrument de l'autre, la poursuite actuelle de la fin est toujours un acte individuel ; mais sa détermination peut dépendre de la nature ou de l'individu.

Il y a des êtres dont toutes les actions sont déterminées par la nature même. Ainsi si le feu brûle, si les plantes croissent, si l'agneau fuit le loup, c'est de par leur nature. Dans ce cas, l'individu ne donne que l'actualisation [2]. C'est pourquoi dans les exemples cités tout acte est dit naturel. Au contraire, les êtres libres ne sont déterminés que par le bien universel. Leur nature intellectuelle, indépendante de la matière et de la quantité, ne s'oriente pas d'elle-même vers les objets particuliers ; l'objet de l'intellect, aussi bien que celui de la volonté, est l'universel [3]. La poursuite des biens particuliers n'est donc pas ici une nécessité de nature ; c'est de l'individu que relèvent les déterminations plus singulières. La nature ne se dirige donc d'elle-même que vers le bien comme tel ; les actes, dont l'objet est un bien particulier, sont d'ordre personnel [4]. Cependant, puisque c'est toujours par la nature que la personne agit, les actes personnels doivent être subordonnés

---

1. I. II. q. 1, a. 2, c. : « ...omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. »

2. Ibid. : « Haec autem determinatio (in finem) sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum qui dicitur voluntas ; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter : uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo ; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem... etc. » Cf. I. II. q. 6, a. 2, c. ; I. q. 83, a. 1, c.

3. I. II. q. 10, a. 1, ad 3 : « ...semper naturae respondet unum proportionatum naturae... Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet, verum, vel ens, vel quidquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur. »

4. Il faut bien distinguer entre ce qui est voulu de par la nature de la volonté et ce qui est voulu naturellement. Comme le suppôt, c'est-à-dire la personne, n'est pas seulement une volonté, mais est de plus composée de différentes parties, il lui est naturel de vouloir le bien de tout son être, quoique ces biens soient des biens particuliers. Ainsi on veut naturellement l'existence, la vie, la nourriture et les autres biens naturels. Cependant, ils ne sont pas voulus de par la nature de la volonté même, qui peut en conséquence vouloir le contraire. L'appétit de ces biens est donc véritablement un acte personnel. Cf. I. II. q. 10, a. 2, c. ; et le texte cité note 3.

aux exigences naturelles. L'individu ne peut pas poursuivre un but, qui s'opposerait au but formel de sa nature.

Deux conclusions sont à retenir de cet exposé :

1. La nature, en tant qu'indéterminée dans l'ordre de la substance, n'est que puissance à l'égard de l'opération, dont le sujet propre est l'individu.

2. La nature humaine joue de plus le rôle de puissance à l'égard des opérations spéciales qui n'appartiennent pas à la nature.

Avant d'appliquer ces notions à la question de l'état de nature, il nous faut définir ce que c'est qu'un *état*.

D'après saint Thomas (2ª 2ªᵉ q. 183, a. 1, c. et ad 1), le mot *status* est dérivé de *stare*, être debout. Or, c'est en nous tenant debout, que notre corps se trouve dans la position la plus naturelle : la tête est en haut, les pieds sont posés à terre, les autres membres intermédiaires sont dans leur ordre normal ; ainsi le tout se trouve en repos [1]. Le mot *status* désigne donc la condition en vertu de laquelle un echose se trouve être disposée, premièrement en conformité avec ce que requiert sa nature ; et secondement, dans une certaine immobilité [2].

On objectera peut-être qu'on parle aussi du « mauvais état » d'une chose, ce qui alors semblerait signifier qu'une disposition mauvaise peut être convenable à la nature de cette chose ; c'est contradictoire. L'objection porterait, si le nom d'état était donné à la chose en raison de cette condition mauvaise. Mais non. Ce n'est pas la déchéance qui constitue un état, mais bien la perfection en vertu de laquelle on peut dire qu'une chose est stable. Si ses autres perfections périssent, tant que celle-ci demeure, on peut encore parler d'un état. Ainsi une maison, si misérable soit-elle, se trouve être dans un état, tant qu'elle tient debout. C'est donc à cette perfection que se rapporte la notion d'état ; et cette perfection convient toujours à la nature. Comment donc alors des conditions mauvaises peuvent-elles servir à qualifier un état ? La raison en est que le *stare*, aussi bien que les dispositions mau-

1. II. II. q. 183, a. 1, c. : « ...status, proprie loquendo, significat quamdam positionis differentiam secundum quam aliquid disponitur, secundum modum suae naturae, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput eius in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et caetera membra media convenienti ordine disponantur ; quod quidem non accidit, si homo iaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solum quando erectus stat ; nec rursus stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit. »

2. II. II. q. 183, a. 1, ad 1 : « ...rectitudo in quantum huiusmodi non pertinet ad rationem status, sed solum in quantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quod stare dicuntur ; nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant. »

vaises, appartiennent à un même sujet. Lors donc que l'état ne se réfère pas de lui-même à ses mauvaises dispositions, il peut être qualifié par elles à raison du sujet commun. C'est ainsi qu'on peut parler de nature *déchue.*

Les conditions exigées pour constituer un état sont corrélatives de la nature des êtres qui doivent posséder cet état. Par exemple, pour avoir l'immobilité requise, autres sont les conditions d'une collectivité de personnes, autres celles d'un seul individu.

Quelles sont donc les conditions nécessaires pour que la nature humaine soit établie dans un *état* ?

Nous avons vu que, dans la nature humaine, il existe une distinction réelle entre la nature et la personne. Cette distinction réelle nous permet de parler d'un état de nature et d'un état de la personne comme de deux réalités distinctes. En ce qui concerne la nature rappelons-nous ce qui a été dit plus haut, que la nature est entièrement indéterminée, soit à l'égard des biens particuliers, soit dans la poursuite du bien universel, qui est sa fin naturelle.

Puisque la notion d'état implique dans une nature une disposition conforme à cette nature et une certaine immobilité, il s'ensuit que pour la nature humaine, qui est elle-même indéterminée, un état n'est possible que par une détermination surajoutée. La nature en effet, tendant essentiellement à l'opération, exige une détermination. Un état d'indétermination, n'impliquant ni opération ni activité, équivaudrait à sa négation ; il ne serait plus question pour elle d'état ou de stabilité. D'autre part la nature rationnelle à cause de la tendance à l'action qu'elle possède dès le moment où elle est consciente d'elle-même, devrait choisir nécessairement les fins de ses actions et les poursuivre. Mais si la nature n'est pas encore en possession d'un but concret dû à une détermination surajoutée, par un principe extérieur tel que Dieu, c'est la personne qui doit le lui donner. C'est de la personne en effet que relèvent les actes. En conséquence, l'état dans lequel se trouve la nature est un état personnel, variable dans chaque individu selon le choix libre de chaque personne.

La nature donc, qui exige le passage de l'indétermination, qui lui est propre, à la détermination de l'acte et de l'opération, qui sont personnels, n'implique pas l'immobilité requise pour un état.

Il est donc manifeste qu'un *état* dans la nature *pure* est impossible; l'homme peut être créé dans des conditions exclusivement naturelles, mais imaginer là un *état*, dans le sens strict du

mot, implique une contradiction [1]. De fait l'affirmation d'un tel état ne se trouve nulle part chez saint Thomas. Pour avoir un *état de nature,* une détermination surajoutée est donc nécessaire.

Cette détermination surajoutée, devant être naturelle, ne peut être causée que par l'Auteur même de la nature [2]. Or, cette détermination de la nature par Dieu, nous la trouvons dans la justice originelle, par laquelle la nature, douée d'une rectitude parfaite, se dirige d'elle-même vers son Auteur. C'est en cela que consiste l'*état* de la justice originelle.

La personne n'a donc aucune puissance sur la nature comme telle. Elle peut bien y ajouter des perfections *personnelles,* des habitudes et des vertus, mais en aucune façon des perfections *naturelles,* car elle-même est inférieure et subordonnée à la nature spécifique. Elle peut toutefois indisposer la nature à l'égard de la détermination surnaturelle venant de Dieu. En effet, étant douée de la liberté d'élection, la personne humaine peut porter sa volonte vers les créatures au lieu de la maintenir vers le Créateur; ainsi, par cette indisposition, elle peut priver la nature du don divin et la placer dans un état nouveau, opposé à l'ancien, qui est l'état de la nature déchue. C'est une détermination négative, par privation.

Tels sont les deux *états* possibles pour la *nature* humaine. Tout autre état est personnel, procède des habitudes et des vertus, mais nullement de la nature elle-même.

Qu'est ce qu'est un état de la *personne* ?

La stabilité étant une condition nécessaire pour qu'il y ait *état,* la notion d'un état personnel implique nécessairement la liberté ou la sujétion. Car la personne, comme telle, est le *principium quod* libre des opérations. Dans cette condition elle n'a de

1. Cf. II. d. 31, q. 1, a. 2, ad 3 (vid. p. 89, note 1) ; *De Malo,* q. 4, a. 1, ad 14. Il importe de remarquer que du fait de cette assertion on ne nie pas la possibilité du « status naturae purae » dans le sens large du mot « status ». Comme les textes le montrent clairement, S. Thomas en reconnaît expressément la possibilité : « Poterat Deus... alium hominem ex limo terrae formare quem in conditione naturae relinqueret » (II Sent., loc. cit.). Cependant nous n'admettons pas l'application du terme « status » compris dans son sens strict qu'il a chez S. Thomas, à la notion de nature pure ; et nous ne croyons pas que la doctrine catholique l'exige. Car contre les Baianistes elle ne vise pas à affirmer la possibilité, quant à la nature pure, d'un *état* au sens strict ou au sens large du mot ; mais de la nature pure même elle affirme la possibilité. C'est ce dernier point que les Baianistes contestaient, en considérant l'intégrité naturelle non comme une grâce, mais comme un droit. La Bulle « Auctorem Fidei » de Pie VI (28 août 1794) parle, il est vrai, « de statu naturae purae » ; mais, d'abord, ce n'est que dans l'épigraphe d'un chapitre ; et de plus il ne s'agit évidemment pas de « status » au sens strict défini par S. Thomas.

2. I. q. 9, a. 6, c. : « ... naturalis autem motus.. non causatur nisi ab eo quod causat naturam. »

stabilité que par une obligation permanente, qui dirigera constamment ses actes vers le même but déterminé. Or, selon que la personne est libre ou liée par une telle obligation, elle se trouve dans un état de liberté ou de sujétion. Par conséquent, l'état de la personne, comme telle, implique liberté ou sujétion [1].

C'est là proprement ce par quoi un état de nature se distingue de l'état de la personne. La nature, comme telle, n'est pas liée par une obligation. Toute obligation ou contrainte se tire de l'acte, et se réfère par conséquent à la personne, qui est le *principium quod* de l'opération. C'est pourquoi on ne dit pas que la nature est servante du péché, mais bien que la personne est au service du péché selon la nature corrompue [2].

Pour éviter toute difficulté, il faut se garder de confondre dans cette question le péché originel avec les péchés actuels. L'état de péché originel n'implique pas la servitude ; il en est tout autrement de l'état d'un péché actuel. Le premier n'impliquant, en aucune façon, ni acte ni habitude opérative, n'implique pas une obligation, mais un simple désordre dans les diverses parties constitutives de la nature humaine. Il va de soi d'ailleurs que ce désordre aura sa répercussion dans la personne, qui devra agir au moyen de cette nature désordonnée ; ainsi ce désordre de la nature pourra être la cause d'un état de servitude pour les hommes, parce qu'il engendre en eux des inclinations au péché actuel. Le péché actuel, au contraire, se réfère à l'acte et à l'habitude opérative, et constitue, par conséquent, s'il possède une certaine stabilité, un état de sujétion ou de servitude.

La même doctrine s'applique également à l'état de la justice originelle, en ce qui regarde la liberté.

De ce que nous avons dit touchant la nature, il résulte que

1. II. II. q. 183, a. 1, c. : « ...circa homines ea quae de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum ; puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est huiusmodi. Unde et in iure civili dicitur quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni ; et hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente ; et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet proprie ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus. » Cf. ad 1.

2. III. q. 20, a. 1, ad 2. : « ...relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione, in quantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae ; actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum. Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo quamvis non proprie dicatur quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod quaelibet hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. » Cf. ad 2 ; et a 2, c. et ad 2.

le mot *naturel* peut revêtir des significations différentes. Il suffit de citer ici quelques-unes des principales.

D'abord le mot *naturel* peut se rapporter au mot *nature* pris dans le sens de naissance. On appelle alors *naturel* ce qui se trouve dans un être dès sa naissance. C'est la conception augustinienne du mot *nature*. On trouve ce sens, chez saint Thomas, appliqué entre autres au péché originel. C'est ainsi qu'il explique le texte de l'Apôtre : *Eramus natura filii irae* [1].

La seconde signification est plus importante. Elle provient du mot *nature* en tant que la nature implique les principes spécifiques d'une chose. Or, les principes primordiaux des êtres corporels étant la forme et la matière, le « naturel » peut regarder le principe formel aussi bien que le principe matériel. En fonction de la forme, est dite naturelle toute activité qui en procède de par son essence : ainsi brûler est naturel au feu. En fonction de la matière, est naturelle toute action qui répond à son inclination à recevoir ce qui lui vient du dehors. Ainsi le mouvement du ciel lui est naturel à cause de l'aptitude du corps céleste à recevoir un tel mouvement, bien que son moteur agisse librement [2]. C'est en vertu des mêmes principes qu'on distingue ce qui est naturel *à l'espèce*, et ce qui est naturel *à l'individu*. De la forme comme principe déterminant de la nature, résultent les qualités spécifiques, telle la risibilité qui est naturelle à l'espèce humaine en vertu de la forme. De la matière, en tant que principe d'individuation, dépend tout ce qui est naturel à l'individu. Ainsi l'état maladif est dit naturel à tel ou tel individu à raison d'une indisposition de sa matière corruptible [3]. Le naturel est donc ce qui existe en vertu d'un des principes essen-

1. III. q. 2, a. 12, c. : « ...natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter : uno modo quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri ; alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet, secundum illud Ephes II. 3 : Eramus naturâ filii irae. »

2. Loc. cit. et II. II. q. 164, a. 1, ad 1.

3. I. II. q. 6, a. 5, ad 2 : « Dicitur autem aliquid naturale dupliciter : uno modo quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni ; alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco ; sicut motus coeli dicitur esse naturalis propter aptitudinem coelestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. » Cf. ibid. q. 10, a. 1, ad 2 ; II. II. q. 164, a. 1, ad 1.

4. I. II. q. 51, a. 1, c. : « ...aliquid potest esse naturale alicui dupliciter : uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum : alio modo secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse aegrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem... Habitus qui est dispositio ad operationem... potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae cum sit forma corporis, est principium specificum ; secundum autem naturam individui ex parte corporis, quod est materiale principium. » Cf. ibid. q. 63, a. 1, c.

tiels d'une chose, soit dans la nature spécifique, soit dans l'individu. Il est clair qu'une qualité peut être « naturelle » à l'égard d'un principe essentiel et contre nature à l'égard de l'autre ; par exemple, la corruptibilité est naturelle à l'homme de par sa matière, elle est contre nature par rapport à son âme immortelle [1].

C'est à cette conception du *naturel*, que saint Thomas oppose le *surnaturel*. Le surnaturel, qui s'oppose au naturel par mode de supériorité, est tout ce qui surpasse la faculté et la proportion de la nature. Il ressemble au naturel, en ce qu'il est fondé sur un principe intrinsèque, soit actif, soit passif. Comme Dieu seul peut agir dans les limites de la nature, c'est-à-dire intrinsèquement, et parce que la nature, hors de sa sujétion essentielle, n'est soumise naturellement à aucun autre agent, il s'ensuit que le surnaturel est exclusivement une œuvre divine. C'est par cette propriété que le surnaturel diffère de ce qui est dit contre nature, de ce qui est violent [2].

On distingue dans le surnaturel le *supernaturale quoad modum* et le *supernaturale quoad substantiam*. Le premier ne surpasse la force d'une nature créée que par les circonstances de sa production ou de son existence, l'autre la dépasse par son essence. La grâce, c'est le surnaturel par essence : consistant dans la participation de la nature divine, elle ne peut être l'œuvre que de Dieu même [3].

1. I. II. q. 85, a. 6, c. : « ...ex parte suae formae naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictae, sed non secundum naturam formae. » Cf. II. II. q. 164, a. 1, ad 1.

2. I. q. 105, a. 6, ad 1 : « ...cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere : uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum ; et hoc est contra naturam. Alio modo per actionis illius agentis a quo dependet actio naturalis ; et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit praeter modum naturalem aquae, quae movetur deorsum. Est enim ex impressione coelestis corporis a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit quod « id est cuilibet rei naturale quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae. » Et dans III. q. 44, a. 2, ad 1 : « ...sicut inferioribus corporibus naturale est moveri a coelestibus corporibus quae sunt superiora secundum naturalem ordinem, ita etiam naturale est cuilibet creaturae ut transmutetur a Deo secundum eius voluntatem..., et ita non corrumpitur natura coelestium corporum, cum eorum cursus immutetur a Deo, corrumperetur autem si ab aliqua alia causa immutaretur. »

3. I. II. q. 112, a. 1, c.: «Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis. »

C'est de cette grâce qu'il nous reste maintenant à dire quelques mots.

Dans la seconde partie de sa Somme théologique, saint Thomas traite de l'homme, en tant qu'il est le principe de ses actes, doué de libre arbitre et maître de ses opérations. Après quelques questions sur la fin ultime de l'homme, il traite des actes humains, par lesquels nous devons parvenir à notre fin dernière. Il divise ce traité en deux parties : dans la première il traite des actes humains en général, et dans la seconde des actes humains en particulier. La première partie se divise à son tour en deux sections : l'une considère les actes humains en eux-mêmes, l'autre les considère dans leurs principes [1]. Or de ces principes, les uns sont intrinsèques, telles les puissances et les habitudes [2] ; les autres sont extrinsèques, et ce sont l'homme, le démon, et Dieu.

