

## LA CHUTE DES ANGES ET LA CHUTE DES HOMMES

D'après l'*Ami du Clergé*, 1922, pp. 289-296

Question — Par le péché originel, l'homme n'est pas seulement dépouillé de la grâce, mais ses facultés naturelles ont subi un grand affaiblissement.

Le démon, au contraire, a conservé sa puissance, sa science, etc., si bien, disent certains Pères de l'Église, qu'il pourrait bouleverser le monde, si Dieu ne l'arrêtait pas dans l'exercice de ses dons naturels.

Comment peut-on expliquer cette différence ?

Réponse — L'explication de cette différence pourrait tenir en quelques mots. Chez les anges, l'état de grâce et de sainteté dans lequel ils furent créés ne comportait aucune correction des défauts de la nature angélique, pour la bonne raison que cette nature ne comporte pas de défauts. L'état de grâce et de sainteté qui fut celui de nos premiers parents avant la chute, comportait au contraire la correction des défauts naturels inhérents au composé humain. Par suite de la perte de la grâce, les anges n'ont rien perdu dans leur nature ; par suite du péché originel, les hommes perdent la rectitude qu'ils possédaient avant la chute, même dans l'ordre naturel.

Ces propositions trop concises ont quelque besoin d'explication. [...] Nous commencerons par rappeler les suites de la chute originelle chez l'homme, afin de pouvoir les mettre en comparaison avec les effets du péché chez les anges.

I. DÉCHÉANCE DE L'HOMME PÉCHEUR. — Cette déchéance se comprend par la nature même de la justice originelle qu'elle supprime en nous. Nous exposerons donc : A) ce qu'était la justice originelle ; B) comment, par suite de la perte de cette justice originelle, l'homme fut dépouillé des dons gratuits de Dieu, *gratuitis spoliatus* ; c) comment l'homme fut blessé dans sa nature propre, *vulneratus in naturalibus*.

A) *Ce qu'était la justice originelle* — Saint Thomas, dont la doctrine représente sur ce point la meilleure synthèse de la tradition catholique, conçoit la justice originelle comme une triple sujétion, établissant l'homme dans une parfaite rectitude : sujétion du corps à l'âme, sujétion des puissances inférieures à la raison, sujétion de la raison à Dieu. Et parce que la volonté est la faculté appelée à commander aux autres puissances, la sujétion de l'homme à Dieu, d'où découle immédiatement la rectitude de la volonté, est l'élément formel de la justice originelle (*Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 95, a. 4).

1. Approfondissons tout d'abord le concept de *la rectitude de la volonté*. La rectitude, dit saint Thomas, peut se prendre en deux sens. Un premier sens se rapportant strictement à la vertu de justice, désigne l'usage correct, conforme au droit, des biens extérieurs. Un autre sens se rapporte à toutes les vertus ; la rectitude exprime alors l'ordre, la direction imposée à la volonté par la loi divine dans le sens de la fin dernière : *rectitudo quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam quæ est regula voluntatis humanæ, communis est omni virtuti* (I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 55, a. 4, ad 4). C'est cette rectitude qui découlait en Adam de la sujétion de la volonté à Dieu.

C'est trop peu de dire qu'une telle rectitude se rapportait à la fin naturelle de l'homme, ainsi qu'ont voulu le soutenir récemment certains théologiens trop subtils de l'école thomiste, distinguant adéquatément l'ordre de la grâce proprement dite de l'ordre de la justice originelle, le premier, exigé sans doute par le second, comme la cause est postulée par l'effet, mais non pas formellement inclus en lui. Il faut, à notre avis, étendre cette rectitude de la volonté jusqu'à l'ordre de la grâce, ordre par lequel la direction imposée par la volonté est dans le sens de la fin dernière surnaturelle. Et par là même, la justice originelle dans laquelle l'homme fut certainement créé exige, sous peine de contradiction dans les termes, que du même coup l'homme ait été élevé, par la grâce sanctifiante, à l'état proprement surnaturel: «Puisque la racine de la justice originelle, écrit saint Thomas (*Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 100, a. 1), consiste dans la sujétion *surnaturelle* de la raison à Dieu, et que cette sujétion a lieu par la grâce sanctifiante, il faut dire que si les enfants d'Adam étaient nés avec la justice originelle, ils seraient nés aussi avec la grâce...» Et encore, plus expressément: «L'opinion de ceux qui admettent que la justice originelle n'inclut pas essentiellement la grâce, je la tiens pour fautive; car la justice originelle consiste primordialement dans la sujétion de la raison humaine à Dieu, laquelle ne peut être ferme sans la grâce; et donc, la justice originelle n'a pu exister sans la grâce» (*De Malo*, q. 5, a. 1, ad 13).

2. Mais la triple sujétion constituant la justice originelle forme comme une véritable *gradation de perfections* dépendant l'une de l'autre. Saint Thomas, résumant encore ici la tradition de l'Église, nous dit que des trois sujétions qui se superposent pour ainsi dire l'une à l'autre, la sujétion de la raison à Dieu est la raison d'être des deux autres sujétions; et la sujétion des puissances inférieures à la volonté est la raison d'être de la sujétion du corps à l'âme (I<sup>a</sup>, q. 95, a. 1). Cette dépendance dans l'être n'est pas entièrement l'effet de la nature des choses: la grâce sanctifiante, en particulier, n'implique pas nécessairement l'absence de révolte du corps contre l'âme, de la chair contre l'esprit: autrement, dans l'état de nature déchue, mais réparée par le Christ, en retrouvant la grâce sanctifiante, nous devrions retrouver intégralement la justice originelle: ce qui, hélas! n'est pas. C'est donc par une disposition providentielle que l'ordre proprement surnaturel, constitué par la grâce et les vertus surnaturelles, se prolongeait pour ainsi dire dans la nature humaine par une série de perfectionnements qu'on appelle les dons préternaturels, et qui établissaient l'homme dans un état de rectitude parfaite.

