

Édition bilingue
(texte et traduction)

paru

Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, tome IV (par
Alain Boureau)

à paraître

Série « Textes »

Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats* (par Sylvain Piron).
Richard de Mediavilla, *Questions disputées* (tomes I, II, III,
V, VI) (par Alain Boureau).
Pierre de Jean Olivi, *Traité des lois de l'Ancien Testament*
(par Elsa Marmursztejn).

Série « Documents »

Le procès de canonisation de Philippe Berruyer (par Luc
Ferrier).
Le procès de Guichard de Troyes (par Alain Provost).

T Ho 122 Qc (2)

8. PIERRE DE JEAN
OLIVI

TRAITÉS DES DÉMONS

SUMMA, II
QUESTIONS 40-48

INTRODUCTION ET TRADUCTION

PAR
ALAIN BOUREAU



PARIS
LES BELLES LETTRES
2011



PIERRE DE JEAN OLIVI

TRAITÉS DES DÉMONS

Texte latin: d'après l'éd. de B. Jansen, *Questiones in II^m librum Sententiarum*, tome I, 1922, Quaracchi, p. 683-763

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays

© 2011, Société d'édition Les Belles Lettres
95 bd Raspail 75006 Paris
www.lesbelleslettres.com

ISBN: 978-2-251-60002-4

010884828

Introduction

Le texte que je présente ici constitue un petit traité sur les démons, rédigé entre 1288 et 1295¹ par le franciscain Pierre de Jean Olivi. Dans le vaste ensemble des questions de ce penseur, rassemblées et ordonnées en 1293-1295 à partir d'une suite disparate commencée à la fin des années 1270 et en vue d'une véritable somme, nos neuf questions, assez tardives, sont numérotées à part et placées sous un titre propre (« neuf questions sur le péché et la chute des démons »).

Une nouvelle perception du mal et de Satan

Comme je l'ai indiqué dans mon introduction au tome IV (« les démons ») des *Questions disputées* de Richard de Mediavilla paru dans cette collection², le propos démonologique n'est pas banal ni courant en cette période, ce qui m'incitait à constituer un petit corpus³ simplement entre la question 16 (« les démons ») du traité *De malo* de Thomas d'Aquin (vers 1272), les questions disputées 23-31 de Richard de Mediavilla et les présentes questions 40-47 de la *Somme* d'Olivi. Une vision irénique des débats scolastiques pouvait repérer une sage répartition des thèmes: Thomas d'Aquin considérait

1. Dates fournies par Sylvain Piron, que je remercie.

2. Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, tome IV, Questions 23-31 (Les démons), Introduction, édition critique et traduction par Alain Boureau, Paris, Les Belles-Lettres, 2011.

3. La publication de ce corpus s'achève ici: le traité *De malo* de Thomas d'Aquin est disponible en texte latin et traduction sur le Web.

surtout l'origine de la chute des démons, Mediavilla leur vie avant le Jugement et Olivi leur rôle dans la division des tâches eschatologiques. En réalité, l'analyse des démons chez nos trois auteurs est bien plus conflictuelle, ou du moins différentielle.

Ainsi, Olivi a une perception très personnelle du mal et des démons que je résume en quatre thèses : 1) il rejette la conception anselmienne de l'inexistence ontologique du mal, encore très présente chez Thomas d'Aquin. 2) Le mal est l'autre face de la liberté. En ce sens Olivi prépare la voie à Duns Scot⁴. 3) La chute des démons entre dans un schéma eschatologique, en laissant une place à l'action future de l'homme et notamment au remplacement de Satan, sur son trône vide, par saint François. 4) les créatures de raison et de liberté (hommes, anges et démons) sont de statuts proches et mobiles.