Les deux premiers n'ont qu'une influence morale sur les actes humains ; ils peuvent agir sur l'agent par suggestion, mais non effectivement sur la volonté [3]. Dieu, au contraire, peut agir de l'une et l'autre manière. Il nous instruit extérieurement par ses lois et nous aide intérieurement par sa grâce [4].

Telle est la place occupée par la question de la grâce dans la Somme théologique de saint Thomas. Et parce que dans la composition rigoureusement logique de la Somme, la position même des diverses questions a son importance, la place occupée par le traité de la grâce nous aide à déterminer le caractère de son contenu. Dieu agit donc dans l'homme, d'après saint Thomas, comme cause morale, en instruisant par ses lois, et comme cause effective, en aidant par sa grâce. La grâce est dès lors considérée dans son rapport avec l'acte humain. C'est un principe, venant du dehors, qui ordonne nos actes à leur fin surnaturelle ; instrument de l'action efficace de Dieu, elle se distingue en cela des lois divines qui ne sont que des causes morales. Or, il y a une double catégorie d'actes, l'acte premier ou *habitus*, et l'acte second, qui est l'acte proprement dit. Et puisque l'un est aussi nécessaire que l'autre, Dieu nous donne une double grâce, correspondant à ce double acte : la grâce habituelle, correspondant à l'acte premier, et la grâce actuelle, correspondant à l'acte second. La grâce habituelle ne nous fournit pas seulement la puissance d'agir dans l'ordre

1. I. II Prol. ad quaest. 6.
2. I. II. Prol. ad quaest. 49.
3. I. II. q. 80, a. 1, c.
4. I. II. Prol. ad quæst. 90.

surnaturel, mais aussi la faculté d'agir avec promptitude, facilité et délectation [1].

De cette relation essentielle de la grâce à l'acte, il résulte que la grâce concerne proprement la personne, de qui relèvent les actions. Cette conclusion sera encore plus claire, si nous examinons plus profondément le caractère de la grâce.

La grâce est l'œuvre de la bonté divine et procède d'un amour spécial pour la créature raisonnable. On distingue l'amour divin commun, qui s'étend à toutes les créatures en leur donnant l'être dans l'ordre naturel ; et l'amour spécial envers la créature rationnelle, qui l'élève au-dessus de sa condition naturelle et la fait participer à la nature divine [2]. La grâce est cette participation à la nature divine, *consortium divinae naturae* [3]. Qu'est-ce à dire ? Cette participation n'est pas une communication entitative de la nature divine, mais une participation par ressemblance [4] : la grâce nous fait fils de Dieu par adoption [5]. Or, de même que Dieu dans l'acte créateur communique sa bonté à toutes les créatures par quelque ressemblance, de même par l'acte d'adoption il nous communique une ressemblance à la filiation naturelle du Verbe [6]. La *similitudo participata* de la grâce habituelle est donc une ressemblance à la filiation éternelle. Comme le Verbe éternel est un avec son Père, ainsi l'homme est un avec Dieu par la grâce [7]. Cette union consiste en ce que l'homme atteint Dieu par la connaissance et l'amour [8]. La grâce est donc une qualité de l'âme par laquelle

1. I. II. q. 110, a. 2, c. et q. 111, a. 2, c.

2. I. II. q. 110, a. 1. c.

3. Cf. I. II. q. 110, a. 3 ; a. 4 ; q. 112, a. 1, q. 114, a. 3 ; III. q. 2, a. 10, ad 1 ; q. 3, a. 4, ad 3 ; q. 62, a. 1 et 2.

4. I. II. q. 112, a. 1, c. : « Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam... Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem. » Cf. ibid. q. 110, a. 4, c. : « ...(homo) per naturam animae participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem sive recreationem. » Et encore III, q. 62, a. 2, c. ; q. 2, a. 10, ad 1 ; q. 3, a. 4, ad 3.

5. I. II. q. 114, a. 3, c. ; q. 110, a. 3, c. ; III. q. 23, a. 4, ad 2.

6. III. q. 23, a. 1, ad 2 : « Sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus secundum illud. Rom. 7, 29 : « Quos praescivit conformes fieri imagini Filii sui. » Cf. a. 2, ad 2.

7. III. q. 23, a. 3, c. : « Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem ; quod quidem fit per gratiam et charitatem. »

8. I. q. 43, a. 3, c. Cf. III. q. 2, a. 10, c. : « Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem suae naturae. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter : uno modo per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum ; alio modo per esse personale. » Et ibid. q. 7, a. 13, corp.

l'homme connaissant et aimant Dieu, est un avec Lui, et, possédant ainsi la ressemblance de la filiation éternelle, devient le fils adoptif de Dieu. Par elle aussi il est destiné à la vie éternelle, conformément à la parole de l'Apôtre : *Si filii, et heredes.* De cette conception de la grâce découle clairement son caractère personnel. L'adoption ne convient pas à la nature, mais à la personne. Elle est une propriété personnelle. On n'adopte pas une nature, mais seulement un individu [1].

Un autre argument, tiré de la fin pour laquelle la grâce nous est donnée, confirmera notre thèse. Ainsi que nous l'avons dit, la seconde partie de la Somme théologique analyse l'ordination de l'homme vers Dieu. C'est pourquoi saint Thomas traite dans cette partie des actes humains, c'est en effet par ses actes que l'homme doit parvenir à sa fin dernière. S'il place également ici son traité de la grâce, la raison en est que la grâce est le moyen par lequel Dieu dirige nos actes. Œuvre de l'amour divin, nous destinant à la vie éternelle, la grâce est l'instrument de cet amour pour nous y conduire [2]. La fin vers laquelle tend la grâce, est donc celle même de l'homme. C'est ce que dit saint Thomas : « La grâce qui nous fait amis de Dieu, dirige l'homme immédiatement vers la possession de la fin [3]. » Elle rend nos actes méritoires [4]. Or, la fin de l'homme consiste dans la vision béatifique, c'est-à-dire dans la possession de Dieu par l'acte de notre intelligence [5]. Le but est donc essentiellement *personnel.* Et c'est pourquoi, adultes, nous devons [5] le mériter par nos propres actes. C'est pourquoi la grâce, donnée en vue de ce but personnel, doit être elle aussi un don *personnel.* C'est par elle que l'homme atteint Dieu personnellement [6].

Notons enfin qu'on trouve l'expression *gratia personalis,* pour

---

1. III. q. 23, a. 4, c. : « ...filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae » ; et ad 1 : « ...sicut filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio. »

2. I. II. a. 110, a. 1, c. : « ...alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni ; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem simp iciter di igere, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum ; quod est ipse. »

3. I. II. q. 111, a. 5, c.

4. I. II. q. 114, a. 2, c. : « ...nulla creatura est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquid supernaturale donum, quod gratia dicitur. » Cf. III. q. 7, a. 7, a. 7, ad 1.

5. I. II. q. 3, a. 8, c. : « Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit. »

6. I. II. q. 111, a. 1, c. : « ...duplex est gratia : una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens ; alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. »

désigner la grâce sanctifiante, dans les Commentaires sur l'Épître aux Romains [1].

La grâce étant un don personnel, l'*état* de grâce aussi est un état de la personne.

Après l'analyse de ces notions, la doctrine de la justice primitive et du péché originel sera plus claire et plus facile à saisir.

9. *In Epist. ad Rom.*, c. 5, lect. 3 : « ...per solum primum peccatum primi parentis sublatum est bonum naturae... Per alia vero pec ata subtrahitur bonum gratiae personalis, quod non transit ad posteros. »

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DÉFINITIVE DE S. THOMAS SUR LA JUSTICE PRIMITIVE

Dans la Somme théologique, saint Thomas expose la question de la justice primitive en dehors de son traité du péché originel. Le procédé mérite d'être signalé ; car, jusqu'alors, notre Docteur se conformant à l'usage établi par ses prédécesseurs, ne l'avait pas encore appliqué. C'est dans la première partie de la Somme qu'est abordée l'étude de l'état d'innocence de la nature humaine [1]. Dans cette partie en effet, saint Thomas traite de Dieu, considéré en lui-même, puis dans ses manifestations extérieures que sont les œuvres de la création. De cette manifestation de Dieu au dehors, l'Écriture sainte dit, au début du livre de la Genèse : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et tout était très bon ». C'est là le caractère essentiel des œuvres divines ; tout ce qu'Il fait porte le cachet de son éternelle bonté. C'est la plénitude de son Être qui se répand et se donne en participation à toutes ses créatures ; et toute chose, par là-même qu'elle est bonne, se rapporte à Dieu et se ramène à Lui.

L'homme, quand il sortit des mains de son Créateur, participa donc à cette bonté : Dieu créa l'homme à son image et ressemblance ; Dieu fit l'homme droit, c'est-à-dire juste, *Deus fecit hominem rectum*. Tel est le principe sur lequel le Docteur Angélique établit toute sa doctrine de la justice originelle. Et c'est là la raison pour laquelle il sépare l'exposé de cette doctrine du traité relatif au péché héréditaire. La justice primitive est l'œuvre de Dieu et l'effet de sa bonté infinie ; le péché originel au contraire est l'œuvre de l'homme. C'est le mal, qui s'oppose à la nature divine, mal qui ne peut être l'effet que d'une créature faillible, capable de désordre. Aussi la doctrine sur le péché originel doit-elle prendre place dans la seconde partie de la Somme [2], là où saint Thomas considère les rapports de l'homme avec Dieu, et traite des actes humains, c'est-à-dire des vertus et des péchés. Cette place, donnée

1. I. qq. 94-102.
2. I. II. qq. 81-83 et 85.

aux deux traités dans l'ordre systématique de la Somme, est à noter ; car elle éclaire utilement la conception générale de la nature de la faute héréditaire, aussi bien que de la nature de la justice originelle. La justice originelle est l'effet de la bonté surabondante du Créateur : c'est Dieu qui a fait l'homme droit. L'homme n'est pas droit par sa seule nature ; la rectitude de la nature humaine dans nos premiers parents au moment de leur création n'était point le résultat des seuls principes constitutifs de l'essence humaine, mais l'œuvre de Dieu et une grâce spéciale [1].

Le corps humain, en tant que composé d'éléments contraires, est de sa nature corruptible. De même, la partie inférieure de l'âme, c'est-à-dire les puissances appétitives sensitives, tendent d'elles-mêmes vers tout ce qui est délectable aux sens, comme vers leur propre objet. Et parce que cet objet peut leur être proposé sans l'intervention de la raison et même contre son ordination, ces puissances peuvent exercer leurs actes propres indépendamment de la raison et de la volonté [2].

Dès lors, la rectitude primitive de l'homme, c'est-à-dire la sujétion entière et absolue du corps et des facultés sensitives à l'âme et à la raison, doit être l'effet d'une cause plus haute et supérieure à notre nature, car une pareille subordination dépasse de beaucoup les forces de la nature humaine. Aussi, quoique ce don convienne parfaitement à l'homme en raison de l'origine divine de son âme spirituelle, incorruptible et formée à l'image de Dieu [3], l'homme n'a-

1. I. q. 95, a. 1, c. : « Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis. » Et ibid. q. 97, a. 1, c. : « ...inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset. » Cf. encore I. q. 94, a. 1, c.; q. 102, a. 4, c.; I. II. q. 81, a. 2, c.; a. 4, ad 2; a. 5, ad 2; q. 83, a. 2, ad 2; q. 85, a. 1, . a. 6, c. ; *Comp. Theol.*, cc. 153, 191, 200, 202, 204 ; *Ad Rom.* c. 5, lect. 3 ; I. q. 100, a. 1, c. : « Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. »

2. *Comp. Theol.*, c. 191 : « Non enim hoc erat ex natura corporis, si eius componentia considerentur, quod in eo dissolutio sive quaecumque passio vitae repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animae quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subiicerentur ; cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quae sunt delectabilia secundum sensum quae multoties rectae rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei, qui sicut animam rationabilem corpori coniunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum, cuiusmodi sunt vires sensibiles, transcendentem : ita dedit animae rationali virtutem, ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles ; secundum quod rationali animae competebat. » Cf. II. II. q. 164, a. 1, ad 1.

3. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3 : « Hoc autem providentia divina disposuit propter divinitatem animae rationalis, quae cum naturaliter sit incorruptibilis, debebatur sibi incorruptibile corpus : sed quia corpus quod est ex contrariis compositum, oportebat esse organum sensus et tale corpus secundum naturam suam incorruptibile esse non potest, supplevit potentia divina quod deerat naturae humanae, dans animae virtutem continendi corpus incorruptibiliter. » Cf. *Comp. Theol.*, loc. cit.

vait pourtant aucun titre à le réclamer comme un droit, ni à raison de sa nature, ainsi que nous l'avons vu, ni, a fortiori, au nom de la providence et de la justice divines ; car tout ce que Dieu fait, est sagesse et justice, par la seule raison que cela est son œuvre [1]. Aussi ne peut-on pas parler d'un devoir de Dieu à l'égard de ses créatures, mais seulement des devoirs des créatures à l'égard de Dieu, en tant qu'elles doivent se soumettre à Lui, afin de réaliser l'ordre divin en elles [2].

Ce don gratuit de la rectitude n'est pas un don personnel, mais appartient à la nature même, et par la nature à la personne. L'individu en effet est subordonné à l'espèce. De même que la matière n'existe que pour la forme, ainsi la distinction matérielle ou numérique des individus est subordonnée à la distinction formelle ou spécifique ; et c'est pour ce motif qu'il n'y a dans l'ordre des êtres incorruptibles qu'un individu de chaque espèce, celle-ci étant suffisamment conservée dans un seul [3]. L'espèce occupe donc la première place dans l'intention du Créateur. Dès lors, la fin de la nature universelle n'est pas l'individu qui est contingent et corruptible, mais ce qui est nécessaire et perpétuel, c'est-à-dire l'espèce [4]. C'est pourquoi Dieu ne donna pas la droiture primitive directement à Adam et à Ève, mais à l'homme réalisé en eux.

Ce principe est d'une importance capitale pour déterminer la nature de la justice originelle d'après saint Thomas. Et d'abord, il nous fournit l'explication du nom *donum naturae*, don de nature [5], par lequel est définie la justice primitive. Ensuite, nous y trouvons la raison de la transmission de ce don à toute la postérité d'Adam. Il constitue le fond même de son explication. Car, la génération étant l'acte d'une nature, qui comme toute cause tend à se reproduire, il s'ensuit que c'est par la génération que se transmet tout ce qui appartient à la nature [6]. C'est pourquoi aussi la justice ori-

1. I. II. q. 94, a. 5, ad 2 : « Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodammodo. » Et q. 93, a. 1, ad 3 : « Intellectus humanus est mensuratus a rebus... Intellectus vero divinus est mensura rerum. » Cf. I. q. 94, a. 5, ad 2.

2. I. II. q. 111, a. 1, ad 2.

3. I. q. 47, 1. 2, c.

4. I. q. 98, a. 1, c. : « Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum ; quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum : alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species ; bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. »

5. I. q. 100, a. 1, c. ; I. II. q. 81, a. 2, c. ; q. 83, a. 2, ad 2 ; q. 85, a. 1, c. *Comp. Theol.* cc. 192, 200, 202, *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3 ; *Quodlib.* 12, q. 20, a. 32.

6. I. q. 41, a. 5, c. : « Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit. »

ginelle, don de la nature spécifique, devait être transmise aux descendants du premier homme [1].

L'instrument de cette propagation doit être la matière séminale de l'homme, principe actif de la génération, qui donne à l'élément féminin, dans l'acte générateur, la perfection requise pour la réception de l'âme humaine. Mais, comme la justice originelle est formellement une propriété surajoutée de l'âme, l'action séminale n'est et ne peut être qu'une cause dispositive de la matière. Néanmoins, comme l'homme en son entier, âme et corps, et non le corps seul, est considéré comme le résultat de la génération, en tant que la vertu séminale dispose effectivement à l'infusion de l'âme créée par Dieu, on peut dire pareillement que la justice originelle aurait été transmise par la génération, puisque le principe actif de la génération transforme la matière de manière à ce qu'elle puisse recevoir l'âme et avec elle la rectitude originelle [2].

Il s'ensuit encore que tous les descendants d'Adam auraient participé au don fait à la nature par l'intermédiaire du *semen* générateur, à moins qu'un péché personnel n'y eût mis obstacle [3]. Dans ce cas, les descendants de l'homme devenu pécheur auraient été privés de la justice originelle [4].

Enfin, dernière conséquence, les perfections entièrement personnelles n'auraient pas été transmises aux enfants et ceux-ci n'auraient possédé ni une science parfaite, ni l'usage complet de leur raison dès le premier moment de leur naissance [5].

Telle est la suite des conclusions que nous pouvons déduire

---

1. I. q. 100, a. 1, c. : « ...naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur ; nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset... Iustitia autem originalis... fuit accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae ...et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam. » Cf. I. II. q. 81, a. 2, c. ; q. 85, a. 1, c. ; *Comp. Theol.*, cc. 192, 200, 202 ; *Ad. Rom.*, c. 5, lect. 3.

2. I. II. q. 82, a. 1, c. : « ...principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. » Cf. I. II. q. 81, a. 4, ad 2 ; III. q. 28, a. 1, ad 5 ; q. 93, a. 5, c. Voir aussi I. q. 118, a. 2, ad 4 : « ...homo generat sibi simile in quantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formae. » I. II. q. 83, a. 1, ad 3 : « ...anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo sed sicut in principio dispositivo ; eo quod semen corporale quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit. » Une autre question concernant aussi le rapport entre la grâce sanctifiante et la justice originelle sera expliquée plus loin.

3. I. q. 100, a. 2, ad 1. « Si Adam non peccasset..., possent tamen fieri filii gehennae per liberum arbitrium peccando. » Et ad 3 : « ...nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent ; quod est tantum in beatis. » Cf. aussi *Quodlib.* 5, q. 5, a. 8.

4. Cf. chap. 4, p. 151.

5. I. q. 101, a. 1, c. : « ...pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia. » et a. 2, c. : « ...pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis. »

du principe posé par saint Thomas : c'est la nature humaine plutôt que la personne qui est créée dans la rectitude. Ce même principe va nous servir aussi à déterminer la nature de cette justice.