### 3. Quels étaient ces *dons préternaturels* ?

Tout d'abord, dans la partie supérieure, le don de *science*, donné à l'homme pour corriger le défaut de l'ignorance. En quoi consistait ce don de science? [...] Dans une révélation d'ordre religieux et moral complétant surnaturellement la science des choses humaines; dans le caractère génial de l'intelligence d'Adam; dans un mode préternaturel d'acquisition de la science des choses humaines, acquisition due à l'intervention spéciale de Dieu. De ces trois points, le premier et le dernier marquent certainement ce que saint Thomas appelle l'*individuale accidens* de notre premier père, perfection individuelle qu'il n'aurait point transmise à ses descendants, même s'il fut resté fidèle à Dieu; mais le caractère génial de la connaissance du premier homme, disons une facilité exceptionnelle d'assimilation, voilà ce que les enfants auraient hérité de leur père (voir saint Thomas, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 101, a. 1, c. et ad 3).

Ensuite, et dans le mystère de l'union de l'âme et du corps, le don d'*intégrité*, accordé à l'homme pour corriger le défaut de la concupiscence, et la révolte des passions mauvaises contre la raison. Voici comment le Docteur Angélique expose ce grand don d'intégrité :

« Les passions de l'âme existent dans l'appétit sensuel qui a le bien et le mal pour objet. C'est ce qui fait que parmi ces passions, les unes se rapportent au bien, comme l'amour et la joie, et les autres au mal, comme la crainte et la douleur. Puisque, dans l'état d'innocence, l'homme n'éprouvait et ne redoutait aucun mal (ajoutons ici en passant que cette exemption des peines et des maux de la vie était une des conditions de son intégrité morale), et que d'ailleurs il n'était privé d'aucun des biens que sa volonté droite pouvait désirer, il s'ensuit qu'aucune des passions qui se rapportent au mal, telles que la crainte et la douleur, n'existait en lui. Il n'avait pas non plus les passions que nous concevons à l'égard du bien que nous ne possédons pas et que nous désirerions posséder, l'ambition désordonnée par exemple. Mais il avait les passions qui se rapportent au bien présent, comme la joie et l'amour, et celles qui ont pour objet le bien qu'on doit avoir en temps opportun, comme le désir et l'espérance calme et paisible. Toutefois, ces passions existaient en Adam d'une autre manière qu'en nous : en nous, en effet, l'appétit sensuel, siège des passions, n'est pas absolument soumis à la raison. Aussi les passions préviennent-elles quelquefois le jugement de la raison et l'entravent... Mais dans l'état d'innocence, l'appétit sensuel était absolument soumis à la raison. Et par conséquent les passions obéissaient à la raison » (*Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 95, a. 2).

Enfin, et au nœud même de la vie de l'âme et du corps, le don d'*immortalité*, par lequel l'homme pouvait ne pas mourir, quel que soit d'ailleurs le moyen indiqué à Adam par le Créateur pour empêcher la dissolution naturelle des liens de l'âme et du corps. Nous n'avons pas à insister sur le don d'immortalité, de peu d'importance pour la question présente.

La grâce sancti ante, principe surnaturel de la justice originelle, accompagnée des dons de science, d'intégrité et d'immortalité : voilà ce que Dieu avait accordé à l'homme dès l'origine, et voilà ce que le péché devait faire perdre à Adam et à toute sa descendance.

B) On comprend dès lors ce que signifie l'expression traditionnelle, empruntée à saint Bède le Vénérable : *gratuitis spoliatus*.

Dépouillé de toute la justice originelle, l'homme déchu est tout d'abord dépouillé de la grâce sanctifiante et des vertus surnaturelles qui en forment l'inséparable cortège. Or, il est trop évident que la grâce sancti ante, c'est-à-dire l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel dont Dieu vu en lui-même et possédé dans l'amour béatifié est la fin surnaturelle, est un don éminemment gratuit. Inutile d'insister sur une vérité aussi évidente.

Dépouillé des dons préternaturels, l'homme est dépouillé de dons gratuits, et que Dieu ne devait pas à la nature humaine. Est-il besoin de démontrer longuement que ni le don de science, c'est-à-dire cette faculté extraordinaire d'assimilation qui eût été le partage des hommes nés dans l'innocence, ni l'absence de passions désordonnées, ni l'immortalité ne sont dus à l'humaine nature ? Qui dit nature humaine, dit progrès nécessaire de l'ignorance ou tout au moins de la « nescience » à la connaissance de plus en plus parfaite des choses ; qui dit nature humaine dit composé d'âme et de corps, avec des appétits naturels de tendances diverses et dont les manifestations spontanées peuvent souvent se trouver en opposition les unes avec les autres ; qui dit nature humaine dit séparation naturelle de l'âme et du corps lorsque le corps, brisé par un accident ou miné par la maladie, ne peut plus être soutenu par l'âme qui en est la forme substantielle. Toutes les subtilités de Luther, de Baïus et même des Augustiniens ne peuvent rien contre ces constatations de l'expérience guidée par la saine raison. Et la doctrine de saint Thomas, si nettement formulée dans le *Commentaire sur le Maître des Sentences* (lib. II, dist. 31, q. 1, a 1, ad 3), reste la vraie doctrine de l'Église : « Dieu aurait pu, dès le principe, quand il créa l'homme, former l'homme du

limon de la terre autre qu'il ne le forma, à savoir, en le laissant dans la condition propre à la nature humaine. Cet homme eût été mortel, passible, soumis aux atteintes de la concupiscence se révoltant contre la raison. Rien en tout cela n'aurait été une dérogation aux lois de la nature humaine, puisque *telle est la condition résultant des principes mêmes de cette nature.* »

Si gratuits par rapport à la nature humaine que soient les dons surnaturels de la grâce et des vertus infuses, les dons préternaturels de la science, de l'intégrité et de l'immortalité, leur privation constitue cependant, eu égard à la condition primitive d'Adam et, en Adam, du genre humain, une véritable peine du péché originel. De par la volonté divine, tous ces éléments de la justice originelle avaient été destinés à devenir pour ainsi dire *partie intégrante* de notre nature, et devaient, avec elle, être transmis par Adam à tous ses descendants. C'est donc un véritable châtiment que d'être privé de dons gratuits sans doute, mais que Dieu avait miséricordieusement destinés à devenir notre bien propre. Ce qui dans l'état de nature pure eût été un simple *défaut* naturel devient par là, dans l'état de nature déchue, et par rapport avec la justice originelle dont cette nature est précisément déchue, une véritable *privation*.