Le mot « justice » signifie généralement la rectitude de l'ordre qui existe soit dans l'acte même de l'homme — et alors nous avons la vertu de justice —, soit dans les dispositions intérieures de sa nature, en tant que la partie supérieure est subordonnée à Dieu, et les parties inférieures de l'âme subordonnées à la raison. Or, nous l'avons dit, la justice originelle est un don de la nature spécifique. Elle ne se rapporte donc pas directement aux actes humains, qui relèvent de la personne, mais à la disposition intérieure de la nature même. La justice originelle n'est donc pas une vertu, mais elle consiste dans la rectitude ou harmonie de la *nature* humaine, en vertu de laquelle la raison est soumise à Dieu, les parties inférieures de l'âme à la raison, et le corps à l'âme [1].

Ce don de nature doit-il être appelé un *habitus* ? Il s'agit évidemment, non de la catégorie spéciale ainsi dénommée par Aristote, mais d'une espèce de la catégorie de qualité. L'*habitus* est donc cette qualité qu'Aristote et les Scolastiques définissent : une disposition en vertu de laquelle un être est modifié en bien ou en mal, eu égard à sa nature, soit qu'on considère cet être en lui-même — et en ce cas l'habitus est dit entitatif, — soit qu'on le considère en fonction de son acte — et alors l'habitus est opératif [2]. De cette définition, il résulte que sont requises trois conditions pour qu'un sujet soit modifiable par un habitus, opératif ou entitatif. Premièrement, il faut que ce sujet soit en puissance par rapport à d'ultérieures dispositions et perfections ; deuxièmement, qu'il soit en puissance à plusieurs dispositions possibles, selon des fins différentes ; troisièmement, qu'à chacune de ces dispositions plusieurs éléments concourent, qui soient bien ou mal coordonnés en vue

---

1. I. II. q. 113, a. 1, c. : « Cum autem iustitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod importat rectum in ipso actu hominis, et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam... Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi ; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus (Ethic. lib. 5) « iustitiam metaphorice dictam. » Haec autem iustitia in homine potest fieri dupliciter : uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam ; et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam etc... » Cf. I. q. 94, a. 1, c. ; a. 4, c. ; q. 95, a. 1, c. ; a. 2, c. ; a. 3 c. ; q. 98, a. 2, c. ; I. II. q. 82, a. 1, c. ; q. 89, a. 3, c. ; II. II. q. 163, a. 1 ; q. 164, a. 1, c. *Ad Rom.*, c. 1, lect. 1 ; c. 5, lect. 3 ; *Comp. Theol.*, cc. 153, 191, 192.

2. I. II. q. 49, a. 1 ; ibid., a. 3, c.

de la forme d'être ou de l'opération [1]. Or, la justice originelle remplit toutes les conditions requises : la nature pure est évidemment distincte de la justice primitive qui doit la parfaire, et en puissance par rapport à elle ; cette nature pure peut être modifiée et disposée de plusieurs manières ; enfin divers éléments, les puissances inférieures et les puissances supérieures, l'âme et le corps, concourent à cette disposition. La justice originelle — qui provient, nous le verrons, d'une cause permanente, la grâce sanctifiante —, parce qu'elle dispose les éléments divers de la nature humaine de manière à la rendre parfaite par rapport à sa forme et à sa fin, est donc vraiment un *habitus*. Et puisque la nature humaine n'inclut pas une relation directe et immédiate à son acte ou opération, il s'agit donc ici d'un habitus entitatif et non opératif [2].

Cet habitus, cette perfection de la justice originelle, est, comme nous l'avons vu, un don, une grâce de Dieu. En quoi est-elle une grâce ? Doit-on l'identifier, du moins dans son principe formel, avec la grâce sanctifiante ? Et si non, quel rapport soutient-elle avec cette grâce [3] ?

Selon un bon nombre de théologiens, saint Thomas, dans ses derniers ouvrages, spécialement dans sa Somme théologique, soutiendrait que la grâce sanctifiante est le principe formel de la justice originelle. Ces commentateurs admettent alors que la grâce sanctifiante avant la chute jouissait d'une efficacité supérieure à celle qu'elle a dans l'état actuel, où Dieu l'a limitée, quant à son effet, à la restauration de la seule personne. Ils sont ainsi conduits à distinguer de la justice originelle l'intégrité de la nature [4].

1. I. II. q. 49, a. 4, c. : « Habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur. Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum tria requiruntur... etc.

2. Cela se révèle par ce qu'il dit du péché originel qui s'oppose à la justice primitive par privation : « ...duplex est habitus : unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes dicuntur habitus ; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae secundum quod bene se habet vel male ad aliquid ; et praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de aegritudine et sanitate ; et hoc modo peccatum originale est habitus. » (I. II. q. 82, a. 1, c.).

3. Sur les rapports de la justice primitive et de la grâce, s'est élevée récemment une controverse entre M. J. BITTREMIEUX, professeur à l'Université de Louvain, et M. A. MICHEL, professeur à l'Université catholique de Lille. Cf. *Revue Thomiste*, 1921, pp. 121-150 et 424-430. Nous pensons que notre étude, mettant en valeur la structure générale de la doctrine thomiste, et découvrant les sources qu'elle utilise, pourra apporter quelque lumière dans ces questions difficiles.

4. SOTO, *De natura et gratia*, I. c. 5. SUAREZ, *De Creatione*, l. 3, c. 20 (ed. Vivès, t. 3). VALENTIA, t. I, disp. 7, q. 2. MEDINA, I. II. q. 83, a. 2. SALMANTICENSES, t. 8, *De vitiis et peccatis*, disp. 16, dub. 1, n. 7. DE RUBEIS, *De originali peccato*. BILLUART, *Tract. de Gratia*, diss. 2, a. 1, § 2 et 3. GONET, *Clypeus theo. thomist.*, t. III, tract. 8, disp. 1, a. 5. PERRONE, *Praelect. theol.*, I p. 3, c. 2. VAN DER MEERSCH, *Dict. de theol. cath.*, art. Grâce, col. 1608.

Cette opinion ne nous semble pas fondée. Il est bien vrai que, dans la Somme, la relation entre la grâce sanctifiante et la justice originelle est plus accentuée et plus étroite que dans les ouvrages antérieurs. Nous ne sommes plus ici en présence d'une simple juxtaposition de fait de ces deux grâces, mais bien en face d'une dépendance nécessaire, indispensable. L'une ne peut exister sans l'autre. Cependant nous ne croyons pas pour autant que saint Thomas affirme leur identité.

Voici les motifs sur lesquels se fonde notre interprétation. D'abord remarquons qu'aucun texte n'énonce cette identité. Dans la première partie de la Somme, où il traite cette question ex professo saint Thomas conclut seulement que l'homme doit être créé avec la grâce sanctifiante, parce que, sans elle, la justice originelle est impossible. Cette conclusion s'explique aussi bien dans le cas d'une dépendance nécessaire que dans celui d'une identification formelle.

Premier argument positif. La doctrine de saint Thomas sur la justice originelle est fondée, nous l'avons dit, sur le principe que ce don n'est pas personnel, mais relève de la nature spécifique de l'homme. Il est dès lors impossible d'identifier la justice originelle avec la grâce sanctifiante, puisque cette dernière est essentiellement un don personnel. Nous l'avons déjà remarqué au chapitre précédent : la grâce est donnée à l'homme comme principe de son adoption surnaturelle par Dieu, et l'homme est, par elle, ordonné à la possession de sa fin surnaturelle. Aussi ce don appartient-il à la personne humaine. Il ne suffit pas — comme le fait d'ailleurs saint Thomas — d'attribuer à la grâce sanctifiante d'avant la chute une efficacité plus grande, en vertu de laquelle la partie inférieure de notre nature était subordonnée à la raison et la volonté. La difficulté réside dans le caractère *personnel* de la grâce sanctifiante ; et c'est ce qui nous interdit de l'identifier avec la justice originelle, don de nature. C'est pourquoi saint Thomas ne dit pas (III[a] q. 27, a. 3), que dans l'hypothèse où la grâce donnée à la Sainte Vierge aurait causé la subordination totale de la partie inférieure de l'âme à la raison et à la volonté, cette grâce aurait par le fait même restitué la justice originelle ; non, il affirme que : « *quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit* VIM *iustitiae originalis.* »

Nous trouvons un second argument dans quelques expressions de saint Thomas. Il dit par exemple, dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, que Dieu donna la justice originelle à l'hom-

me à cause de la divinité de son âme. Par ce don, il suppléa ce qui manquait à la nature humaine. L'incorruptibilité fut communiquée à l'homme parce qu'elle lui était plus naturelle relativement à la partie supérieure de sa nature, c'est-à-dire l'âme. Et c'est pour la même raison que les parties inférieures furent entièrement subordonnées à la raison [1]. Dieu, on le voit, a doué l'homme de la rectitude originelle, pour suppléer à l'insuffisance de sa nature. C'est donc que la justice originelle, quoique dépassant les forces naturelles, ne s'élève cependant pas au-dessus de la dignité de l'âme, qui appelait cette justice originelle et en était comme la mesure [2]. Or, la grâce sanctifiante dépasse infiniment la dignité de l'âme, non seulement parce que l'âme ne peut pas la produire, comme c'est déjà le cas pour la justice originelle, mais encore et surtout parce que la grâce habituelle, qui est essentiellement de l'ordre surnaturel, surpasse infiniment l'ordre naturel, auquel appartient l'âme humaine. Si donc la justice originelle est donnée à l'homme pour suppléer à l'insuffisance de sa nature vis-à-vis de l'âme, il s'ensuit que la justice primitive perfectionne la nature humaine seulement dans son ordre propre : elle la rend droite en lui procurant une parfaite harmonie entre les différentes parties constitutives du composé humain ; mais elle n'élève nullement l'homme au-dessus de l'ordre des créatures, comme le fait la grâce sanctifiante qui, elle, lui donne participation de la nature divine. Les expressions de saint Thomas supposent donc une distinction formelle entre la grâce sanctifiante et la justice originelle. C'est pourquoi dans le *De Malo*, q. 5, a. 1, il faisait une distinction entre l'homme et les autres créatures rationnelles par rapport au secours divin. Pour atteindre la fin suprême toutes ont besoin de la grâce ; mais à l'homme il faut en outre la justice originelle, à cause de la cons-

1. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3 : « Alio modo potest considerari natura hominis secundum quod per divinam providentiam fuit ei per iustitiam originalem provisum. Quae quidem iustitia erat quaedam rectitudo, ut mens hominis esset sub Deo, et inferiores vires essent sub mente, et corpus sub anima, et omnia exteriora sub homine, ita scilicet, quod quamdiu mens hominis Deo subderetur, vires inferiores subderentur rationi, et corpus animae, indeficienter ab ea vitam recipiens, et exteriora homini, ut scilicet omnia servirent, et nullum ex eis nocumentum sentiret. Hoc autem providentia divina disposuit propter divinitatem animae rationalis, quae cum naturaliter sit incorruptibilis, debebatur sibi incorruptibile corpus : sed quia corpus quod est ex contrariis compositum, oportebat esse organum sensus, et tale corpus secundum naturam suam incorruptibile esse non potest, supplevit potentia divina quod deerat naturae humanae, dans animae virtutem continendi corpus incorruptibiliter, sicut faber si posset, daret ferro, ex quo cultellum fabricat, virtutem ut rubiginem nullam contraheret. Sic ergo postquam mens hominis per peccatum est a Deo aversa, amisit virtutem continendi inferiores vires, et etiam corpus et exteriora, et sic incurrit mortem naturalem a causis intrinsecis et violentiam ab exterioribus nocumentis. » Cf. I. q. 97, a. 1, c. ; I. II. q. 85, a. 6, c. ; *Comp. Theol.* cc. 151, 191.

2. Cela n'empêche pas que la justice originelle soit ultérieurement une disposition pour la grâce. En rectifiant la nature, elle en enlève les obstacles à la vie parfaite de la grâce.

titution particulière de sa nature [1]. Telle est, croyons-nous, la véritable interprétation de saint Thomas, qui se trouve d'ailleurs expressément chez Cajetan et Ferrariensis [2].

Cette distinction nous explique aussi, pourquoi le saint Docteur ne connaît que deux états de la nature humaine, l'état de nature droite ou intègre, *status naturae integrae*, et l'état de nature corrompue, *status naturae corruptae*. En identifiant le concept de l'état de nature avec celui de l'état de l'homme, c'est-à-dire ce qui est spécifique avec ce qui est individuel, on a obscurci la notion de la justice originelle [3].

On admet en général cinq états de la nature humaine sur la terre, l'état de nature pure, l'état de nature droite ou intègre, l'état de justice originelle, l'état de nature déchue, et l'état de nature réparée ou état de grâce. Or, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, imaginer un « *état* » de nature pure est une contradiction ; on peut supposer l'homme créé dans des conditions purement naturelles (*in puris naturalibus* ; *in conditione suae naturae*), mais il est impossible de vouloir constituer un *état*, dans le sens strict du mot, avec ces seules conditions. De même l'état de nature réparée est inconnu à saint Thomas, pour qui la grâce est un don *personnel* ; il est d'ailleurs assez évident que la nature comme telle n'est pas réparée, puisqu'elle se propage encore avec le péché originel, et que, par suite, seules les personnes sont rétablies dans l'amitié de Dieu ; puis, par l'intermédiaire de la personne, la nature de l'individu ; on ne peut donc pas nommer cet état un état de *nature*. Quant à l'état de nature déchue, il est bien clair que saint Thomas l'admet et le décrit ; aucun doute à cet égard. Restent donc les états de nature intègre et l'état de justice originelle. Or saint Thomas n'admet pas de distinction entre ces deux états : Pour lui, ils sont identiques. La justice originelle n'est autre chose que la rectitude de la nature dont la grâce est bien la cause effective, mais, en aucune manière, la cause formelle. Il reste donc seulement l'état de nature intègre ou de justice originelle, et l'état de nature déchue. C'est pourquoi le saint Docteur dans son traité sur la grâce ne parle que de ces deux états ; c'est pourquoi il peut

1. Voyez p. 108, note 2.

2. Cf. CAJETAN, *Comm. in I*, q. 95-100 ; FERRARIENSIS : *Comm. in lib. IV C. Gent.* 52, p. 291. (Romae 1901).

3. I. II. q. 109, a. 2, c. : « Natura hominis potest dupliciter considerari : uno modo in sui integritate ; alio modo secundum quod est corrupta in nobis per peccatum primi parentis. » Cf. aussi a. 8, c. De l'état de *l'homme*, S. Thomas parle I. II. q. 106, a. 4, ad 1 ; « triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis ; secundus novae legis ; tertius status succedit non in hac vita sed in futura, scilicet in patria. » Cf. I. II. a. 101, a. 2, c. ; q. 103, a. 3, c. ; III. q. 53, a. 2.

considérer l'état de nature tel qu'il fut en Adam, sans intervention de la grâce, et l'état de nature déchue avec la grâce ; c'est pourquoi il emploie toujours en parlant de l'état de nature de nos premiers parents, l'expression : l'état de nature intègre ou l'état d'innocence [1].

Mais quelle relation existe alors entre la grâce et la justice originelle ? La réponse à cette question va nous permettre de préciser encore la notion de rectitude primitive.

Rappelons d'abord que cette rectitude est en soi une perfection de l'ordre naturel, bien qu'elle surpasse les forces de la seule nature humaine ; elle n'est pas naturelle en tant que requise par notre nature, mais bien une chose naturelle en soi. Car même à l'égard de la grâce, elle ne dispose la nature que négativement, en enlevant tout obstacle par la rectitude de la volonté d'abord, puis par la subordination des autres facultés à la direction de la volonté. C'est la conséquence de ce que nous venons de dire [2].

La justice ou rectitude de la nature comporte en général la subordination des éléments inférieurs aux éléments supérieurs, soit donc la soumission du corps à l'âme, des parties appétitives sensitives à la partie appétitive rationnelle et à la raison, et de la raison à Dieu. Or, dans l'état d'intégrité, l'homme n'avait pas besoin de la grâce pour aimer Dieu naturellement par-dessus tout [3]. La sujétion de la volonté à Dieu, en tant que relevant de la justice originelle, n'était donc pas le but et la raison d'être de la grâce sanctifiante. Mais, il y a, dans la triple sujétion que comporte la justice primitive, un ordre hiérarchique : la sujétion de la raison à Dieu est la cause de la subordination de la partie sensitive à la raison, et du corps à l'âme. Saint Thomas cite en faveur de cette assertion un texte de saint Augustin : « Tant que l'âme reste subordonnée à Dieu, ses puissances inférieures lui sont soumises d'elle-même » ; et dans la I^a II^ae q. 82, a. 3, il en donne la raison, à savoir qu'il appartient à la volonté de diriger toutes les autres puissances de l'âme vers la fin [4]. Or, — et voici la raison de la grâce—, la soumission totale des parties inférieures à la raison dépasse

1. Voir I. q. 100, a. 1, c. et ad 2 ; I. II. q. 89, a. 3, c ; q. 109, a. 2, c ; a. 3, c. ; a. 4, c., a. 8, c. ; a. 10, ad 3 ; q. 113, a. 1, c. ; q. 114, a. 2, c.