C) Jusqu'ici peu de di cultés véritables. La véritable di culté consiste, maintenant à expliquer la seconde partie de la formule de saint Bède: *vulneratus in naturalibus*. Faut-il l'entendre d'une diminution, d'un aiblissement véritable des puissances naturelles de l'homme, et surtout de l'intelligence en face du vrai, de la volonté en face du bien et du devoir ?

1. Les assertions conciliaires sont formelles sur ce point. Le concile d'Orange confesse que par l'offense de la prévarication d'Adam tout l'homme a été modifié en plus mal et selon le corps et selon l'âme: *totum hominem, id est secundum corpus et secundum animam, in deterius fuisse commutatum* (can. 1); que la liberté de la volonté a été aiblie dans le premier homme, *arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum* (can. 23); que le libre arbitre a été *atténué et incliné au mal* (can. 25). Les conciles provinciaux de Quierzy-sur-Oise et de Valence sont plus explicites encore et leur formule semble se rapprocher des formules jansénistes: « Dans le premier homme, dit le concile de Quierzy, cap. 2, nous avons perdu la liberté de notre arbitre, et c'est par le Christ notre Seigneur qu'elle nous a été restituée. Prévenus et soutenus par la grâce, nous avons la liberté pour faire le bien; abandonnés par la grâce, nous n'avons plus que la liberté pour le mal. Et si nous avons notre libre arbitre, c'est que la grâce l'a délivré du péché et l'a guéri de la corruption. » Le concile de Trente reprend les formules traditionnelles du concile d'Orange. Il enseigne, lui aussi, que « tout Adam, par l'offense de sa prévarication, a été changé en mal, *in deterius commutatum fuisse* » (sess. v, can. 1); que « notre libre arbitre n'est pas annihilé, quoique cependant il soit atténué et incliné au mal » (sess. vi, can. 1)<sup>1</sup>.

2. Comment entendre ces assertions? Laissons de côté les interprétations hérétiques ou erronées de Luther et de ses disciples, de Baius, de Jansenius, de Quesnel, du synode de Pistoie, qui, toutes, partent de ce principe faux que la justice originelle étant naturelle à l'homme, c'est-à-dire découlant des principes de la nature ou exigée par eux, entraîne, par sa

---

<sup>1</sup> « Notre libre arbitre n'est pas annihilé, quoique cependant il soit atténué et incliné au mal »: l'enseignement de l'Église est d'une clarté coruscante, et semer le doute en glissant au passage qu'il « semble se rapprocher des formules jansénistes » – outre l'absurdité chronologique – est vraiment de mauvaise méthode pour acquérir l'intelligence de la foi. [Note de l'Abbé Belmont]

disparition, une véritable corruption des éléments essentiels de la nature et principalement la corruption de la liberté.

Demeurons donc dans le champ des doctrines exposées par les théologiens catholiques.

a) Une conclusion communément admise, c'est que l'homme est dit blessé dans sa nature, à la suite du péché originel, *parce qu'il a été destitué des dons préternaturels. Vulneratus in naturalibus, id est, in præternaturalibus*. Si paradoxale que puisse paraître, tout au moins quant à l'expression, cette formule, elle répond cependant à l'exacte vérité. Et voici comment saint Thomas l'expose dans la *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>e</sup>, q. 85, a. 3 : « La justice originelle rendait la raison parfaitement maîtresse des puissances inférieures de l'âme, et la raison elle-même était perfectionnée par Dieu à qui elle était soumise. Cette justice originelle ayant été détruite par le péché du premier homme, toutes les puissances de l'âme se sont trouvées en quelque sorte privées de l'ordre qui les mettait naturellement en rapport avec la vertu, et c'est cet abandon que l'on appelle *la blessure de la nature*. Or, il y a quatre puissances de l'âme qui peuvent être les sujets des vertus : la raison, sujet de la prudence ; la volonté, siège de la justice ; l'appétit irascible, où se trouve la force ; l'appétit concupiscible, où est la tempérance. La raison, étant privée de son rapport avec le vrai, il en résulte pour elle la blessure de l'*ignorance* ; la volonté, cessant d'avoir le bien pour objet, devient en proie à la *malice* ; l'appétit irascible, ne pouvant plus triompher des diables, est frappé de *faiblesse* ; l'appétit concupiscible, que la raison ne modère plus dans les recherches des jouissances, est blessé par la *mauvaise concupiscence*. » Peu importe d'ailleurs la division proposée par saint Thomas des quatre blessures de la nature ; peu importe également la relation de ces blessures avec les facultés de l'âme. Dans l'exposé du Maître, on pourrait peut-être relever quelque division un peu factice<sup>2</sup>. Mais la doctrine fondamentale qu'il expose demeure vraie : la blessure naturelle causée par le péché originel n'est autre que la diabolie résultant pour les facultés naturelles d'atteindre le vrai et de poursuivre le bien, parce que maintenant elles sont dépouillées des dons préternaturels qui leur facilitaient cette recherche, même dans l'ordre naturel. Et c'est là l'*infection*, la *corruption*, l'*atténuation* des biens naturels dont font mention les conciles précités. Que ce soit là, en particulier, le sens qu'il faille attacher aux déclarations du concile de Trente, nous en avons l'assurance par les théologiens mêmes de ce concile, en particulier Dominique Soto et Vega<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> L'auteur de cette réponse de *l'Ami du Clergé* ne doute de rien. Après avoir égratigné le Magistère de l'Église, le voici qui méprise la saine et vraie analyse de saint Thomas d'Aquin. À la fin de ce paragraphe, il invoque Soto et Vega pour discerner le sens des déclarations du concile de Trente : ce qui est tout à fait légitime en soi. Mais cela ne saurait en rien modifier le sens obvie et pérenne des textes conciliaires dont la compréhension n'est pas dépendante de l'interprétation de docteurs particuliers. Jamais le théologien n'est ni ne peut être un *intermédiaire* entre l'enseignement de l'Église et l'intelligence du croyant : il est et doit être un auxiliaire (souvent très précieux) qui s'efforce lors de l'acte de foi. [Note de l'Abbé Belmont]