2. I. q. 95, a. 4, c. : « ...(gratia) tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. »

3. Cf. I. II. q. 109, a. 3, c.

4. « Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem. »

les forces de la nature ; s'il en était autrement nous posséderions encore cette domination après la chute de nos premiers parents, car, posés les principes constitutifs de la nature et les propriétés qui en découlent, le bien de cette nature n'est pas diminué par le péché [1]. Dans ces conditions, la raison, pour dominer totalement les puissances inférieures, avait besoin d'une force surajoutée et surnaturelle : cette force venait de la grâce sanctifiante ; comme le dit saint Augustin (De Civit. Dei, lib. 13, c. 13) : « Immédiatement après la transgression, la grâce abandonnant nos premiers parents, ils avaient honte de leur nudité [2]. »

Pourquoi la grâce sanctifiante était-elle nécessaire pour produire cette rectitude ? Dieu ne pouvait-il pas, par un autre don surnaturel, obtenir le même effet ? — Saint Thomas, notons-le d'abord, affirme cette causalité de la grâce sur l'autorité de saint Augustin. Mais on peut apporter aussi la raison suivante. Il s'agit ici de la confirmation de la volonté humaine sur laquelle rien ne peut agir intérieurement hormis Dieu lui-même ; cette confirmation porte sur la sujétion de la volonté à Dieu, puisque c'est précisément cette sujétion de la volonté qui lui procure la force de se subordonner les facultés inférieures ; enfin, cette confirmation doit être permanente, afin de pouvoir constituer un état. Or, ces trois conditions ne sont remplies que par la grâce : la grâce, et la grâce seule peut assurer la sujétion surnaturelle et habituelle de la volonté à Dieu. C'est donc avec raison que saint Thomas affirme qu'Adam a dû être créé dans la grâce sanctifiante. Nous

---

1. I. II. q. 85, a. 1, c. : « ...bonum naturae humanae potest tripliciter dici : primo ipsa principia naturae ex quibus ipsa natura constituitur et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi... Primum igitur bonum naturae nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. »

2. I. q. 95, a. 1, c. : « Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod primus homo non fuit creatus in gratia ; sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequam peccasset. Plurimae autem Sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccl. VII. 30 : Deus fecit hominem rectum. Erat enim haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit, De Remiss. pecc. lib. I. c. 16. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis ; alioquin post peccatum permanserunt, ut Dionysius dicit (De divinis nominibus, c. 4, p. 4, 1, 19.) Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam sed secundum supernaturale donum gratiae ; non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit : De civitate Dei, lib. XIII, c. 13, quod « postquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae ». Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est oboedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur. » Cf. *Comp. Theol.*, cc. 191, 193, 197.

pouvons dès lors conclure que la grâce était chez le premier homme la cause efficiente de la justice originelle, mais non sa cause formelle ; et de fait saint Thomas ne dit jamais que la rectitude du premier état consistait dans la possession de la grâce sanctifiante, mais bien qu'elle l'exigeait comme sa racine [1].

Il semble que l'opinion contraire s'est affirmée à l'occasion et à cause des polémiques dirigées contre Baius et Jansénius. En réfutant ces docteurs qui exagéraient le caractère naturel de la justice primitive, les théologiens catholiques ont à leur tour exagéré le rôle de la grâce. L'équivoque s'est produite d'abord à cause du caractère gratuit et préternaturel de la rectitude dans laquelle notre nature fut créée, ce qui faisait appeler cette rectitude une grâce ; elle s'est produite aussi par le fait que cette rectitude est vraiment l'effet de la grâce sanctifiante et en même temps une disposition à cette grâce ; enfin, parce que, de fait, la grâce sanctifiante appartenait à *l'état* de justice originelle.

Reste à voir comment la justice originelle, qui est l'effet de la grâce sanctifiante, peut être en même temps une disposition à cette grâce ? Pour résoudre cette difficulté, il suffit d'observer que dans tout changement substantiel les dispositions ultimes de la matière à l'égard de la forme nouvelle procèdent de cette forme même ; de là la distinction entre les « dispositiones praeviae » et les « dispositiones ultimae ». Les dispositions ultimes de la matière ne sont pas relatives au devenir ou « fieri » de la forme, mais à son existence ou « esse » ; elles ne sont donc nécessaires qu'à l'instant même où paraît la forme. Elles peuvent en conséquence résulter de la forme même. C'est ainsi que la justice originelle est à la fois disposition et effet de la grâce sanctifiante.

Appliquons maintenant cette doctrine du rapport de la justice originelle et de la grâce sanctifiante au problème de la transmission de la justice primitive. Si la grâce est liée si intimement à la rectitude de la nature, jusqu'à en être la cause efficiente, ne faudrait-il pas dire que la grâce sanctifiante se propage aussi avec la nature ? S'il en était autrement, pourrait-on encore dire que la justice originelle peut se propager avec la nature humaine ?

Pour exposer plus clairement la solution de ces questions, il sera

1. I. q. 100, a. 1, ad 2 : « ...*radix* originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistit in subiectione supernaturali rationis in Deum, quae est per gratiam gratum facientem. » Le caractère personnel de la grâce se révèle encore dans la réponse ad 5 de l'article 5 de la quest. 95. Là S. Thomas suppose le consentement d'Adam, dès le premier moment de sa création, à l'infusion de la grâce : « ...cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse. »

utile de prendre, comme exemple, la génération humaine. La nature humaine, en effet, ne se propage pas de la même manière que celle des animaux sans raison ; chez ces derniers, la forme aussi bien que la matière procèdent de la seule puissance séminale ; chez l'homme, au contraire, chaque forme individuelle, c'est-à-dire chaque âme, est immédiatement créée par Dieu ; la puissance génératrice de l'homme dispose, il est vrai, la matière, mais l'âme vient de Dieu. Cela n'empêche pas que l'on dise de la nature humaine qu'elle se propage par voie de génération. La raison en est, que Dieu n'agit pas, dans la constitution de l'individu humain, comme une cause extra-naturelle, mais conformément à l'ordre de la nature. Comme telle, la causalité divine, une fois posée la libre institution de la nature elle-même, est nécessaire, en tant que les dispositions produites par l'homme dans la matière exigent une forme rationnelle, créée par Dieu. C'est donc à raison du *semen* générateur que Dieu crée l'âme humaine, et ainsi on peut dire que la nature humaine se propage par la génération, bien que son principe formel soit l'effet immédiat du Créateur.

Pour en revenir à notre question, il est évident que la grâce sanctifiante ne peut se propager, ni directement, ni indirectement, en vertu de l'action séminale de l'homme. Elle n'appartient en effet à aucun titre à l'ordre naturel. Une nature créée, si parfaite soit-elle, ne peut jamais produire une disposition qui exige une forme substantiellement surnaturelle. Il en est tout autrement de la justice originelle. Comme nous l'avons dit, la justice originelle n'appartient pas foncièrement à l'ordre surnaturel. Il n'y a donc pas contradiction à dire que la justice originelle, accordée tout d'abord aux premiers générateurs de la race humaine, conféra au *semen* générateur d'Adam la vertu de conduire la matière génératrice féminine à un degré de perfection tel, que cette matière, en son dernier état, exigeait comme forme, non seulement une âme rationnelle, mais encore une âme douée d'une rectitude parfaite. Dans ces conditions, l'enfant qui serait né, aurait vraiment reçu ce don de la nature, de par la vertu du *semen* générateur de l'homme [1].

Cependant, et c'est ici la difficulté, cette justice est impossible sans la grâce. La grâce aurait donc été exigée par la génération. Il faut établir ici une distinction. Dans l'hypothèse précédente la grâce n'aurait pas été exigée en vertu de la génération même, comme c'est le cas pour l'âme et la justice originelle, mais elle,

1. I. II. q. 81, a. 2, c. : « ...originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura. » Cf. II. II. q. 164, a. 1, ad 3 ; et *Comp. Theol.* cc. 192, 200. Albert le Grand oppose aussi la justice *originelle* à la justice *gratuite*. Cf. p. 64, note 3.

n'aurait été requise que comme condition nécessaire à cette justice. La génération ne requiert rien d'autre qu'une nature droite. Que la grâce soit une condition nécessaire à la possession de cette rectitude, cela est accidentel, par rapport à la génération. Dans l'espèce, la grâce n'aurait été qu'une condition *sine qua non*. La justice originelle aurait donc appartenue à la nature propagée, mais non la grâce sanctifiante, qui est un don personnel. Dieu aurait donné la grâce sanctifiante à la personne, lors de la naissance, afin de lui procurer ce qui lui était dû en vertu de la génération, c'est-à-dire la justice originelle [1].

Écartons, en terminant, une conception inexacte : la rectitude des différentes parties de la nature trouve son siège ou sa racine dans l'âme, et non pas son existence formelle dans les puissances. C'est cette rectitude radicale qui constitue la justice originelle [2].

Quelles sont maintenant les propriétés de cette rectitude primitive ?

La première propriété de la rectitude originelle est son unité. Dans chaque personne il n'aurait existé qu'une justice originelle, laquelle maintenait toutes les parties de l'âme dans l'unité [3]. La rectitude des puissances appétitives n'aurait donc pas été une autre justice que celle de la volonté, puisque le principe formel de la rectitude de toute la nature aurait été la rectitude même de la volonté. Par cette rectitude aussi les autres puissances de l'âme eussent été droites, car la volonté, principe moteur de toutes ces autres puissances, leur communiquait, avec le mouvement, l'ordination à leur fin. C'est ainsi que saint Thomas est conduit à distinguer deux parties dans la justice originelle, la partie formelle qui est la rectitude de la volonté, et la partie matérielle constituée par la subordination des diverses parties de l'âme à la volonté [4].

Communiquée à plusieurs individus, la justice originelle aurait

1. I. q. 100, a. 1, ad 2 : « Cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis in Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali iustitia etiam nati fuissent cum gratia, sicut et de primo homine supra diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis ; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. » La justice se transmet par génération, la grâce non.

2. I. II. q. 83, a. 2, ad 2 : « ...etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae ; erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principium personalium actuum. »

3. I. II. q. 82, a. 2, ad 3.

4. Cf. p. 138, note 2 ; I. II. q. 82, a. 3, c. ; *Comp. Theol.*, cc. 191, 197.

été numériquement multiple, mais non spécifiquement. Don de la nature spécifique, elle aurait été, comme la nature même, formellement une dans tous [1].

Quel aurait été le sujet de cette justice primitive ?

En Adam, elle existait comme dans sa cause principale à l'égard de tous les descendants [2] ; dans le *semen* générateur, elle se serait trouvée comme dans sa cause instrumentale et dispositive [3]. Le sujet de la justice originelle était l'âme, et, en premier lieu, l'essence de l'âme, de préférence aux puissances. C'est pourquoi nous disions tout à l'heure que la justice originelle doit être conçue comme subsistant radicalement dans l'essence de l'âme[4].

Cependant, si nous considérons la justice originelle dans son inclination à l'acte, elle vise alors les puissances de l'âme, et avant tout la volonté ; car la volonté, dans l'ordre de l'action, est plus proche de l'âme que les autres puissances, puisque c'est elle qui est leur principe moteur [5].

Il suffira, pour finir, de dire quelques mots sur les effets de la justice originelle.

La justice originelle devait exercer son efficacité sur toutes les puissances de la nature humaine, et étendre son action sur les individus, la société et la conservation de l'espèce.

Tout d'abord, en ce qui concerne la nature de l'homme, la raison d'Adam, ne trouvant pas dans le monde extérieur un obstacle à sa contemplation claire et ferme des œuvres intelligibles de Dieu, connaissait son Créateur dans une plus pleine lumière que présentement [6]. Pour le même motif, Adam connaissait les anges plus parfaitement que nous, puisque sa connaissance des objets intelligibles existant en son âme, était plus sûre et plus stable que la nôtre [7]. De plus, sa raison ne pouvait pas se tromper ; l'erreur de

1. Cf. I. II. q. 82, a. 2, c.

2. I. q. 100, a. 1, c. : « ...filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam. » Cf. a. 2, c. Et I. II. q. 81, a. 2, c. : « ...originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura. »

3. Cf. p. 131.

4. Cf. p. 141, note 1 ; *Comp. Theol.*, c. 191.

5. Cf. I. II. q. 83, a. 3, sed contra, et in corp. ; I. II. q. 82, a. 3, c.

6. I. q. 94, a. 1, c. : « ...homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita... Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus. »

7. I. q. 94, a. 2, c. : « ...anima primi hominis non poterat quidem videre angelos per essentiam, sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis quam nos habeamus, quia eius cognitio erat magis certa, et fixa circa interiora intelligibilia quam cognitio nostra. »

la raison à l'égard de son objet propre n'est possible, en effet, que si un obstacle d'ordre inférieur intervient, l'imagination, par exemple, ou tout autre cause semblable. Mais précisément, ces facultés inférieures étaient alors dominées elles-mêmes par la justice originelle [1].

Quant à la volonté, elle commandait en maîtresse, « despotiquement », aux passions, de sorte qu'aucun mouvement désordonné ne pouvait se produire en elles. Et de même que dans la raison toute méprise à l'égard du vrai bien était impossible, ainsi la volonté ne pouvait se laisser séduire par le mal [2].

Dans la partie sensitive, étaient absentes certaines passions, qui, comme la crainte et la douleur, procèdent de notre inclination vers le mal, ou vers un bien nécessaire inattingible ou insaisissable [3].

De son côté, le corps de l'homme, incorruptible et immortel, ne connaissait que les passions ennoblissantes, ignorant celles qui auraient pu le faire souffrir ou l'amoindrir. L'immortalité était l'effet de la grâce, l'arbre de vie ne jouant qu'un rôle secondaire et dispositif [4].

Dans l'ordre surnaturel l'homme aurait joui de toutes les vertus, sans cependant les posséder toutes de la même manière. Celles qui auraient impliqué quelque imperfection contraire à la perfection de l'état de la justice originelle, n'étaient dans l'homme que comme habitus ; les autres, au contraire, avaient leur pleine efficience opérative [5].

Les œuvres de l'homme en cet état étaient plus méritoires que ne le sont maintenant les nôtres, à envisager l'étendue du mérite du côté de la grâce, qui était alors plus abondante à raison de la

---

1. I. q. 94, a. 4, c.

2. I. q. 95, a. 2, c. : « In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus. » Cf. *In Epist. ad Ephes.*, c. 5, lect. 6 ; *Comp. Theol.*, c. 191 : « ...ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. »

3. I. q. 95, a. 2, c. : « ...omnes illae passiones quae respiciunt malum in Adam non erant, ut timor et dolor et huiusmodi ; similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum et tunc habendum ut cupiditas aestuans. Illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis ut gaudium et amor ; vel quae sunt futuri boni in suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentiae... Non erant (tamen) in eo passiones animae nisi ex rationis iudicio consequentes. » Cf. a. 3, ad 2.

4. I. q. 97, a. 1, c. : « Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem ; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset. » Et ad 3 : « ...vis illa praeservandi corpus a corruptione non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae ; et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad animae immortalitatis effectum. » Sur la passibilité et l'impassibilité cf. I. q. 97, a. 2. — Sur l'immortalité, cf. I. q. 97 a. 4, c., et encore Comp. Theol. cc. 153, 191 ; et I. II. q. 85, a. 5, c.

5. I. q. 95, a. 3, c.

disposition meilleure de la nature. Il en était de même, si l'on considère l'œuvre de l'homme primitif dans toute son étendue. L'homme disposant alors d'une vertu plus parfaite, produisait aussi des œuvres plus excellentes. Cependant, si nous envisageons leur valeur relative, ces œuvres de l'homme l'emportent maintenant par un plus grand mérite, parce qu'après la chute l'homme est frappé d'une plus grande impuissance [1].

Au point de vue de ses relations avec les autres êtres de la nature, l'homme dominait toutes les créatures inférieures, animées ou inanimées, quoique d'une manière différente. Il gouvernait les animaux par son commandement, *imperium*, et par l'usage qu'il en faisait ; les plantes et les êtres inanimés simplement par une utilisation sans obstacle [2].

Dans les rapports des hommes entre eux, se serait exercé un certain pouvoir, un régime de domination, au profit du plus intelligent ou du plus habile, qui aurait dirigé les autres vers leur bien particulier et à la fois vers le bien commun [3].

Le régime de la propagation naturelle de l'espèce aurait existé dans l'état de justice originelle, et cela par la génération, qui est une perfection fondamentale de la nature [4]. Comme présentement, elle se serait effectuée par l'union de l'homme et de la femme, mais sans les déréglements d'une concupiscence désordonnée, étant donnée la parfaite subordination des facultés sensitives à la raison et la volonté [5]. La délectation sensuelle n'aurait d'ailleurs pas été abolie pour autant ; elle aurait été plutôt intensifiée à cause de la perfection plus grande de la nature et de la sensibilité plus affinée du corps [6].

1. I. q. 95, a. 4, c. : « ...efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae, quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento ; similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis ; quia cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. »

2. I. q. 96, a. 2, c. : « ...in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur.. ; dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio. » Cf. a. 1, c. ; *Comp. Theol.*, c. 192.

3. I. q. 96, a. 6, c.

4. I. q. 98, a. 1, c. : « ...in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis ; alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium ex quo tantum bonum consecutum est. » Cf. II. II. q. 164, a. 2, ad 2.

5. I. q. 98, a. 2, c. : « Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum... etc. ».

6. I. q. 98, a. 2, ad 3 : « ...secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderare non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur ; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt, (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis quanto esset purior natura et corpus magis sensibile) ; sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate

Telle est la doctrine définitive du Docteur Angélique sur la justice originelle. Ce qui frappe surtout chez lui, c'est la tendance à chercher et à introduire autant que possible une interprétation « naturaliste ». On en a la preuve dans tout son traité sur l'état d'innocence. Pour saint Thomas, le surnaturel ne nous est connu que par l'autorité divine. Dès lors que l'Écriture se tait, il faut juger selon les lois naturelles [1]. C'est là chez lui un principe. Ainsi n'admet-il pas la vision immédiate de Dieu par l'homme avant la chute, opinion adoptée par quelques théologiens sur la prétendue autorité de saint Augustin ; en réalité, l'évêque d'Hippone soutient tout au plus la possibilité de cette vision [2], et c'est plutôt chez le Maître des Sentences qu'il faudrait chercher cette doctrine [3]. Pour la même raison, saint Thomas exclut de l'état d'innocence la vision immédiate des anges. Ainsi encore, Adam vivait d'une vie animale normale. Le mariage aurait été universel et conforme aux lois de la nature. Les enfants se seraient développés progressivement dans leur corps et leur intelligence. Bien plus, saint Thomas l'admet, la mort eût existé dans cet état de félicité. Les animaux, qui dans l'état présent, se nourrissent de la chair d'autres animaux, auraient fait de même dans le paradis [4] ; ici, saint Thomas abandonne saint Augustin qui conservait quelque doute à ce sujet Ainsi dans cette description de la justice originelle, notre Docteur ne perd pas de vue les exigences de la nature.

---

se extulisset super huiusmodi delectatione regulata per rationem ; ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat. »

1. I. q. 99, a. 1, c. : « ,... ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus ; quod autem credimus auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. » Et aussi I. q. 101, a. 1, c. : « De iis quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. »

2. S. AUGUSTINUS, *De Gent. ad litt.*, lib. XI, c. 33 (P. L. t. 34, col. 447) : « Fortassis enim aliis intrinsecus vel ineffabilibus modis Deus cum illis antea loquebatur, sicut etiam cum angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, ubi est intellectus nosse simul quaecumque etiam per tempora non fiunt simul. Forte, inquam, sic cum eis loquebatur etsi non tanta participatione divinae sapientiae quantum capiunt angeli, tamen pro humano modulo quantumlibet minus, sed ipso genere visitationis et locutionis. » Et encore ibid. lib. VIII, c. 18, col. 387 : « Sed non sic existimo primo homini locutum Deum. Talia quippe Scriptura narrat ut potius credamus sic esse Deum locutum homini in Paradiso sicut etiam postea locutus est patribus, sicut Abrahae, sicut Moysi, id est in aliqua specie corporali. »

3. *II. Sent.*, d. 24, n. 4 (P. L. t. 192, col. 701) : « Cognovit enim a quo creatus fuerat ; non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quo modo a credentibus absens quaeritur, sed quadam interiori aspiratione qua Dei praesentia contemplabatur ; non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam sancti visuri sunt neque ita in aenigmate qualiter in hac vita videmus. » Et *IV Sent.*, d. 1, n. 3, col. 850 : « Homo ...ante peccatum sine medio videbat. »

4. I. q. 96, a. 1, ad 2 : « Quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa animalia. Sed hoc est omnino irrationabile... »

Partant du principe posé par l'Écriture : *Deus fecit hominem rectum,* il en déduit toute la justice originelle. La rectitude consistant dans la domination de l'inférieur par le supérieur, il devenait convenable à raison de la nature de l'âme que le corps lui fût subordonné [1], que les facultés appétitives sensitives obéissent à la volonté et à la raison ; il était également dans l'ordre de la nature que le premier homme exerçât sa puissance de domination sur les animaux et même sur les hommes, ses semblables [2]. Enfin, saint Thomas ne requiert l'existence de la grâce dans le premier moment e la création de l'homme qu'à seule fin de pouvoir établir cetd ordre, qu'est la justice originelle.

Si nous comparons cette doctrine de saint Thomas avec celle de ses prédécesseurs, nous y trouvons un esprit beaucoup plus systématique, une clarté et une précision incomparablement supérieures. La conception de la justice originelle en particulier est très nette. Elle est la disposition de la nature humaine, d'où résulte l'ordre et l'harmonie dans les différentes parties du composé humain, mais ce n'est pas cet ordre lui-même. Nous ne trouvons pas ici ce caractère mi-naturel et mi-personnel, qui paraît encore chez saint Bonaventure. Enfin les relations de la justice et de la grâce sont déterminées avec une grande fermeté. L'action causale de la grâce vis-à-vis de la justice, qui réalise la sujétion de l'âme à Dieu et de la partie inférieure à la raison et à la volonté, avait déjà été signalée dans les Sentences, mais elle ne prend toute sa valeur que dans la Somme ; même dans le *De Malo,* saint Thomas ne parlait pas encore avec autant de netteté ni sur un ton aussi catégorique que dans la Somme, où il introduit sa conclusion par ces mots : *Unde manifestum est.*

8. I. q. 97, a. 1, c. : « ...quia omnis anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae. »

9. I. q. 96, a. 1, c. : « Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem. » Cf. art. 4, c.

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE DÉFINITIVE DE S. THOMAS SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL

La doctrine du péché originel est exposée par saint Thomas dans la seconde partie de la Somme théologique, au cours du traité des vices et des péchés. Contrairement à la justice originelle qui est un don divin, le péché originel est proprement une œuvre de l'homme : « il ne vient pas du Père céleste, mais du monde ». Cette parole de saint Jean, maintes fois citée par saint Augustin contre Julien, doit être prise en son sens strict. Le péché originel ne vient en aucune manière du Créateur ; c'est nous qui sommes coupables de la prévarication d'Adam, et cela, non pas en vertu d'un décret divin, qui aurait inclu nos volontés dans celle d'Adam, ni par une action de la causalité divine, directe ou indirecte. Si notre culpabilité ne dérivait pas naturellement du péché de notre premier père, elle ne nous affecterait en aucune façon. La faute héréditaire suppose, il est vrai, le don de la justice originelle fait à la nature, — et par ce côté le péché originel relève, par privation,de l'ordre surnaturel ; et nous ne pouvons la connaître que par la révélation — ; mais, ceci posé, la faute héréditaire est la conséquence *nécessaire* du premier péché. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette question.

I. — La transmission du péché originel

Il est donc impossible que Dieu soit la cause du péché originel ; c'est l'homme, et spécialement le premier générateur de l'espèce, qui par son premier péché en assume la responsabilité [1]. Adam, par le fait même qu'il était le premier homme de qui tous les autres sont issus, était le chef du genre humain. Sa nature devait se propager dans tous ses descendants telle qu'elle était en lui, au moment de la génération. Or, Adam a privé sa nature de la justice

1. I. II. q. 81, a. 1, c. : « Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. » Et a. 2, c. : « Et hoc modo iustitia originalis erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. » Cf. q. 82, a. 2 ; q. 85, a. 1 ; q. 100, a. 7.

originelle par la transgression du commandement divin [1]. En perdant la grâce, il a aussi perdu la rectitude qui en découlait. Il n'a pu par conséquent transmettre à sa postérité qu'une nature désordonnée et corrompue. Dans notre nature, ce désordre a raison et qualité de faute [2] ; comment cette culpabilité passe-t-elle dans la nature transmise, c'est là la vraie difficulté.

Nous avons observé plus haut que saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils* et dans le *De Malo*, a introduit, pour la solution de cette question, un élément nouveau, qui n'avait pas encore paru dans les *Sentences* : c'est ce procédé d'envisager le genre humain comme un seul homme en vertu de la participation par tous d'une même nature. C'est ce point de vue que nous retrouvons dans la Somme.

Pourquoi saint Thomas a-t-il introduit cette nouvelle conception ?

Dans les Sentences saint Thomas avait démontré que le désordre de la nature dans le premier homme se transmettait à sa postérité. C'était à cause d'un corps corrompu que l'âme, qui doit lui être proportionnée, n'était plus créée dans la justice originelle. De plus, cette privation dans la nature avait été volontaire par l'acte libre d'Adam. Et puisque Adam subsistait en quelque sorte dans la nature commune, à raison de la génération qui la propage, nous avons reçu de lui une nature volontairement corrompue, et par conséquent coupablement corrompue [3].

Une telle explication du péché originel est insuffisante. Il faut établir en effet que nous héritons, non d'une nature coupablement désordonnée, mais bien d'une nature coupable. C'était là la lacune de l'argument des Sentences. Du fait que nous acquérons

1. Cf. le texte de I. II. q. 81, a. 2, cité note précédente, et les autres citations.

2. I. II. q. 81, a. 1, ad 1 : « ...derivatur enim per originem culpa a patre in filium. » Cf. in corp. ; a. 4, ad 1 ; q. 82, a. 1, ad 2 : « ...originale vero cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae quae habet rationem culpae, in quantum derivatur ex primo parente. »

3. Il nous semble que le card. Billot, dans son traité sur le péché originel n'a pas marqué la différence entre la doctrine des Sentences et celle de la Somme. Il accepte l'exposition des Sentences, à savoir que nous héritons d'une nature volontairement corrompue : « Simile nimirum esset (traductioni scil. peccati originalis), si homo quispiam radicitus a se exstirparet facultatem aliquam naturalem, puta visivam vel auditivam. Nam, hoc faciendo, corrumperet homo ille et personam et naturam : personam quidem, referendo ad se individuum : naturam vero, referendo ad suam progeniem, eo quod post radicalem dictae facultatis exstirpationem, generaret filios eadem facultate orbatos, et ille alios et sic in indefinitum. Et adhuc magis simile esset, si iterum per impossibile, eiusmodi radicalis exstirpatio dependeret a violatione legis, et involveret in se rationem deordinationis a regula legis. Tunc enim delictum huius hominis, non modo mancam, sed et ream communem naturam efficeret, et rei nascerentur filii, non quidem reatu personali inferente debitum poenae positivae, sed reatu naturali inferente debitum poenae negativae. » (*De personali et originali peccato*, p. III, § 1, p. 144 ; 1910). Cf. § 2, p. 143-144 ; § 3, p. 159.

par voie de génération cette nature volontairement corrompue, toute culpabilité en est exclue [1]. Saint Thomas semble désapprouver lui-même dans la Somme l'explication proposée dans sa jeunesse [2]. Pour compléter alors l'argument qu'il avait donné, le saint Docteur introduit l'élément que nous avons signalé.

C'est en vertu de l'unité de la nature humaine qu'on peut considérer tous les hommes comme un seul individu. Cette unité n'est pas d'ordre logique, mais bien d'ordre physique à cause du lien réel de la génération. On doit donc considérer tous les individus du genre humain issus d'Adam, comme les membres divers d'un seul corps. Or, l'acte d'un membre corporel,de la main par exemple, n'est pas volontaire par la volonté de la main, mais par la volonté de l'âme, qui la première met le membre en mouvement. L'homicide, commis par la main, ne peut pas être imputé comme un péché à la main en elle-même, mais bien en tant qu'elle est partie de l'homme et est dirigée par son premier principe moteur, la volonté. Ainsi, le désordre qui se trouve dans un homme issu d'Adam n'est pas volontaire de par sa propre volonté, mais de par la volonté du premier générateur, qui par la notion génératrice entraîne tous ses descendants à la corruption, de même que la volonté de l'âme conduit à leur acte tous les membres qui lui sont subordonnés [3]

1. I. II. q. 81, a. 1, c. : « Omnes huiusmodi viae insufficientes sunt : quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animae ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur), tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est quod sit voluntaria. »

2. Voici le texte des Sentences, II. d. 30, a. 2, ad 4 : « ...licet semen non habeat in se infectionem culpae in actu, habet tamen in virtute ; sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu : est enim in semine virtus aliqua deficiens, per cuius defectum contingit defectus leprae in prole. Similiter etiam ex hoc ipso quod est in semine talis dispositio quae privatur illa impassibilitate et ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quae est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu. » Comparez ce texte avec celui de la Somme : I. II. q. 81, a. 1, c. : « Alii vero hoc repudiantes tamquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animae, et defectus animae redundent in corpus et e converso, simili modo dicunt quod culpabilis defectus animae per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpae subiectum. » Cf. *Comp. Theol.* c. 201. Il est à remarquer que S. Thomas ne rejette pas cette opinion comme absolument fausse, mais comme insuffisante. Elle prouve bien comment la corruption parvient à l'âme, mais elle ne suffit pas à établir la culpabilité même. C'est pourquoi S. Thomas dans ses Commentaires sur l'Épître aux Romains allègue encore cet argument pour prouver comment la corruption atteint l'âme, quoique créée par Dieu.

3. I. II. q. 81, a. 1, c. : « Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt ; secundum quod in civilibus omnes homines qui

Exposons un peu plus à fond cet argument. Et tout d'abord que veut dire l'expression : la motion de la génération, *motio generationis* ? Par cette formule, saint Thomas entend la génération active du père. Du père en effet procède la vertu active qui dispose la matière génératrice, fournie par la mère. Sous l'action de cette vertu séminale, l'embryon se parfait de plus en plus jusqu'au degré de perfection requis pour la réception de la forme. Or, le *semen* de l'homme, n'étant que l'instrument de la propagation et n'agissant en conséquence qu'en vertu du générateur, son efficacité ne peut dépasser la perfection même du générateur. La matière de l'embryon humain sera donc disposée de manière à correspondre à la propre perfection du père. Et puisque la forme est proportionnée â la disposition de la matière, l'âme de l'enfant n'aura ni plus ni moins que la perfection naturelle du père [1]. Ainsi Adam, ayant privé la nature humaine de la perfection surajoutée par le Créateur, ne pouvait plus engendrer que des enfants dépourvus comme lui de la justice originelle. C'est donc la condition même dans laquelle s'effectue la *motio generationis* chez le premier homme, qui nous prive de la rectitude ou intégrité due à notre nature.

En somme, l'argument proposé revient à ceci : De même que la volonté de l'homme dirige ses membres dans leurs actes, ainsi la volonté d'Adam a conduit tous les membres du genre humain à la privation de la justice originelle, et cette motion de la volonté

sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo ; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. de Specie, circ. med.), quod « participatione speciei plures homines sunt unus homo. » Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore ; sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. » Cf. *Quodlib.* XII, q. 21, a. 32. (Ce petit article d'un style lapidaire marque bien sa pensée) ; *Ad Rom.*, c. 5, lèct. 3 ; *Comp. Theol.*, c. 201. — SCHELL adopte l'interprétation des Sentences. Il n'a pas compris en effet la « motio generativa », ni, par suite, tout l'argument de la Somme comme il n'a pas compris non plus l'argument par lequel S. Thomas prouve qu'Adam ne pouvait pécher véniellement avant la chute. Cf. *Katholische Dogmatik*, II, pp. 292-306, 331-334.

1. I. II. q. 81, a. 4, ad 1 : « ...non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos active eius generatio pervenit. » Et I. II. q. 81, a. 1, ad 2 : « ...etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive ; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem et simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur co sors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem. » Et encore *De Malo*, q. 4, a. 6, c. : « Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis, ita movetur filius a patre per vim generativam ; unde Philosophus dicit in II. Phys. quod pater est causa filii ut movens ; et in lib. de generatione Animalium, dicitur quod in semine est quaedam motio ab anima patris quae movet materiam ad formam concepti. »

du premier homme se transmet par la génération. Or, de même que les actes de nos membres relèvent de l'ordre moral à raison de la volonté qui les dirige, ainsi la privation de la justice dans les membres du genre humain, relève de l'ordre moral, parce que c'est la volonté du premier générateur qui est la cause de cette privation.

Il n'y a donc pas seulement en cela la propagation d'une nature volontairement corrompue, mais encore une participation à la volonté qui la corrompit. Telle est la raison de notre culpabilité. En conséquence nous ne sommes pas coupables par notre volonté personnelle, mais par une volonté participée, en tant que nous appartenons à ce corps total dont la volonté d'Adam était le moteur premier. Il est manifeste que cet argument ne suppose aucunement un décret divin établissant une unité morale entre tous les descendants d'Adam et faisant d'Adam le chef du genre humain. Bien au contraire, la force de l'argument réside précisément dans l'unité physique de l'espèce. C'est la motion de la génération qui nous joint à la volonté du premier homme. Cela suffit pour nous rendre coupables du désordre de notre nature.

Cet argument établit donc ce que nous avons affirmé plus haut, à savoir que le péché originel dérive *naturellement* du premier péché de notre premier père [1]. Il ne suppose aucun décret spécial, mais seulement un don fait à la nature ; don par la perte duquel notre nature se trouve être corrompue. C'est pourquoi, si Adam n'eût pas violé lui-même le commandement divin, mais un de ses descendants, c'est celui-ci qui aurait transmis un péché originel à sa postérité, de la même manière qu'Adam l'a fait pour tout le genre humain.

Les théologiens qui requièrent un décret divin comme fondement nécessaire de l'explication du péché originel, nous objectent les exemples proposés par saint Thomas au commencement de son argumentation [2]. Le saint Docteur compare en effet l'unité du genre humain à celle d'une communauté de citoyens. Or, cette unité est indubitablement une unité morale, unité en vertu de laquelle ce que fait le chef, est considéré comme fait par toute la communauté. C'est ainsi qu'Adam aurait été constitué par Dieu chef du genre humain, non seulement parce qu'il est le premier homme d'où procède toute l'humanité, mais parce qu'il est qualifié pour agir au nom de tous. La déordination de la nature, opérée par lui,

1. Au sujet de cette assertion, il est intéressant de noter l'expression dont se sert S. Thomas dans le *Comp. Theol.*, c. 196 : « Sed haec questio (c. à. d. de la transmission d'une coulpe) *de facili* solvitur. » On ne parle pas ainsi d'un mystère.

2. *De Malo*, q. 4, a. 1, c. Cf. p. 110 note 2.

sera considérée comme accomplie par tous et chacun de ses descendants. A notre chef nous lie effectivement la génération ; mais notre descendance d'Adam n'est que le moyen en vertu duquel nous appartenons à cette unité morale dont il a été le chef et le gérant. C'est ainsi que certains théologiens expliquent comment Adam nous a rendus coupables par la motion de la génération.

A cette interprétation s'oppose tout d'abord l'argument même proposé par saint Thomas. De même que la moralité de la volonté est naturellement participée par la main, par cela seul que la main appartient à l'unité physique dont la volonté est le moteur premier, de même la volonté d'Adam est participée par ses descendants en vertu du lien physique de la génération. C'est à ce seul titre, exclusivement, que nous sommes tous considérés comme un seul homme : « *Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem* [1]. » Tandis que la motion générative qui transmet la corruption, est vraiment, selon saint Thomas, comme la continuation de l'acte de la volonté du premier générateur, elle n'est, d'après les autres, qu'une condition nécessaire pour appartenir à l'unité morale dont Adam est le chef.

Et de vrai, comment faut-il entendre cette expression : unité morale ?

L'expression « unité morale » peut désigner une unité établie sur des actes de plusieurs volontés, qui concordent par leur tendance actuelle ou virtuelle vers un même objet ; ou bien elle signifie la participation commune de plusieurs individus à un même acte moral, qui leur donne une commune orientation. Si on la prend dans le premier sens, il ne peut être aucunement question d'une unité morale du genre humain, la chose est claire. Dans le second sens, l'unité morale n'explique rien. Elle est en effet dans ce cas le résultat d'une participation commune à un acte moral. Or, ce qu'il faut précisément expliquer, c'est à quel titre tout le genre humain peut participer à l'acte moral de son chef.

Pour soutenir cette interprétation, on institue alors une comparaison entre le genre humain et une famille. Mais on oublie que l'unité d'une famille n'est qu'une hypothèse juridique, à raison du lien de la génération, et du fait qu'en général les enfants s'accordent avec leurs parents. La loi ne considère que ce qui arrive *ut in pluribus*, c'est-à-dire le plus souvent. Il n'y a donc dans la famille qu'une unité physique en vertu de la génération, et une unité mo-

9. I. II. q. 81, a. 1, ad 2 ; Cf. p. 150, note 1.

rale qui n'est qu'une fiction de la loi. Aussi nul ne dira d'un enfant qu'il est responsable des actes de son père, lors même qu'il en subit les conséquences. On le voit, cet argument nous ramène à la fameuse théorie de l'imputation.