<sup>3</sup> Dominique SOTO, *De natura et gratia*, lib. I, c. 13 : « Dicitur homo in naturalibus vulneratus. Etenim, cum natura rationalis hominis sit operari secundum rationem, a quo per sensualitatem cohibetur, donum illud iustitiæ sensualitatem continens percutiebat hominem in naturalibus, quippe quod prohiberet ne impediretur opus illud rationis homini naturale. Ob idque privatio illius doni supernaturalis fuit plaga et vulnus in naturalibus, quatenus homo inde relictus est manens et incursionibus diaboli, mundi et carnis patens, ut non possit juxta naturam suam perpetuo operari. Veluti si natura hominis esset recta linea incidere, haberet nihilominus ligatum sibi canem alio versum trahentem, qui canem aliquo remedio coaceret, perceret hominem in naturalibus, et qui remedium auferret, pari ratione læderet. Et ita intelligendus est canon primus nostræ synodi. sess. v, ubi de effectibus peccati originatis sancitum est, propter ipsum incurrisse nos

b) On rejette donc communément une opinion, bien démodée aujourd'hui, mais qui eut son heure de vogue, au moyen âge, avec quelques vieux scolastiques. Ceux-ci plaçaient l'essence du péché originel dans une *qualité morbide*, et estimaient que la présence de cette qualité morbide rendait la nature humaine intrinsèquement plus faible dans la poursuite du bien qu'elle ne l'eût été dans l'état de nature pure. Les noms de Richard de Middletown, d'Henri de Gand, de Grégoire de Rimini accréditèrent alors cette opinion. Sans recourir à l'explication de la « qualité morbide », certains théologiens de l'école thomiste, Martinès, Herrera, Lemos, Contenson, Sylvius, pour ne citer que les plus connus, reprirent sous une forme nouvelle cette vieille théorie. Pour eux, la blessure de la nature est une véritable diminution intrinsèque des forces humaines, le péché originel laissant en nous une habitude mauvaise, une propension vers le mal, qui constitue à proprement parler la blessure de la nature. Et la doctrine des Augustiniens, n'accordant à la liberté humaine le pouvoir de se déterminer au bien qu'à la condition d'être mue par la grâce, paraît bien se rapprocher de cette conception dure, dont (faut-il le dire en passant?) il semble bien que nombre de prédicateurs ne se défendent pas assez, tout au moins dans leur façon d'exposer les suites du péché originel dans nos âmes<sup>4</sup>.

c) On convient donc ordinairement que la blessure de la nature n'implique en réalité *aucune diminution intrinsèque de nos facultés* soit pour le vrai, soit pour le bien. Que ce soit là l'opinion commune et dont il ne faut pas s'écarter sous peine de témérité, nous en avons l'assurance par l'arrangement quasi-unanime des grands théologiens appartenant aux écoles les plus diverses. On lira avec profit sur ce point la savante note du P. Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, Carême 1877, pp. 188-192.

---

captivatem sub potestate diaboli totumque Adam atque ideo nos secundum corpus et animam in deterius fuisse commutatos... »

VEGA, *De Justificatione*, lib. II, c. II : « Attenuatæ sunt arbitrii nostri vires in hoc statu, si conferantur ad perfectionem quam habuerunt protoparentes nostri in statu innocentiae per naturam et donum justitiae originalis, non autem si conferantur ad vires quas haberet homo in solis naturalibus creatus... Gratuita, ut distinguantur contra naturalia, ea dumtaxat vocantur quæ per se habent in ordine ad supernaturalia... Quia vero istis omnibus exspoliatus est homo propter peccatum, perfectiones vero naturales non omnino ei ablatae sunt sed diminutæ, extenuatæ, nempe *quantum ad illud quod habebant a justitia originali*; ideo exspoliatus dicitur homo fuisse gratuitis et vulnatus in naturalibus. »

<sup>4</sup> Au sujet de cette doctrine démodée, transcrivons (on les traduisant) deux excellentes remarques de Mgr Van Noort, *De Deo Creatore*, n. 369 :

« Une telle détérioration (*sic*) de la nature humaine ne trouve dans les sources de la révélation aucun fondement sûr. Les formules : *blessé dans ses forces naturelles, nature blessée*, etc., que l'on rencontre si souvent chez les Pères et les anciens docteurs doivent être, eu égard à la façon de parler en usage à ces époques, entendues de la nature, telle qu'elle fut réellement formée, c'est-à-dire de la nature *historiquement* et non *philosophiquement* considérée. Déjà saint Augustin lui-même disputant contre les Pélagiens, avertissait que par le nom de nature il entendait désigner *la nature qui fut primitivement constituée et dans laquelle nous nous trouvions exempts de vice*.

« D'autre part, on explique difficilement comment et par quelle cause un affaiblissement intrinsèque des forces humaines se serait produit. On ne peut en entrevoir et le concevoir comme une suite pour ainsi dire naturelle de l'acte coupable d'Adam, à peu près comme, par exemple, des parents débauchés ou ivrognes pourraient parfois communiquer à leurs enfants une mauvaise disposition corporelle et conséquemment une certaine tendance au péché. Comment, en outre, expliquer qu'un acte unique et rapide comme le péché d'Adam ait pu naturellement causer une disposition de ce genre dans les descendants de sa race ? Moins encore pourrait-on supposer que la faute d'Adam a provoqué dans ses descendants une habitude mauvaise. Il faudrait donc, en outre, de compte, recourir à une intervention directe de Dieu pour expliquer la diminution supposée des forces naturelles de l'homme. Mais une telle assertion est si dure qu'aucun de nos adversaires n'oserait expliquer de cette façon sa théorie. »

Trois autorités su ront.

La première est celle de *saint Thomas*: « Le péché ayant introduit dans l'homme le désordre par rapport à la n dernière, les dons gratuits ont cessé d'exister dans la nature humaine, et l'homme s'est trouvé en possession des seuls biens qui découlent des principes de sa nature » (II *Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 1). — « Le défaut qui nous est transmis par voie d'origine et qui se présente avec le caractère d'une faute n'est pas en nous par la soustraction ou la corruption de quelque bien appartenant à la nature humaine ou dérivant de ses principes, mais par la soustraction d'un bien surajouté primitivement à cette nature » (*Ibid.*, dist. 33, q. 1, a. 1). Mais on lira surtout, dans la *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>æ</sup> q. 85, les articles 1 & 2 où le saint Docteur expose nettement que le bien de la nature n'a pas été corrompu par le péché, et que la diminution que l'homme éprouve dans son inclination vers la vertu n'est pas introduite dans l'âme par une corruption des principes d'action, mais que toute la di culté vient de l'objet, « en raison de l'obstacle qui empêche la nature d'arriver à son terme. » Cet obstacle n'est autre que le péché lui-même, la privant des secours préternaturels et surnaturels qui l'avaient primitivement a ermie dans la voie du vrai et du bien. Et l'Angélique Docteur apporte l'exemple d'un corps diaphane toujours apte à recevoir la lumière par là même qu'il est transparent, mais dont on peut a aiblir la propriété en accumulant les nuages autour de lui.

À *Cajétan* revient l'honneur d'une autre comparaison qui a fait fortune dans la théologie catholique et que l'on attribue souvent à Bellarmin. « Comme une personne *nue* et une personne *dépouillée* ne se distinguent pas l'une de l'autre en ce que l'une est plus ou moins dénudée que l'autre, ainsi l'humanité considérée dans ses seuls éléments naturels et l'humanité déchue de la grâce et de la justice originelle ne di èrent pas en ce que l'une ou l'autre est plus ou moins dépouillée de ses prérogative naturelles... Mais quant à considérer la raison d'être des choses, il y a, en réalité, entre l'une et l'autre, une grande di érence. Chez la personne nue, la nudité comporte un caractère purement *négatif*; chez la personne dépouillée, la nudité a un caractère *privatif*; elle est la privation de quelque chose qui aurait dû être conservé... Ainsi, les défauts naturels de l'âme et du corps, dans l'état de nature pure, n'ont le caractère ni de faute, ni de peine, ni de blessure, mais ce sont simplement des conditions naturelles d'existence; dans l'état de nature déchue, ils ont le caractère de corruptions, de blessures, de peine et de faute pour celui qui en est le sujet » (*Commentaire in I<sup>m</sup>-II<sup>æ</sup>*, q. 109, a. 2).

Bellarmin parle à peu près dans les mêmes termes : « L'état de l'homme après la chute ne di ère pas plus de l'état de l'homme dans la pure nature que ne di èrent entre eux l'homme nu et l'homme dépouillé. Abstraction faite de la faute, l'humanité dans l'homme déchu n'est donc pas en réalité dans une situation inférieure, et quant à l'ignorance et quant à la faiblesse, à celle de l'humanité dans l'état de pure nature. Donc la corruption de la nature n'implique pas la privation d'un bien naturel, ni l'addition d'une qualité mauvaise, mais elle résulte de la seule perte des dons surnaturels. Et c'est là la doctrine communément reçue chez les scolastiques anciens et récents » (*Controversiæ, De Gratia primi hominis*, cap. 5).

d) Là où l'accord n'est plus parfait entre catholiques c'est lorsqu'il s'agit de déterminer si la nature humaine, qui n'a reçu par le péché aucune diminution intrinsèque de ses forces natives, ne doit pas cependant être dite *extrinsèquement* diminuée par rapport à l'état de nature pure, en ce sens que le péché lui apporterait, dans la recherche du vrai et la poursuite du bien, certains obstacles nouveaux que ne connaîtrait pas l'état de nature pure.

La réponse affirmative est en honneur chez les thomistes, et on en trouve un bon exposé dans Billuart, *De gratia*, dissert. 2, *Præambula*, art. 3. Mais l'opinion négative, qui a pour elle la quasi unanimité des théologiens de la Compagnie de Jésus a trouvé dans l'école thomiste un défenseur inattendu en la personne de Gonet, *Clypeus*, tract. VIII, *De creatione hominis*, disp. IV, a. 3. Pratiquement et en ce qui concerne la question posée par notre correspondant, cette controverse est d'importance minime. Quelle que soit, en effet, la solution adoptée (et pour notre compte personnel, la thèse de Billuart nous semble bien préférable et plus conforme à toutes les données de la tradition, principalement en ce qui concerne l'esclavage du démon, suite du péché originel)<sup>5</sup>, il sera toujours vrai d'affirmer que la nature humaine, considérée dans ses éléments essentiels, dans ses facultés, n'a subi aucun amoindrissement de la part du péché, et que l'exercice de ses puissances n'est entravé que par des obstacles provenant de leur objet.

On comprend maintenant plus facilement la portée de notre assertion du début : nos facultés naturelles ont subi un affaiblissement à la suite du péché en ce sens que, par le péché, nous avons perdu les dons qui en corrigeaient les défauts naturels. Ces défauts, manifestant une faiblesse naturelle qui aurait pu et dû ne pas exister, méritent bien le nom d'affaiblissement de la nature humaine, considérée au point de vue historique. En réalité, toutefois, à prendre la nature humaine selon le concept philosophique que nous en devons avoir, il ne s'est produit aucune diminution, aucune corruption, aucun affaiblissement intrinsèque de ses éléments et de ses facultés, en raison du péché originel.