On insiste. De même que le législateur rattache les uns aux autres les membres d'une même famille par un lien légal, de même Dieu nous rattache à Adam par un lien moral. Sur quoi se base-t-on pour avancer pareille chose, et pour établir ce lien moral ? Dieu ne peut pas vouloir, sans autre considération, que nous soyions responsables, au sens strict du mot, de ce que nous n'avons pas voulu de notre propre volonté. Seule la raison présentée par saint Thomas peut nous faire comprendre l'existence de notre culpabilité. C'est en vertu de l'unité physique de la nature humaine, que nous participons à l'acte moral de notre premier père, et parce que c'est lui qui a mu notre nature, comme la volonté de l'individu meut et dirige ses membres. De cette participation procède, il est vrai, une certaine unité morale du genre humain, en tant que tous les hommes sont solidaires de l'acte prévaricateur d'Adam ; mais cette unité morale n'est que le résultat de l'unité physique, qui fonde notre participation à une commune nature déchue [1].

Il serait d'ailleurs étonnant que saint Thomas eût oublié dans son argumentation le seul élément ayant valeur démonstrative. Il veut établir proprement d'où provient la culpabilité, et se demande comment on peut affirmer que le péché originel est volontaire ? C'était là la difficulté restée sans solution dans les autres interprétations. Si donc la réponse devait être cherchée dans un décret divin, comment se fait-il que le saint Docteur n'en fasse pas mention ? Il ne suffit pas de dire qu'Adam était le chef du genre humain ; on a déjà l'équivalent de cette affirmation dans ce fait qu'il est le premier homme d'où procède le reste de l'humanité. Si on veut maintenir l'exemple d'une collectivité moralement une,

1. Si l'on admet ce décret spécial par lequel Dieu aurait constitué Adam chef moral de tous ses descendants, il s'ensuivrait logiquement que les enfants nés avant la chute auraient été privés également de la justice et de la grâce au moment de la prévarication paternelle ; cette affirmation est une absurdité. Dieu n'aurait pu priver de sa grâce une créature qui peut-être, au moment même du péché de son père, brûlait d'amour pour son Créateur. On ne résout pas cette difficulté en disant qu'Adam ne pouvait plus alors transmettre la corruption à ces enfants. La corruption n'est que l'effet de la culpabilité ; la peine présuppose la coulpe. En outre, les défenseurs du décret soutiennent précisément que la transmission de la corruption n'est pas une rasion suffisante pour la contraction d'un péché. D'après eux la culpabilité vient du décret. Elle n'est que conditionnée par l'unité physique du genre humain. Or, dans le cas posé, les enfants étaient issus d'Adam, ils appartenaient donc en vertu du décret à l'unité morale, dont Adam était le chef. — On peut encore observer que le péché originel, dans cette explication, est affecté d'un caractère personnel. Bien que la corruption se trouve dans la nature, la personne en porte elle-même la culpabilité, étant personnellement incluse dans le décret divin.

alors on ne peut conclure qu'à une faute juridique, rien de plus : l'unité d'une communauté civile n'explique pas une culpabilité morale. Saint Thomas aurait donc dû indiquer clairement dans ce cas qu'Adam avait été constitué chef moral de la nature humaine par une disposition spéciale du Créateur.

En fin de compte, nous estimons que la comparaison de la collectivité sociale ne sert qu'à montrer la légitimité de cette conception de l'unité du genre humain regardé comme un seul homme à cause de son unité physique : ne considère-t-on pas en effet comme un seul individu tous les citoyens d'un même état [1] ? Cet exemple du groupe social est d'ailleurs jugé par saint Thomas si peu nécessaire à l'explication de l'argument que le Saint Docteur ne le donne même plus dans son Commentaire de l'*Ep. ad Romanos*, ni dans le *Compendium Theologiae* [2].

De cet exposé nous pouvons déduire d'abord que l'instrument de la propagation du péché originel est le *semen* générateur de l'homme. Il contient en lui la puissance active du générateur qui conduit la nature à son achèvement [3]. Or, la perfection de cette motion se mesure et se limite à la perfection même de l'agent. Par ailleurs, que cette puissance génératrice tende à la production d'une nature corrompue, cela procède de la concupiscence du générateur ; la concupiscence est aussi dès lors instrument de la transmission du péché originel. Cette concupiscence, ce n'est pas la volupté de l'acte conjugal, mais bien le désordre habituel qui règne dans le corps humain après la chute [4]. C'est par suite de cette corruption

1. Il est intéressant d'observer que Saint Thomas dans la Quest. *De Malo* — le seul traité où il parle d'un « collegium » — se corrige déjà lui-même : « Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, *vel potius* sicut unum corpus unius hominis consideranda est. » D'après les défenseurs du décret il aurait été mieux de dire : sicut unum corpus vel potius sicut unum collegium.

2. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3 ; *Comp. Theol.*, c. 201. Cf. BILLOT, op. cit., p. III, § 2, pp. 145, 151. Dans la troisième partie de la Somme, Saint Thomas dit encor : « peccatum originale non est nostra voluntate peractum, nisi *forte* in quantum voluntas Adae reputatur nostra, secundum *modum loquendi* quo Apostolus dicit Rom. 5 : In quo omnes peccaverunt. » III. q. 84, a. 2, ad 3. Ce texte montre clairement que dans la pensée de Saint Thomas, il n'y a pas de place pour la théorie de l'unité morale. Ce renvoi problématique à un « modus loquendi » de l'Apôtre, est bien significatif.

3. I. II. q. 81, a. 1, ad 2. Cf. p. 150, note 1. Et I. II. q. 83, a. 1, c. : « ...in semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. » Cf. ad 3 ; *Ad Rom.* c. 5, lect. 3.

4. I. II. q. 82, a. 4, ad 3 : « libido quae transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis ; quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis iustitiae. »

dans le corps du générateur que dans le corps de l'enfant règne un semblable désordre. L'âme alors, terme de la génération, étant créée dans le corps, doit subir la disposition du sujet récepteur ; elle aussi contracte le désordre. L'infection de la tare héréditaire ne procède donc pas du Créateur, mais des exigences du corps dans lequel et pour lequel l'âme est créée[1] ; l'âme, en tant que et telle qu'elle est exigée par la génération, est privée de la rectitude primitive. C'est donc vraiment en vertu du *semen* générateur, par la motion de la génération, que nous contractons la corruption de notre nature[2].

Cette création de l'âme dans un corps corrompu ne répugne pas à la sagesse divine ; le bien commun en effet vaut plus que le bien particulier, et Dieu ne trouble pas à cause de celui-ci, l'ordre universel des choses, — ce qui devrait arriver si, pour éviter l'infection individuelle d'une âme, il ne la proportionnait pas à l'état de son corps ; d'autant plus que l'âme ne reçoit l'existence que dans le corps ; or, il vaut mieux pour l'âme exister selon sa nature que de ne pas être du tout. D'ailleurs, elle pourra échapper à la damnation par la grâce[3].

Il résulte encore de l'argument proposé que le péché originel n'infecte que ceux, mais aussi tous ceux, qui sont issus d'Adam *secundum seminalem rationem*, c'est-à-dire par la motion d'une génération naturelle[4]. Si donc un homme était formé de chair humaine par miracle, il ne contracterait pas le péché originel. Par suite aussi, le Christ, qui est venu « non ex virili semine, sed mystico spiramine », n'a pas connu l'infection de la coulpe héréditaire[5] ;

1. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3 : « ...licet in semine non sit anima, est tamen in semine virtus dispositiva corporis ad animae receptionem quae cum corpori infunditur, etiam ei suo modo conformatur, eo quod omne receptum est in recipiente per modum recipientis. Et exinde videmus quod filii similantur parentibus etc... » I. II. q. 83, a. 1, ad 4 : « ...infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur. » Cf. ad 5.

2. I. II. q. 81, a. 4, ad 2 : « Caro non inficit animam, nisi in quantum est principium activum in generatione. »

3. I. II. q. 83, a. 1, ad 5.

4. I. II. q. 81, a. 3, c. : « ...culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis. » Et ibid. a. 4, c. : « Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere ; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale. » Cf. a. 5, c. ; *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3 ; III. q. 1, a. 4, c. ; q. 49, a 5, c. ; q. 7, q. 2, ad 4.

5. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3 : « Christus peccatum originale non traxit, quia ex sola femina sine virili semine carnem assumpsit. » Cf. III. q. 27, a. 2, c.

il ne descend d'Adam que selon la matière corporelle, *corpulenta substantia*, et non selon la *ratio seminalis*. A noter cependant que la matière qui est dans le Christ et celle qui est en nous, n'est pas numériquement la même que celle qui fut en Adam, comme l'avait prétendu Pierre Lombard [1]. Par contre, la Sainte Vierge aurait contracté la faute héréditaire, si la grâce ne l'avait pas préventivement écarté [2]. Quant à nous, au cas où Adam n'aurait pas succombé à la tentation, mais Ève seule, nous n'aurions pas hérité du péché [3], et nous serions nés dans la même rectitude que notre premier père ; nous n'aurions pas eu davantage des *poenalitates*, telles que la nécessité de mourir et la passibilité [4].

Enfin, dernière conséquence, ni les autres péchés d'Adam, ni ceux des autres parents, ne peuvent causer une coulpe héréditaire. N'ayant aucune action sur la nature spécifique, ils ne nous corrompent pas par la motion de la génération : la nature en effet étant déjà dépouillée, ils ne peuvent plus rien lui prendre. Nous ne participons donc à leurs péchés d'aucune manière [5]. Par contre, même baptisés, les parents propagent encore le péché originel ; la grâce du baptême n'enlève que les effets personnels de la tare héréditaire, c'est-à-dire la coulpe et la damnation ; la concupiscence [6] et les peines de la vie, qui proviennent de la nature même, restent. Or, la génération est l'œuvre de la nature. La corruption de cette dernière se transmet donc par la génération. Et parce que cette génération inclut toujours la motion du premier générateur, cette corruption a aussi raison de coulpe [7].

---

1. Cf. I. q. 119, a. 2, ad 4.

2. I. II. q. 81, a. 3, c. : « ...omnes homines praeter solum Christum ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt. » La réponse ad 1, avec sa distinction entre la mort réelle et le « reatus mortis » est intéressante par rapport à la conception immaculée de la Sainte Vierge. Cf. III. q. 27, a. 2, c.

3. I. II. q. 81, a. 5, c. : « ...principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent ; e converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non. »Cf. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3; I. II. q. 81, a. 5, ad 2 : « ...quibusdam videtur quod Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa ; paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiae, quam mater ministrat, non sub ratione poenae, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ut in primo dictum est, sed ex originali iustitia, per quam corpus subdebatur animae, quamdiu anima esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiae est peccatum originale. Si igitur Adam non peccante, peccatum non transfunderetur in posteros propter peccatum Evae, manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis iustitiae ; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi. »

4. Loc. cit.

5. I. II. q. 81, a. 2, c. : « ...alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est, sed solum quantum ad id quod personae est, id est secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur. » et *Comp. Theol.*, c. 202. Cf. I. II. q. 81, a. 2 ad 2 et 3 ; II. II. q. 163, a. 3, ad 2 ; *Ad Rom*,. c. 5, lect. 3.

6. I. II. q. 81, a. 3, ad 2 : « ...aufertur reatu, et remanet actu quantum ad fomitem. »

7. I. II. q. 81, a. 3, ad 2 ; III. q. 1, a. 4, ad 2 ; q. 69, a. 3, ad 3.

Le processus de la transmission du péché originel nous montre enfin qu'Adam, comme personne, a corrompu la nature, et qu'ensuite, inversement, la nature corrompt les personnes chez ses descendants [1].

Les expressions, péché originel, péché de nature, ont ainsi leur pleine explication.

II. — L'ESSENCE DU PÉCHÉ ORIGINEL ; SON SUJET ; SES EFFETS.

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, le péché originel a le caractère d'un vrai péché et d'une véritable faute [2]. Il est un désordre volontaire, d'ordre moral, dans la nature, comme le péché actuel l'est dans la personne. Puisque la culpabilité résulte de la participation de la volonté, le péché originel, n'étant volontaire que par la volonté du premier homme, il est un péché moindre encore que le péché véniel [3]. Il consiste dans la *privation* volontaire de la justice originelle [4]. C'est là le seul désordre qu'Adam ait causé dans la nature. Ce désordre n'est cependant pas purement privatif ; il implique encore une déordination habituelle résultant de la privation ; aussi, comme la justice originelle est-il appelé un *habitus*, non au sens d'une forme inclinant la puissance à l'acte, mais dans le sens d'une disposition de la nature, dont l'effet est d'ordonner bien ou mal cette nature par rapport à sa fin. Le péché originel est comme une maladie de la nature [5] ; or une infirmité corporelle n'est pas seulement privative, détruisant l'équilibre de la santé, mais elle implique encore un élément positif, dans les humeurs en désordre ; de même le péché originel implique un élément pri-

1. *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3 : « ...In processu originalis peccati persona infecit naturam, scilicet Adam peccans vitiavit humanam naturam, sed postmodum in aliis natura vitiata infecit personam, dum scilicet genito imputatur ad culpam naturae vitium propter voluntatem primi parentis. » Cf. III. q. 69, a. 3, ad 3.

2. Cf. I. II. q. 81, a. 1, c. ; *Comp. Theol.*, c. 201 ; *Ad Rom.*, c. 5, lect. 3.

3. III. q. 1, a. 4, c. : « ...intensive ...maius est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii. » Cf. I. II. q. 87, a. 5, ad 2.

4. I. II. q. 81, a. 5, ad 2 : « Defectus autem originalis iustitiae est peccatum originale. » Et *Ad Rom.*, c. 4, lect. 1 ; c. 5, lect. 3.

5. I. II. q. 82, a. 1, c. : « ...duplex est habitus : unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes dicuntur habitus ; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae secundum quod bene vel male se habet ad aliquid ; et praecipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de aegritudine et sanitate : et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae ; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis secundum quam solvitur aequalitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur. »

vatif et un élément positif : la privation de la justice originelle et le désordre des puissances de l'âme [1].

On distingue dans ce désordre de la nature un élément formel et un élément matériel. La volonté est le moteur premier dans les actes humains ; les autres puissances sont dirigées par elle. C'est donc de la volonté que dépendent l'ordre et la rectitude des autres parties de l'âme. Par conséquent, si la volonté est elle-même insubordonnée, elle devient cause de déréglement dans les autres puissances. C'est pourquoi la privation de la justice originelle par laquelle la volonté était subordonnée à Dieu, est la partie formelle du péché originel. Tout autre désordre dans les puissances de l'âme n'en constitue que la partie matérielle. Et comme ce désordre se manifeste surtout par une conversion déréglée vers les biens périssables, on lui a donné le nom général de concupiscence : c'est dans ce sens que la concupiscence est la partie matérielle du péché héréditaire [2].

C'est bien selon cette acception que, dans la Somme théologique, la concupiscence désigne la disposition désordonnée des parties inférieures de l'âme. Elle n'est pas l'inclination même vers un bien périssable, celui de la chair, par exemple, comme les théologiens antérieurs à saint Thomas nous l'avaient décrite [3] ; elle désigne le désordre en tant que disposition de toutes les parties de l'âme. C'est d'elle en conséquence que procède le mouvement déréglé et de la partie irascible et de la partie concupiscible. L'ignorance appartient elle-même aux imperfections matérielles du péché originel. Cependant, comme dans le mal, la partie inférieure de l'âme joue le rôle principal, en obscurcissant et en entraînant la raison, le péché originel, pris matériellement, est concupiscence plutôt qu'ignorance [4]. Enfin, le péché originel, étant la privation de la justice originelle, qui était spécifiquement une, possède à son tour une semblable unité. Il est un aussi par rapport à sa cause, le premier péché de notre premier père. Pour les mêmes raisons

1. Ibid. ad 1 : « ...sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos ; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidem habitus corruptus. »

2. I. II. q. 82, a. 3, c.

3. I. II. q. 82, a. 1, ad 3 : « ...obiectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale ; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, per remotionem prohibentis, id est originalis iustitiae, quae prohibebat inordinatos motus : sicut etiam ex aegritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. » Cf. a. 4, ad 1, et ad 3.

4. I. II. q. 82, a. 3, ad 2. Et ibid. ad 3. Cf. I. II. q. 109, a. 2, ad 3.

il est égal en tous, quoique numériquement il se multiplie comme les individus eux-mêmes [1].

Quel est le sujet du péché originel ?

Le péché originel a été en Adam comme dans sa cause première et principale. Dans le *semen* générateur il réside comme dans sa cause instrumentale [2]. Son sujet est l'âme. Ici encore, saint Thomas utilise la comparaison du péché originel et du péché actuel. De même que la volonté d'une personne dirige toutes les facultés de l'âme et les membres du corps dans leur acte, ainsi la volonté d'Adam a dirigé tous les membres de la nature humaine vers la privation de la justice requise. Or, le péché actuel n'a raison de faute que dans les puissances capables d'être le sujet ou l'instrument du péché. Pour prendre un exemple, la volonté qui s'adonne à la gourmandise excite le concupiscible à désirer des aliments, et meut la main, puis la bouche pour exécuter son acte. Dans la mesure même où ils sont dirigés par la volonté, les membres et les facultés sont les instruments du péché ; par contre, l'opération des forces nutritives, et de ses organes, qui ne sont pas soumis de leur nature à la volonté, ne peut avoir raison de faute. Ainsi, tandis que l'âme peut être le siège d'une faute, la chair en est incapable par elle-même ; dès lors, toute corruption issue du premier péché et atteignant l'âme, a raison de faute ; la corruption dans la chair ne peut être qu'une peine. L'âme est donc le siège du péché originel [3].

Mais dans quelle partie de l'âme la faute héréditaire trouve-t-elle son siège ? Est-ce dans l'essence même ou dans les puissances ?