II. DÉCHÉANCE DES ANGES REBELLES. — La faiblesse de l'homme déchu lui vient de l'influence néfaste que la partie intérieure de son être peut avoir sur la partie supérieure. Mais dans l'ange, pas de distinction possible entre sens et esprit, corps et âme. L'ange est un esprit pur. Et donc son élévation à l'ordre surnaturel ne comportera rien qui corresponde à ce que fut, dans l'homme, la justice originelle, complément et suite de la grâce sanctifiante, et sa chute n'impliquera aucune apparition de défauts inhérents à la nature.

1. Parfaite dans son espèce, la nature angélique n'est entravée, dans l'exercice de ses facultés, par aucun poids provenant de la partie inférieure de son être. L'intelligence angélique va droit à la vérité dans l'ordre qui lui est propre ; sa volonté tend naturellement et nécessairement vers le bien qui lui est proportionné. Et, dans cet ordre naturel, aucune erreur possible, aucune défaillance morale concevable. Créés dans l'état de pure nature, les anges n'auraient pu déchoir. Leur chute ne s'explique que par leur élévation à un ordre surnaturel, dont certains se sont librement détournés, soit en se complaisant dans leur propre perfection naturelle, soit en prétendant atteindre par leurs propres forces la fin surnaturelle que seule la grâce divine pouvait leur permettre de mériter (voir saint Thomas, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 62, aa. 4-5). Telle est du moins l'opinion couramment enseignée dans l'école thomiste, et dont il n'y a aucune bonne raison de s'écarter. C'est donc parce que Dieu, éleva les anges à l'ordre surnaturel, en leur conférant la grâce sanctifiante, qu'il fut possible à l'ange de se révolter et de déchoir<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Nous insisterons, à la fin de cet article, sur ce point très particulier de la doctrine catholique.

<sup>6</sup> Voici le bel exposé que fait de l'opinion thomiste le R. P. Pègues, dans son *Commentaire littéral*, t. III, p. 571 : « Le premier péché de l'ange a été un péché d'orgueil. Il a voulu une excellence qui ne lui appartenait pas, qui n'appartenait qu'à Dieu. Dieu, en vertu de sa nature, possède un bonheur, une béatitude qui n'a besoin d'aucun complément. Il se suffit pleinement à lui-même. L'ange s'est vu si riche en dons naturels, il s'est estimé si heureux, qu'il a cru pouvoir et qu'il a voulu se suffire. Dieu lui ôterait, en lui imposant de l'accepter



2. Mais pour mieux comprendre ce que l'ange rebelle a perdu en péchant, il est nécessaire de souligner que sa révolte a *sui*vi l'infusion en lui de la grâce sanctifiante. L'ange a d'abord été élevé par Dieu à l'état surnaturel avant de déchoir et de devenir un démon. Comme on l'expose en théologie, la *voie* des anges comprend *deux instants* : le premier instant est celui de leur création et de leur sanctification ; instant dans lequel, par un acte en quelque sorte indélébile, ils adhèrent à Dieu, souverain bien, même dans l'ordre surnaturel ; le second instant est l'instant de l'amour délibéré ou de l'aversion volontaire de Dieu souverain bien dans l'ordre surnaturel, et, par suite, de l'entrée au ciel ou de la chute en enfer. Quelles que soient les raisons psychologiques apportées par saint Thomas et son école pour justifier les deux actes successifs de l'ange, il demeure incontestable que la sanctification a précédé la chute<sup>7</sup>. Et donc, l'ange pécheur fut déchu de l'état de grâce sanctifiante. Perdant cet état, qu'a-t-il perdu ? Telle est la question précise à résoudre pour continuer notre étude parallèle des conséquences de la chute chez l'homme et chez l'ange.

3. L'ange n'est qu'intelligence et volonté. L'une et l'autre faculté avaient été perfectionnées par la grâce. Mais ce perfectionnement ne corrigeait aucun défaut de la nature. Voilà trois principes incontestables qui doivent régir nos déductions.

a) En ce qui concerne *l'intelligence*, il est certain que le démon a gardé après sa chute la connaissance du vrai, bien qu'il en abuse pour nous perdre. Saint Thomas (q. 64, a. 1) a traité *ex professo* cette question de l'obscurcissement de l'intelligence chez le démon. Voici en substance sa doctrine : il y a, de la vérité, une double *connaissance*, l'une *due à la grâce*, l'autre *due à la nature*. Et même, la connaissance due à la grâce peut encore se subdiviser en connaissance simplement *spéculative*, et en connaissance *affective*, c'est-à-dire produisant l'amour. — La connaissance due à la grâce, mais affective, a été totalement enlevée au démon, puisque le démon est privé de l'amour de Dieu. La connaissance due à la grâce, mais simplement spéculative, a pu subsister dans une certaine mesure. Les secrets divins ne sont révélés au démon que dans la mesure où Dieu le juge nécessaire, soit par le ministère des bons anges, soit, comme le dit saint Augustin, par certains effets temporels de la vertu divine. — Quant à la connaissance due à la nature, elle n'a été ni enlevée ni diminuée aux

---

volontairement et de reconnaître par là, de façon très expresse, sa sujétion et sa dépendance dans l'ordre de sa perfection et de sa béatitude, un surcroît de bonheur en quelque sorte inné, la participation, par grâce, au bonheur même que Lui possède par nature. L'ange, plutôt que de reconnaître l'insuffisance de sa nature et de contracter, envers Dieu, cette dépendance formelle et expresse dans l'ordre de la perfection et du bonheur, a préféré refuser le don que Dieu lui offrait, se rendant bien compte d'ailleurs qu'il l'offensait, mais pensant pouvoir le faire impunément et ne prévoyant pas comment Dieu pourrait le troubler dans la possession du bonheur inhérent à sa nature... Si on voulait caractériser d'un mot ce péché de l'ange, on pourrait très justement dire que c'a été le péché de naturalisme. Il s'est enfermé dans les perfections naturelles qu'il possédait et n'a pas voulu des dons surnaturels que Dieu lui offrait... Dieu voulait que l'ange eût son bien-être *dans l'ordre de la grâce*, ce qui était à former de façon toute particulière sa souveraineté parfaite et la sainte dépendance de la créature. L'ange a voulu avoir ce bien-être *dans l'ordre de la nature*, précisément pour se soustraire à la dépendance que Dieu se proposait de lui faire reconnaître. Son péché a été un péché d'orgueil. »