Conformément à sa doctrine sur la nature du péché originel, saint Thomas en place le siège dans l'essence même de l'âme. Le péché originel en effet se contracte par l'origine ; la motion de la génération nous en rend coupables ; son siège est donc ce qui dans l'âme est atteint le premier par la génération. Or, l'âme est la fin de la génération, en tant que forme du corps, et cela lui convient à raison de sa propre essence. C'est donc l'essence de l'âme qui est le premier sujet du péché originel [4]. C'est de là que son influence

1. I. II. q. 82, a. 2, c.

2. I. II. q. 83, a. 1, c. : « Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali... In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. »

3. Ibid. a. 1, c.

4. I. II. q. 83, a. 2, c.

s'étend ultérieurement aux puissances. Le péché, privant l'essence de l'âme de la force rectificatrice de la justice originelle, laisse le désordre s'étendre aux puissances qui procèdent de l'âme. C'est là l'origine de leur inclination au péché. Et puisque le péché dépend principalement de la volonté, celle-ci est la première atteinte par le péché originel, et subit la première l'inclination au péché [1]. Comme puissance supérieure, elle tient de plus près à l'essence de l'âme que les autres forces appétitives de l'homme [2] ; aussi précède-t-elle l'intelligence dans l'ordre de la motion à l'acte [3]. Cependant si on considère l'infection du péché originel non plus selon l'inclination à l'acte, mais d'après son caractère héréditaire, comme d'ailleurs il convient proprement à une infection, la puissance génératrice, la force concupiscible, et le sens du toucher sont les plus spécialement infectés. Ce sont eux surtout qui servent à la génération, et c'est leur corruption qui transmet la souillure du premier péché [4].

Cette distinction entre le siège propre du péché héréditaire et les puissances qui en sont infectées témoigne, une fois encore, que le péché originel, comme faute de nature, n'est pas le désordre formel des puissances, mais ce désordre radical de la nature, qui vient de la privation de la justice originelle. Par voie de conséquence les puissances issues d'une telle nature, ne sont plus subordonnées l'une à l'autre [5].

Examinons maintenant les effets du péché originel, et voyons d'abord s'il diminue le bien de la nature. Saint Thomas distingue trois biens de la nature humaine : ses principes constitutifs et les propriétés qui en résultent, l'inclination à la vertu, et la justice originelle. La dernière, on le sait, est un don surajouté.

Le premier bien, qui est essentiel, ne se perd ni ne diminue par le péché. Par contre, la justice originelle, qui était un don gratuit, est totalement détruite par la prévarication d'Adam. Quant à l'inclination à la vertu, elle ne peut être que diminuée par le péché [6]. Il est clair que l'inclination au bien diminue sous l'action

1. I. II. q. 83, a. 3, c.

2. Ibid. ad 2.

3. Ibid. ad 3.

4. I. II. q. 83, a. 4.

5. I. II. q. 83, a. 2, ad 2. Cf. p. 141, note 2 ; et I. II. q. 82, a. 2, ad 3 : « ...est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur. »

6. I. II. q. 85, a. 1, c. : « ...bonum naturae humanae potest tripliciter dici : primo ipsa

du péché actuel, puisqu'il engendre une inclination contraire ; mais le péché originel peut-il, lui aussi, diminuer notre disposition au bien ?

Avant de répondre à cette question, nous devons présenter plusieurs remarques. Observons d'abord que l'inclination naturelle à la vertu résulte de la qualité d'être raisonnable qui est le propre de l'homme. Doué d'intelligence, l'homme doit agir conformément à la raison. Or, agir selon la raison et agir selon la vertu est une seule et même chose ; tout ce qui met un obstacle à l'activité selon la raison, diminue donc l'inclination naturelle à la vertu [1].

Une seconde remarque concerne l'emploi du mot « naturel ». Ce terme, nous l'avons dit plus haut, a une double signification. Il désigne soit ce qui résulte des principes constitutifs de la nature, soit ce qui est simplement convenable à la nature, sans pour cela découler de ses principes essentiels, telle la sujétion complète de la partie sensitive de l'âme à la volonté [2]. On peut donc parler d'une double inclination naturelle à la vertu, l'une résultant de la nature pure, l'autre qui provient d'un don surajouté, mais cependant convenable à la nature en sa partie supérieure. C'est en ce dernier sens que l'inclination à la vertu dans l'état d'innocence était naturelle [3]. Le premier homme avant la chute ne connaissait pas la rébellion de la chair contre l'esprit. Agir selon la raison était alors plus facile, grâce au secours de la justice primitive.

Une troisième observation, relative à la question de la nature

---

principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae... Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem ut supra habitum est. Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae, donum originalis iustitiae quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat diminuitur bonum naturae, quod est inclinatio ad virtutem... » Et a. 2, c. : « Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato ; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis. »

1. I. II. q. 85, a. 2, c. : « ...naturalis inclinatio ad virtutem ...convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est ; ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. » Cf. I. II. q. 63, a. 1, c.

2. I. II. q. 85, a. 3, ad 3 : « Concupiscentia in tantum est naturale homini in quantum subditur rationi : quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam. »

3. Cf. loc. cit.

pure, nous arrêtera plus longtemps. La nature pure aurait-elle été affectée par le même désordre que la nature déchue, en dehors bien entendu, de la souillure du péché originel et de la relation de cette nature à une justice perdue ?

La réponse affirmative nous paraît s'imposer ; et voici pourquoi. D'une part saint Thomas, ici, comme dans ses œuvres antérieures, pose ce principe que le péché originel n'a rien enlevé de ce qui est essentiel et propre à la nature humaine. D'autre part, nous savons que le péché héréditaire ne consiste que dans le désordre habituel provenant de la privation de la justice originelle. En vertu de la première donnée, tout ce qui peut découler des principes essentiels de la nature, doit se trouver encore dans la nature déchue à moins d'un obstacle survenu du dehors ; on ne peut assigner d'autre raison par quoi la nature déchue diffère de la nature pure. Or, du second principe, on ne peut conclure à l'existence d'aucun obstacle dans la nature, en vertu duquel cette nature serait mutilée dans ses perfections naturelles. Le désordre habituel dans la nature déchue n'a d'autre cause que la seule privation de la justice originelle. Or, la perte d'un don surajouté laisse la nature elle-même intacte ; elle ne cause rien de positif qui puisse être un obstacle aux perfections naturelles. Si donc il existe un désordre dans la nature déchue, il doit avoir sa raison d'être dans la nature même, et par conséquent être pareillement attribuable à la nature pure [1]. C'est pourquoi saint Thomas affirme aussi, à propos de la corruptibilité après la chute, que la matière est abandonnée à elle-même [2] ; la force surnaturelle a été retirée. Il est bien vrai que le péché actuel d'Adam a altéré sa nature à lui, en causant une inclination positive vers l'objet de son péché personnel ; mais dans la nature spécifique le péché n'a fait que supprimer la justice primitive. La différence entre la nature pure et la nature déchue n'est donc prise que du côté de l'ordre surnaturel. La nature déchue a une relation à la justice perdue, en tant que cette justice est exigée d'elle par son Créateur ; c'est ce pourquoi la privation de la rectitude primitive devient en elle une faute et une peine. Et ainsi la

1. I. II. q. 17, a. 9, ad 3 : « ...quia per peccatum primi parentis ...natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum ; ideo consideranda est ratio *naturalis*, quare motus huiusmodi membrorum (genitalium scilicet) specialiter rationi non obedit. »

2. I. II. q. 85, a. 5, c. : « ...subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est, ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis... » Cf. ad 1 : « ...remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi. » Et ibid. a. 6, c. : « ...homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictae. » Cf. III. q. 69, a. 3, ad 3.

nature déchue porte en elle un obstacle à la grâce et conséquemment à la poursuite de sa fin dernière ; ce qui n'aurait été dans la nature pure.

Une fois ces notions préliminaires établies, la solution de la question posée devient assez facile. Le péché originel a diminué en nous l'inclination à la vertu en tant qu'elle provenait, dans l'état primitif, de la justice originelle, mais il n'a pas diminué l'inclination qui résulte de la nature pure. Le péché originel n'aurait pu produire ce résultat que par l'introduction d'une inclination contraire. Or, cette inclination, comme les puissances mêmes de l'âme, appartient bien plus à la personne qu'à la nature spécifique. Si donc le péché originel n'a corrompu la nature que par rapport à une propriété de l'espèce, il n'a pas diminué l'inclination naturelle à la vertu. Ainsi donc, lorsque saint Thomas parle d'une inclination naturelle à la vertu, perdue par le péché originel, il faut entendre cette affirmation de l'inclination à la vertu en tant qu'elle provenait de la justice originelle. Elle aussi était naturelle, non pas à raison du corps, mais relativement à la partie supérieure de l'âme [1].

En conséquence, les plaies ou blessures de la nature, qui consistent précisément dans la diminution de notre inclination naturelle à la vertu, ne sont que le désordre naturel des puissances, provenant de la nature abandonnée à elle-même par la perte de la justice originelle [2]. L'ignorance de l'intelligence, la malice et la faiblesse de la volonté, la concupiscence de la chair, auraient été l'apanage de la nature pure. Nous en avons une nouvelle preuve dans les paroles du saint Docteur relatives à la concupiscence. D'après lui, la concupiscence est naturelle à l'homme en tant qu'elle est subordonnée à la raison. Ce qui est contre nature c'est qu'elle excède les limites posées par l'esprit [3]. Toutefois, saint Thomas soutient aussi que la subordination complète de la partie sensitive à la volonté ne résulte pas des principes constitutifs de la nature ; et par là, elle est surnaturelle [4]. Le mot « naturel » ne signifie donc

1. I. II. q. 85, a. 3, c. : « ...per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires ; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut iam dictum est. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem ; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur... In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae ; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae ; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. »

2. Loc. cit.

3. I. II. q. 85, a. 3, ad 3. Cf. p. 161, note 2 ; et encore I. II. q. 82, a. 3, ad 1 ; III. q. 15, a. 2, ad 2.

4. Cf., chap. III, pp. 129-130. Voir I. q. 95, a. 1, c. : « Manifestum est autem. quod illa

pas autre chose que convenable à la nature dans sa partie supérieure, la raison et la volonté. Le « contre-nature » n'exclut pas le naturel dans le sens strict du mot ; il n'y a donc pas opposition entre la nature pure et les imperfections signalées. Il ne faut pas oublier d'ailleurs, que nous prenons ces imperfections dans leur caractère privatif, comme un désordre de la nature. A procéder ainsi, on écarte un grand nombre de difficultés. La nature, qui n'est que puissance, n'est pas le siège immédiat d'une inclination. La concupiscence considérée comme la tendance positive vers les voluptés de la chair appartient à la personne et diffère dans chaque individu selon la diversité des tempéraments. Ce n'est donc pas d'elle que nous parlons.

Le texte célèbre « *vulneratus in naturalibus, spoliatus gratuitis* » regarde donc la grâce sanctifiante et le don de la justice originelle d'une part, et de l'autre les inclinations convenables à la nature. Cette explication se ramène, on le voit, à celle du Commentaire sur les Sentences [1].

Effets du péché originel sont aussi la mort et les infirmités corporelles. Elles ne sont, il est vrai, causées par le péché du premier homme qu'accidentellement, *per accidens* : la faute d'Adam ne fut qu'un *removens prohibens*, en tant qu'elle a détruit la justice originelle qui empêchait la corruption naturelle de se manifester [2].

Le péché héréditaire produit aussi dans l'âme une tache, résultant de la privation de sa splendeur. L'âme humaine brille d'un double éclat ; l'un est l'effet de la lumière naturelle, la raison ; l'autre provient de la lumière divine, c'est-à-dire la sagesse et la grâce. Par le péché originel, l'homme a été privé de la grâce et est tombé dans l'ignorance ; l'âme humaine a alors perdu la gloire de son premier jour : c'est là la tache qui nous souille, nous rend odieux aux yeux du Créateur [3].

---

subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis. » Et *Comp. Theol.*, c. 200 : « ...post peccatum primi parentis omnes absque originali iustitia et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Nec hoc est contra ordinem iustitiae, quasi Deo puniente in filiis quod primus parens deliquit : quia ista poena non est nisi subtractio eorum quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa. »

1. Cf. I. II. q. 85, a. 1.

2. I. II. q. 85, a. 5, c. : « Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens... ; et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu. » Cf. Comp. Theol. cc. 198, 234.

3. Cf. I. II. q. 83, a. 1, ad 4. Sur les autres effets du péché, cf. I. II. q. 86, a. 1, c., et ad 3.

Pour le péché originel, comme pour tout autre péché, l'homme a encouru une peine. Tout péché appelle contre le pécheur une réaction de la part de l'ordre qu'il a troublé [1]. Le désordre de la nature déchue est contraire à l'ordre divin ; Dieu a son tour s'oppose à l'homme. L'union d'amour entre la créature et son Créateur est rompue ; le ciel nous est fermé, et au lieu de la vie bienheureuse, la mort éternelle nous attend [2]. Cependant, comme le péché originel n'est pas l'œuvre de notre propre volonté, Dieu nous punit seulement par la privation de la grâce, ce qui correspond au désordre de notre nature. Il ne nous inflige pas *positivement* de peines corporelles ; les pénalités de la vie sont des peines consécutives à la privation de la grâce, qui nous préservait [3]. De même encore, nous ne sommes pas punis de la peine éternelle pour la gravité du péché originel lui-même, mais à cause de notre condition : nous manquons de la grâce qui seule peut nous rendre dignes de la vision béatifique [4].

Si l'on compare cet exposé de la doctrine du péché originel avec celui du Commentaire sur les Sentences, il est aisé de voir que saint Thomas a poussé encore plus à fond l'étude du caractère propre du péché originel. Le problème de notre culpabilité est résolu. Membres d'un corps dont Adam était le premier moteur, nous sommes par lui entraînés et amenés non à la manducation du fruit de l'arbre de la science, — ce qui fut de sa part un acte personnel, — ni à la corruption de la nature entière, — ce qui est l'effet individuel de son acte, — mais à l'appauvrissement d'une nature qui est proprement la nôtre. Par la génération, la motion se transmet d'Adam à notre nature individuelle, et c'est ainsi que nous portons, chacun, notre propre péché.

C'est ici surtout que paraît le désaccord entre saint Thomas et saint Augustin. Celui-ci cherche notre culpabilité dans notre unité matérielle avec Adam au moment de son péché ; à raison du *semen* générateur, nous étions en lui et constituions avec lui un seul sujet ; c'est par lui que nous avons violé le commandement divin

1. I. II. q. 87, a. 1, c.

2. I. II. q. 87, a. 3, c.

3. I. II. q. 85, a. 5, c. : « Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati. » Cf. III. q. 1, a. 4, ad 2.

4. I. II. q. 87, a. 5, ad 2 : « ...peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis, sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenae. »

et mangé le fruit défendu. Pour saint Thomas, l'unité matérielle ne consiste pas dans l'unité du genre humain en un seul sujet, mais dans le lien physique établi par la génération. C'est pourquoi la cause du péché originel est placée dans le mouvement de la volonté de notre premier père, qui nous donne encore notre orientation au moment même de notre conception. Nous n'avons pas péché en lui au moment de sa prévarication personnelle ; notre péché ne commence et n'existe qu'avec nous. Il ne va pas à nous faire manger avec Adam le fruit défendu, il aboutit seulement à l'état de corruption où se trouve notre nature individuelle.

Quant au péché originel en son essence, il est formellement privatif : il est la privation de la justice originelle. Par lui, nous ne sommes donc pas coupables d'une aversion de Dieu, impliquant un acte positif de la volonté, ni d'une conversion positive vers les biens périssables, quoique l'une et l'autre puissent résulter du péché héréditaire. Notre faute est de n'être pas ordonnés à Dieu de par notre nature, et de ne pas avoir la force nécessaire pour retenir les puissances inférieures dans leur poursuite désordonnée du bien créé ; le péché originel est un péché de nature. Aussi n'intéresse-t-il que par voie de conséquence les puissances de l'âme. C'est pourquoi on ne trouve plus, dans la Somme, la comparaison entre le péché originel et le péché actuel à propos d'aversion et de conversion. Par là, saint Thomas s'oppose à la plupart des théologiens qui l'ont précédé. Par son explication de la culpabilité dans le péché héréditaire, saint Thomas a plus clairement et plus profondément défini l'essence de ce péché.

CONCLUSION

Au cours de ce travail, soit de l'exposé de la doctrine même de saint Thomas, soit de l'enquête préalable sur les élaborations des prédécesseurs et contemporains du Docteur Angélique, plusieurs réflexions d'ordre général se présentaient, et se sont sans doute présentées à l'esprit du lecteur, à mesure que se dessinait chaque position de détail dans l'ensemble de la doctrine thomiste. Nous en avons réservé l'expression jusqu'ici, afin de dégager en terminant, d'une manière plus saisissante, les conclusions et le résultat d'ensemble auquel nous avons abouti.

Pour ce qui est de la justice originelle, on aura observé que la doctrine sur ce point ne s'est développé que très lentement. La raison première en est dans l'absence de données scripturaires explicites, contrairement à ce qui regarde le péché originel. Saint Augustin n'a touché à cette question qu'indirectement ; de là le caractère vague et flottant de ses solutions. On ne trouve rien, en particulier, qui permette de préciser le rapport de la justice originelle et de la grâce. Il faut arriver jusqu'à saint Anselme pour rencontrer, pour la première fois, l'expression de « justice originelle » ; elle ne désigne cependant pas encore une disposition de la nature ; pour saint Anselme, il y a seulement une distinction entre la rectitude de la nature de l'homme et la justice originelle. Cette distinction disparaît chez Pierre Lombard, et c'est alors que le problème de la grâce dans le premier homme commence à se poser. Prévostin propose cette opinion que l'homme, et l'ange lui-même, ont été créés dans la grâce sanctifiante ; mais il rencontre une opposition universelle chez ses contemporains. Ces derniers, induits en erreur par un texte pseudo-augustinien, soutiennent que l'homme, par son adhésion à Dieu, pouvait se préparer lui-même à recevoir la grâce. Cependant, l'idée de Prévostin était féconde : on finit par se rapprocher de lui, ne fût-ce que sur un point secondaire. C'est ainsi que Pierre de Tarentaise soutient déjà, contre saint Bonaventure, que la grâce a été donnée à l'homme aussitôt après sa création. Saint Thomas se tient sur la réserve et s'abstient d'abord de prendre position. Mais bientôt il se déclare en

faveur des vues de Praepositinus ; dans la Somme théologique il les adopte nettement. Il résout concurremment le problème qui en découle, celui du rapport qui doit exister entre la justice originelle et la grâce habituelle ; la grâce est la cause efficiente de la justice, et la justice est elle-même la rectitude parfaite de notre nature.