<sup>7</sup> « Ainsi donc, tous les anges, sans exception, ont accompli, sous la motion de Dieu, un premier acte nécessairement bon. Et parce qu'ils agissaient, étant élevés par la grâce à l'ordre surnaturel, en tant qu'êtres surnaturels, ce premier acte bon a été nécessairement méritoire. Mais, ainsi que nous l'avons fait remarquer, tout en étant méritoire et par conséquent libre, ce premier acte n'était pas un acte qui les ôtait définitivement : il leur restait d'accepter expressément ou de refuser les biens surnaturels que Dieu leur offrait. Ce n'est que par ce nouvel acte d'acceptation ou de refus qu'ils devaient être mis en demeure de correspondre pleinement au premier mouvement venu de Dieu et qui, après les avoir portés à Dieu comme auteur de la nature, devait les porter à Lui comme auteur et consommateur de la grâce » (Pègues, *op. cit.*, p. 183).

démons. Elle est, en effet, une conséquence de la nature même de l'ange, qui est intelligence et esprit. Or, en raison de la simplicité de sa substance, il est impossible que rien soit soustrait à l'ange par manière de peine ou de châtement. L'ange est ce qu'il est, ou il n'est pas. Et par là, il est juste de dire que l'ange déchu peut avoir, même de Dieu, une connaissance naturelle supérieure à celle que l'homme possède. Il est très vrai, dit saint Thomas, que les démons n'ont pas la pureté que donne la grâce, mais ils ont la pureté de leur nature qui suit à la connaissance de Dieu, connaissance dont leur nature est le principe (ad 2).

En bref, les démons, mieux que l'homme, peuvent atteindre la vérité: tout d'abord en raison de la subtilité de leur nature, leur intelligence allant directement à la vérité: «ténèbres par la privation de la lumière de grâce, ils sont lumineux par la lumière de leur nature intellectuelle»; ensuite, à cause des révélations que peuvent leur faire les saints anges; enfin, par la force même de leur expérience du temps qui s'écoule (ad 5).

b) La déchéance de la *volonté* est terrible pour les mauvais anges (*ibid.*, art. 2). Le mot de saint Jean Damascène nous en fait sentir l'épouvantable profondeur: «*La chute est aux anges ce que la mort est aux hommes*», quelque chose par conséquent d'irréversible, parce que leur volonté se trouve définitivement fixée dans le mal. Dégagé des changements propres aux volontés dont les choix successifs sont régis par le temps, l'ange persévère nécessairement dans le choix libre qu'il s'est fixé dès le début de son existence. Ainsi, le démon demeure toujours dans le péché qu'il a commis et veut toujours ce qu'il a voulu au commencement de sa faute. Il sait bien sans doute qu'au lieu de trouver le bonheur dans son acte de fol orgueil, il y a trouvé le malheur. Mais il reste attaché à cet acte d'orgueil qui devient le principe de tout ce qu'il cherche comme de tout ce qu'il veut. Il regrette seulement de n'y pas trouver le bonheur comme il l'avait espéré. Et c'est précisément là un de ses tourments les plus cruels. Mais qu'on le remarque bien, cette déchéance de la volonté est une déchéance *morale* et non point *physique*. Et c'est ici qu'intervient à propos une opportune remarque de l'un des meilleurs et des plus clairs commentateurs de saint Thomas, le dominicain Gonet: «La béatitude naturelle (dans laquelle les anges, sans distinction, furent tous créés) est inamissible pour l'ange dans l'état de nature pure; mais, élevé à l'ordre surnaturel, l'ange peut perdre cette béatitude, indirectement et accidentellement, en péchant directement contre les préceptes surnaturels. L'axiome communément reçu et emprunté au pseudo-Denys: *les dons naturels demeurent intégralement chez les démons*, doit donc être entendu des dons naturels considérés dans leur *réalité purement physique*, par exemple de la substance, des facultés, des espèces intelligibles, etc.; mais non pas des dons naturels en tant que se rapportant à la moralité de la vie, par exemple de la connaissance affective ou de la rectitude de la volonté. Cet ordre moral, en effet, a été détruit tout au moins en partie par le péché chez les démons» (*De gratia et gloria angelorum*, art. 4, § 4, n. 6, dans *Clypeus*, tract. VII, disp. XII).

En résumé donc, nulle diminution physique dans les forces naturelles de l'ange déchu, mais direction mauvaise imposée par une volonté dépravée à tout ce que le démon entreprend par un acte délibéré.

4. Toutefois, une dernière question se pose naturellement à l'esprit, et dont la solution clôt notre comparaison des états de déchéance chez les anges et chez les hommes. «Jeté en enfer, le démon souffre des peines indicibles. Or, quand on souffre beaucoup, le mal absorbe

toute l'activité de l'âme et on ne songe guère à autre chose qu'à sa souffrance. Comment donc, dans ces conditions, le démon peut-il songer à nous tenter ? »

Saint Thomas, en quelques mots, nous donne la solution de cette difficulté dans l'article suivant (art. 3) sur *la peine des démons*. Le démon endure une véritable souffrance, mais cette souffrance n'est pas, comme celle de l'homme composé de corps et d'âme, une *passion* au sens propre du mot, laquelle ne peut exister que dans une faculté affective sensible, essentiellement jointe à un organe corporel. La souffrance qui absorbe le patient au point de lui faire perdre tout autre sentiment ou toute initiative d'activité, c'est la souffrance sensible, dont l'influence rejaillit sur la partie supérieure de l'être, tout comme, dans l'ordre moral, les attraites des appétits inférieurs peuvent avoir une influence néfaste sur les déterminations de la volonté. Mais dans l'ange, pur esprit, rien de semblable. La douleur ne désigne chez le démon qu'un *acte de la volonté*, un effort de la volonté contre ce qui est ou ce qui n'est pas : contre tout ce qui est à l'encontre de cette volonté perverse ; contre ce qui n'est pas et que désire cette volonté dépravée<sup>8</sup>.

Or, ré-échissons un instant à ce que désire, dans sa perversion, la volonté diabolique.

Tout d'abord le péché de Satan est le *naturalisme*, c'est-à-dire la négation de Dieu auteur et fin de la vie surnaturelle. Cette négation, l'ange déchu l'a voulue une fois, et il la veut encore, il la veut toujours et par tous les moyens en son pouvoir. Ne pas rechercher cette négation du domaine souverain de Dieu sur les créatures aptes à conquérir la béatitude surnaturelle, serait pour Satan une souffrance pire encore que celle qui résulte de cette volonté pervertie. Loin donc que sa souffrance l'empêche de chercher le mal moral des autres, elle l'y incite de toute la force des ressources extraordinaires que possède encore, dans sa richesse naturelle, la nature angélique.

De plus, il est dans l'ordre que les êtres supérieurs commandent aux inférieurs, les anges aux hommes. Les esprits purs, par suite même de leur nature, possèdent un certain droit de suprématie et d'autorité, *prælatio*, dit saint Thomas, sur les hommes, qui sont, par nature, leurs inférieurs. Ce droit échappa aux démons par le fait de leur chute, d'une part, de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, d'autre part. Comme on l'a écrit fort justement, « l'empire naturel de Satan se rétrécit dans la mesure où le surnaturel s'étend et envahit la création ; c'est le moyen au moins indirect, digne de Dieu infiniment bon, par lequel les

---

<sup>8</sup> La réalité d'un feu infernal n'infirmes en rien cette assertion. Si réel que soit le feu de l'Enfer, son action sur les esprits ne saurait s'expliquer, ainsi que l'ont imaginé trop de théologiens modernes, notamment Lessius et le cardinal Tolet, par une sensation de douleur analogue à celle que ressentirait une âme unie à son corps. La seule hypothèse plausible est celle de saint Thomas et de son école. L'esprit, même pur, subit physiquement les atteintes du feu. Mais, une substance corporelle ne peut agir sur un esprit, ni même l'appesantir, si cet esprit ne lui est pas uni en quelque manière. Or, *l'esprit* peut être naturellement uni au corps soit comme forme substantielle (et ce n'est pas le cas des démons par rapport au feu), soit comme moteur : mais, « s'il est naturellement possible aux corps de *recevoir* ainsi l'application d'une puissance spirituelle, ils ne peuvent naturellement *retenir* cette puissance, toujours libre de se retirer et de se porter ailleurs ou même de ne se porter nulle part. Il faut donc qu'en plus de sa vertu propre, qui est de recevoir l'application des esprits reprouvés, le feu infernal reçoive, à titre d'instrument de la vengeance divine, la vertu de *retenir*, de *renfermer* en lui l'esprit, de l'y *maintenir appliqué* et, pour ainsi dire, de l'enchaîner à une barrière infranchissable. Dès lors, le feu devient actif pour l'esprit : *il lui rend impossible le libre exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où il veut*. Tel est le résumé de la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, III<sup>e</sup>, suppl., q. 70, a. 3 ; *In Sent.*, I. IV, dist. 44, q. 3, a. 3, qu. 3 ; *Cont. Gentes*, I. IV, c. 90 ; *De anima*, a. 21 ; *De veritate*, q. 25, a. 1 ; *Quodl.*, II, a. 13 ; III, a. 23 ; *Compendium theologiæ*, c. 180. » (A. Michel, *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Feu de l'Enfer*, t. V, col. 231). Cette explication ne fait que confirmer la doctrine exposée ci-dessus.

démons sont con nés et enfermés clans les régions basses et ténébreuses appelées l'Enfer » (P. Mercier, o. p., *Le préternaturel*, dans *Revue Thomiste*, janvier 1908, p. 715).

Ces deux remarques nous amènent à formuler notre conclusion. Et nous emprunterons cette conclusion à l'auteur même que nous venons de citer : « Satan perdit son droit naturel de domination sur l'homme quand celui-ci fut élevé au surnaturel. On conçoit très bien qu'il se soit e orcé et qu'il s'e orce constamment de le reconquérir. Le moyen pour lui d'y parvenir, c'est de dépouiller la créature humaine de sa dignité surnaturelle ; c'est de la faire descendre au niveau inférieur que lui assigne la nature. Tel est le but qu'il poursuit sans relâche. Son arme est la persuasion ; car le surnaturel, tel qu'il est réalisé dans la créature intelligente, est une intime et libre union d'amour contractée entre Dieu et la créature, qui ne peut se rompre en fait que par la volonté de la créature. L'e ort de Satan sur l'homme terrestre est donc la continuation de celui qui lui réussit auprès des anges devenus ses compagnons de chute, et qui échoua auprès des anges saints maintenant bienheureux et glori és. C'est la *tentation* » (*Ibid.*). Et nous ajouterons que la tentation, engagée par Satan directement en vue d'arracher l'homme à Dieu, indirectement et par delà l'homme, vise Dieu dont il s'agit avant tout de détruire la souveraineté surnaturelle.

Et par là se trouve amplement justi ée l'opinion à laquelle, en parlant de l'a aiblissement extrinsèque des facultés naturelles de l'homme par le péché originel, nous nous attachions avec Billuart et les thomistes, en mettant en avant, comme fondement principal de cette opinion, l'esclavage du démon, instauré dans l'homme par le péché.