La doctrine du péché originel avait été incomparablement mieux élaborée que celle de la justice originelle, avant l'intervention de saint Thomas d'Aquin. C'est qu'ici la donnée scripturaire fondamentale était très ferme et explicite.

Saint Augustin était revenu sur la question du péché originel à plusieurs reprises, et la doctrine, chez lui, en est déjà ferme et précise en bien des points ; aussi la théorie augustinienne devait-elle exercer une influence profonde sur la tradition théologique ultérieure. Les points fondamentaux de cette doctrine ont trait à la nature et à la transmissibilité du péché du premier homme. Comme élément constitutif du péché originel, la concupiscence joue un rôle prédominant : elle est, en Adam, la conséquence de sa faute, et c'est cet héritage qui nous rend prévaricateurs à notre tour. Issus du premier homme par la transmission du germe vital qui était déjà en lui, nous formons tous matériellement une seule unité, et nous avons, avec lui, mangé le fruit défendu. C'est en vertu de ces principes qu'Augustin semble persuadé que les générateurs intermédiaires, dans la suite des générations humaines, transmettent leurs péchés à leurs descendants jusqu'au quatrième degré. Cette dépendance étroite du péché originel avec le péché personnel d'Adam, explique aussi pourquoi saint Augustin a exposé, comme il l'a fait, la nature des peines infligées aux enfants morts sans baptême, à raison du seul péché originel.

Dans la question de la transmission de ce péché, Augustin accentue particulièrement le rôle de la concupiscence actuelle, et la souillure de l'âme par l'intermédiaire du corps corrompu.

A l'encontre d'Augustin, saint Anselme introduit le concept de privation de la justice originelle, comme constitutive du péché héréditaire.

Si l'on excepte Abélard, qui déforme complètement le concept de péché, et l'*Elucidarium*, qiu découvre notre culpabilité dans l'avidité de l'âme à s'unir à un corps corrompu, les théologiens se rattachent, soit à saint Augustin, soit, et c'est le plus grand nombre, à saint Anselme. Avec la Somme d'Alexandre de Halès appa-

raît la distinction entre la partie formelle et la partie matérielle du péché originel, c'est-à-dire, entre la privation de la justice primitive et la concupiscence, distinction qui tend à concilier les doctrines d'Augustin et d'Anselme. Néanmoins la concupiscence retient toujours son caractère positif ; c'est pourquoi la concupiscence actuelle dans l'acte conjugal est considérée, par la plupart, comme la cause de la transmission du péché originel. Tous s'appliquent à trouver le principe de notre culpabilité dans la volonté de notre premier père. Mais notre participation à l'acte volontaire d'Adam est expliquée de façons différentes. Les uns, font appel à une unité de nature réelle, conçue à la manière de l'ultra-réalisme philosophique ; d'autres, à l'unité de matière de tout le genre humain ; quelques-uns aussi, à une disposition divine spéciale. Finalement, on cherche la solution dans une distinction entre la volonté personnelle d'Adam et une volonté de nature.

Les choses en étaient là quand Thomas d'Aquin vint mettre de l'ordre dans cette confusion, éliminant les éléments inutiles, organisant les autres en une doctrine cohérente, qui respectait à la fois les données de l'Écriture et les exigences d'une philosophie pleinement consciente d'elle-même.

Saint Thomas commence par établir le caractère purement privatif du péché originel. Non seulement la partie formelle de ce péché, c'est-à-dire la privation de la justice originelle dans la volonté, a un caractère négatif, mais encore la partie matérielle, la concupiscence, est dans la même condition. Il insiste, par-dessus tout, sur cette donnée fondamentale que le péché d'origine est un péché, non de la personne, mais de la nature. De là procède logiquement que les peines dues au péché originel sont elles-mêmes d'ordre privatif. C'est par la concupiscence, prise aussi au sens privatif, que se transmet le péché originel. Quant à la culpabilité qu'implique de notre part le péché d'origine, il l'a cherchée, tout d'abord, dans une privation volontaire du don divin dans la nature humaine tout entière, puis, finalement, dans la participation de chacun de nous au mouvement volontaire par lequel Adam transmet sa nature déchue à sa postérité par la génération, cette génération étant le lien réel qui rattache les uns aux autres les membres de l'espèce humaine et en constitue l'unité.

La manière dont Thomas d'Aquin a résolu les problèmes relatifs à la justice primitive et au péché originel nous révèle et l'esprit et la méthode qui président chez le Saint Docteur à l'exécution de son œuvre théologique En qualité de théologien, Thomas d'A-

quin recueille exactement les données scripturaires et l'enseignement de l'Église. Après cela, il se conduit à la lumière des doctrines philosophiques, fermement élaborées dans son esprit, et dont Aristote a fourni la base principale. Il s'en est d'ailleurs exprimé lui-même très clairement en ce sujet même : « *De iis quae sunt supra rationem, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem* [1]. » Il est manifeste, de fait, que dans la question de la justice primitive et du péché originel, la préoccupation de saint Thomas, en dehors de l'élément dogmatique, est de rapprocher et de réduire à un minimum la distance entre la condition de l'homme dans l'état de nature pure et de grâce primitive, et celle de son état présent. Ici et là, en effet, c'est le même sujet humain, de qui, à travers les vicissitudes d'états différents, la nature et les facultés sont définies par la science anthropologique, que s'en est formée saint Thomas. Aussi les vicissitudes et variations ne doivent pas, dans leur amplitude, dépasser ce qui est strictement requis par les données révélées. Sur le terrain de la justice et du péché originels, qui est spécialement d'ordre physio-psychologique, saint Thomas a donc constamment sous les yeux la réalité humaine présente, et c'est pourquoi ses solutions ont un caractère réaliste, ou, pour parler plus exactement, un caractère physio-psychologique prononcé.

Ce caractère apparaît dans sa théorie de la justice originelle, quand il résout les questions suivantes : la connaissance que possédait le premier homme, le phénomène de la génération et la délectation sexuelle, la condition des nouveau-nés, la mort des animaux dans l'état de félicité. La même préoccupation et le même procédé se manifestent dans son explication du péché originel, où il cherche la raison de tout dans la nature de l'homme et de l'espèce humaine. On trouve un exemple typique de cette manière de faire dans le passage de la Somme théologique, I^{a}, II^{ae}, q.17, a. 9, ad. 3.

Grâce à ce procédé méthodique, saint Thomas est amené à ordonner l'ensemble de sa doctrine avec une unité parfaite, en une synthèse solide et claire, où tous les éléments se groupent sous des principes fermes et peu nombreux, et ceux-ci, à leur tour, sous cette conception unique : le péché originel relève directement de la nature humaine et non de la personne.

On voit maintenant le progrès accompli, si l'on compare cette doctrine synthétique aux vues fragmentaires et incohérentes des

2. I. q. 101, 1. a. 1, c.

théologiens antérieurs ou contemporains. Un grand nombre d'opinions — telles des pierres défecteuses —, sont rejetées hors de la nouvelle construction doctrinale ; d'autres matériaux y sont incorporés, mais mis en leur place et adaptés, acquérant un autre sens et une nouvelle valeur selon l'orientation qui leur a été imposée. L'ensemble de cette construction méthodique et élégante, l'œuvre personnelle de Thomas d'Aquin, révèle son esprit d'analyse et son génie d'organisation.

TABLE DES AUTEURS CITÉS

Abélard, XI, 3, *36-39*, 43, 44, 47, 48, 54, 112, 168.
Albert le Grand, XI, 4, *61-79*, 87, 97[1], 104[2], 140[1].
Alexandre de Halès, XI, 22, 49, *61-79*, 104[2], 111, 112, 168.
Anselme (S.), XI, 22, *23-35*, 36, 40, 41, 43, 44, 46[4], 48, 50, 52, 63, 67, 70, 94, 110, 111, 167, 169.
Augustin (S.), XI, *3-22*, 34[6], 35, 37, 39, 41, 44, 47, 50, 52, 53, 56, 61, 62, 67, 70, 87, 92, 104[2], 110, 111, 113, 115, 137, 138, 145, 165, 168, 169.
Autissiodorensis, voir : Guillaume d'Auxerre.

Bainvel, 30[1].
Baianistes, 10, 28, 120[1].
Baius, 11, 27, 28, 139.
Bède, 104[2].
Bernard (S.), XI, 44, *53-55*, 104[2].
Billot, XI, 148[3], 154[2].
Billuart, XI, 133[4].
Bittremieux, 133[3].
Blachère, XI.
Boecker, XI.
Boehne, 31[1].

Cajetan, XI, 136.
Capreolus, XI.
Compendium Theologiae, 128-146, 151[1], 154.
Contenson, 107.
Contra Gentes, 84-113.

Del Prado, XI.
Domet de Vorges, 30[1].

Elucidarium, 40, 42, 48, 52[3], 57, 59[2], 112, 168.
Endres, 40[2], 40[3].
Espenberger, XI, 14, 43[3].
Estius, 107.

Ferrariensis, XI, 136.
Fisher, 30[1].

Gazzaniga, 107.
Gietl, XI, 58[1], 62[1], 62[3].
Glose ordinaire, V, 104[2].
Gonet, XI, 133[4].
Goudin, XI, 115[1].
Grabmann, XI, 23[3], 30[1], 43[4], 56[1], 56[3], 84[2], 84[3], 84[4], 84[5].
Groot (de), 56[1], 84[2], 84[3], 84[5].
Guillaume d'Auvergne, 4.
Guillaume d'Auxerre, XI, 4, *61-79*, 102, 104[2].
Gundissalinus, 4.

Hauréau, 30[1].
Henri d'Auxerre, 3.
Hertling (von) 4[3], 6[1].
Honoré d'Autun, XI, *40-43*, 47, 48, 52[3], 57, 59[2], 112, 168.
Hugueny, XI.

Hugues de S. Cher, 79[3].
Hugues de S. Victor, XI, *43-50*, 51, 52, 53, 56, 58, 67, 77, 111.

Jansénistes, 10.
Jansénius, 11, 16[7], 27, 139.
Jean Damascène, V.
Jean de la Rochelle, 4.
Jean Scot Erigène, XI, 27, 35, 35[3], 40.
Julien, 11, 55.

Kleutgen, XII.
Kuhlmann 84[1].

Langton, voir Stephanus.
Lombard, voir : Pierre Lombard.

de Malo, (*Qu. disp.*) 84-113.
Mandonnet, XII, 84[1], 84[2], 84[3], 84[5], 91[2].
Manser, 4[1].
Martin, XII, 40[1], 79.
Martinus (Magister), 79[3].
Martinus de Fugeriis. 79[3].
Mausbach, 12, 17[4].
Medina, 133[4].
Michel, 133[3].

Paschase Radbert, 3.
Pélagiens, 12.
Perrone, 133[4].
Pesch, XII.
Petavius, XII.
Pierre Lombard, XI, 4, 22 44, *55-60*, 62[1], 67, 85, 87, 110, 145, 156, 167.
Pierre de Tarentaise, XI, *61-79*, 62[1], 91, 92, 97[1], 167.
Portalié, XII, 167.
Praepositinus, XI, 60, *61-79*, 90, 91, 93, 167, 168.

Ragey, 30[1].
Rémy d'Auxerre, 3.
Rémusat (de), 30[1].
Rhaban Maur, 3.
Richard de S. Victor, 44.
Richard Fishacre, 79[3].
Robert, 51[1].
Robert Kilwardby, 79[3].
Robert de Melun, 40[1].
Roland Bandinelli, 58[1], 62[1], 62[3].
Romanos (*Comm. in Epist. ad*), 135, 149[2], 154.
Rubeis (de), 133[4].
Rupella, voir Jean de la Rochelle.

Salmanticenses, XII, 133[4].
Schaff, XII.
Scheeben, XII.
Schell, XII, 150.
Schlünkes, XII.
Schneider, XII, 115[1].
Schwane, XII.
Scot Erigène, voir : Jean Scot Erigène.
Sententiarum (*Comm. in IV libros*) 84-113.
Serry, XII, 107.
Simon de Tournai, 79[3]
Soto, XII, 133[4].
Stephanus Langton, 79[3].
Stöckl, XII.
Suarez, XII, 133[4].
Summa Sententiarum, 19[1], 50, *51-53*, 56, 62[1]
Summa Theologica, 84, 104[2], 114-166.

Tarentaise, voir : Pierre de Tarentaise.
Tennant, XII.
Thys, XII.

Thomas d'Aquin (S.), XI, 4, 22, 27, 31[1] 40[1], 49, 49[3], 55, *83-171*.
Turmel, XII.

Ueberweg-Baumgartner, XII, 23[1], 23[3], 40[2], 43[4], 51[1], 56[1], 84[2], 84[3], 84[4], 84[5].

Valentia, 133[4].
Van der Meersch, XI, 133[4].
de Veritate (*Qu. disp.*), 84-113.
Vigna, 30[1].

Weddingen (van) 30[1].

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Acte conjugal, 21, 41, 57, 65, 88, 144.
Adam, 147, 150-151.
Ame (création de l') 21 ; son infection, 21, 42, 49, 59, 76, 100-102, 113, 150, 155.
Ange, 45, 46, 51, 62, 91, 93.
Arbre de vie, 10, 36, 41, 47, 56, 66, 86[4], 143.
Christ, 20, 23, 52, 59, 73[3], 73[4], 155-156.
Concupiscence, 9, 15-16, 20-21, 25 ,34, 38, 42, 54-55, 56, 58-60, 67-71, 95, 98-99, 106-109, 154, 158, 163, 164.
Connaissance en Adam, 142.
Corpulenta subtantia, 49 73[3], 73[4], 156.
Corruptibilité du corps humain, 9-10, 26, 36, 47, 57, 88, 107, 129, 164.
Création de l'âme, voir : Ame.
Créatures spirituelles, 37.
Debitum damnationis, 38.
Décret divin, 72, 74, 151-154.
Délectation sensuelle, voir : Acte conjugal.
Enfants non baptisés, 22, 38, 55, 72, 165.
État : sa notion, 118-120 ; les états de la nature, 119-120, 136 ; de la personne 120-121, 136[3] ; état de nature intègre, 136 ; état de nature corrompue, 136 ; les cinq états de nature, 136.
Ève, 50, 111, 156.
Génération, 48-19, 72[4], 130-131, 144.
Grâce de création, 28-29, 46, 51, 56.
— sanctifiante ; sa notion, 12, 124-127, 134 ; sa relation avec la justice originelle, 13-15, 29, 41, 45, 51, 53, 56, 57, 61, 63, 64, 90-93, 133-141, 167-168.
Gratia cooperans, 45, 47, 56 ; *operans*, 45, 56 ; *reparatrix*, 46 ; *salvatrix*, 46.
Habitus, 132-133.
Ignorance, 16,32, 48, 51, 56, 68, 102, 158, 163.
Immaculée Conception, 156[2].

Immortalité, 9, 26, 41, 47, 57, 66, 86, 129, 143.
Impassibilité, 86, 143.
Inclination à la vertu, 161-163.
Individu, 116-118,
Infection de l'âme, voir : Ame.
Justice, 8, 25, 40, 132.
— primitive : sa notion, 7-8, 24-25, 26, 40, 44, 53, 63, 85-87, 128-133 ;
— sa relation avec la nature : 10-12, 27-29, 36, 47, 53-54, 64, 87, 89, 129-132 ;
— sa relation avec la grâce sanctifiante, voir : Grâce,
Massa peccatrix, 34[6], 39, 49 ;
— *perditionis*, 19, 34, 34[6].
Mérites de l'état de justice originelle, 13, 46-47, 56, 143-144.
Mitissima paena, 22, 55.
Mort, 9, 11[5], 36, 47, 49, 57, 58, 164.
Nature, 114-118 ; humaine, 10, 14 ; état de nature, voir : État ; nature pure, 119, 120[1], 136, 161-163.
Nature et personne, chez S. Anselme, 30[1].
Naturel, 122-123, 161.
Naturel et surnaturel chez Hugues de S. Victor, 45[3].
Orgueil, 67.
Originel, voir Justice, Péché.
Péché : actuel d'Adam, 17, 50, 52, 60, 76, 113, 156 ; actuel des autres parents, 18, 33, 50, 60, 79, 156 ;
— originel : sa notion, 15-20, 31-33, 37-39, 41-43, 48-49, 51, 54, 58-59, 67-76, 94-97, 147-154, 157-159 ;
— sa transmission, 20-21, 33-35, 42, 48-50, 52, 54, 58, 76, 97-102, 147-157 ;
— ses effets, 22, 104-109, 160-165 ;
— son sujet, 21, 42-43, 49, 59, 78-79, 103, 159-160 ;
— unité ou pluralité, 51, 60, 78, 104, 158-159.
Peines du péché originel, 22, 32, 38, 55, 72, 102, 104-109, 160-165.
Personne, sa notion, 116-117 ; personne et nature, chez S. Anselme, 30[1].
Privation de la justice originelle. voir : Péché originel, sa notion.
Ratio seminalis, 18[5], 49, 155, 156.
Reatus, 17[4], 39, 60[3], 109, 156[6].
Rectitude de la nature, voir : Justice primitive.
Science du premier homme, 86, 142.
Spoliatus in gratuitis, 104, 164.
Surnaturel, 123.
Transmission de la justice primitive, 12, 15, 29-31, 57, 64-65, 87, 139-141 ; du péché originel, voir : péché.
Ultra-réalisme, 27, 30, 30[1].
Unité, du genre humain, 19, 30, 30[1], 48-49, 53, 74, 76, 98, 110, 149-154 ; de la justice primitive, 141.
Vertus de l'état d'innocence, 86 143.
Vitium naturae, 20, 33, 75, 95, 157.
Vulneratus in naturalibus, 104, 163, 164.

Imprimé par Desclée, De Brouwer et Cie, 41, rue du Metz, Lille (France). — 1.291