Analyse des neuf questions

Les neuf questions peuvent se regrouper en quatre ensembles :

A. Les questions 40 et 41 donnent un cadre théologico-philosophique qui pose la possibilité et l'importance d'une interrogation : Dieu n'a pu créer de catégorie d'êtres indemnes par nature du péché. Le cas des anges pécheurs ou démons n'a rien d'exceptionnel ; tous les anges pouvaient pécher (question 40). Puis cette fragilité universelle des créatures est mise en regard de la liberté donnée à ces créatures : elle en est le risque et le prix à payer. Olivi analyse donc la capacité pécheresse de l'esprit, ce que je traduis par le terme peccabilité, terme employé par Olivi, mais bien moins souvent que celui de puissance capable de pécher (*potentia peccandi*). Cette

4. Voir le bel ouvrage de Bernard Forthomme, *Les Aventures de la volonté perverse*, Bruxelles, Lessius, 2010.

puissance a une signification quasiment aristotélicienne de fonction particulière de l'être organisé (comme la *potentia* de marcher, de parler, etc.) L'apport d'Olivi est d'en faire une fonction de l'esprit, distincte d'une simple possibilité ou d'un pouvoir : c'est un des modes de la créature dotée de raison et de liberté. En ces deux questions préalables, les démons sont pris en considération particulière, bien moins souvent que les hommes, ou plutôt que les créatures rationnelles en général.

B. Les questions 42 et 43 traitent du moment de la chute elle-même. La question 42 qui porte sur l'instant de cette chute par rapport à celui de la création des anges, est classique en scolastique et constitue d'ailleurs la seule interrogation commune à nos trois traités. Après les condamnations de 1241, on ne pouvait plus défendre une coïncidence de ces deux moments et il fallait déterminer les raisons de cet écart : que s'était-il passé entre une création bonne et la décision satanique du péché ?

Olivi passe en revue sept explications insuffisantes avant de proposer la sienne. La première se trouve notamment chez Bonaventure et se fonde sur une différence entre le moment de l'être (*esse*) et celui de l'action (*operari*). L'action du péché ne pouvait se dérouler que dans ce second moment. Nos trois auteurs rejettent cette explication, contraire au principe aristotélicien de la simultanéité de l'action et de la passion.

Le second refus est celui d'une position, tenue au siècle précédent, par Hugues de Saint-Victor, qui ne fait porter l'action du libre arbitre que sur du futur. Ici, Olivi est singulier dans son affirmation de l'immédiateté présente du libre arbitre, ce qui annonce de près la théorie des contingents synchroniques de Duns Scot.

Les deux hypothèses suivantes qui suggèrent la nécessité d'une préparation temporelle de la délibération s'identifient moins précisément et appartiennent sans doute à un lot commun

de la théologie avant Thomas.

Ensuite, les cinquièmes et sixièmes explications visent, sans le nommer, Thomas d'Aquin, l'une dans son traité *De Malo* (question 16, article 4), l'autre dans la *Somme de théologie* (I, qu. 64, art. 4). Olivi s'en prend à l'ordre double de Thomas qui fait qu'en l'instant T¹ les anges créés considèrent leur pure nature, avant de porter leur attention en un deuxième temps (T²) sur leur aspect surnaturel, qu'ils homologuent (béatification) ou non (damnation). Olivi refuse cette distinction des deux ordres qu'il juge simultanés. Enfin, la dernière hypothèse refusée pourrait s'en prendre à la fois à Thomas d'Aquin et à Richard de Mediavilla.

La solution d'Olivi, longuement développée, semble se fonder sur un « seconde création », en laquelle Dieu doterait spécialement les créatures rationnelles du don de liberté. Ce don est nettement distingué des attributs naturels et se produit en un instant particulier, sans permanence de disponibilité. Il suppose une action propre de réception active du sujet.

La très longue question 43 qui traite des doutes généraux des *philosophantes* sur cette chute pose un problème : elle semble choisir une position assez différente de la question précédente. J'y reviens dans la section suivante.

C. Les trois questions suivantes portent sur la vie des démons entre leur chute et le Jugement final. La question 44, qui demande si les démons peuvent apprendre ou oublier, traite en fait presque totalement de la fonction de l'oubli chez l'ensemble des créatures rationnelles et, à ce titre, constitue un *hapax* de la pensée scolastique, qui ne fut pas repris avant l'époque actuelle.

L'oubli (*oblivio*) a une histoire. Jusqu'au XIX^e siècle, il n'a guère été considéré comme un élément du fonctionnement de l'esprit humain, mais comme une simple défectuosité passagère sans grande portée. Il devient une pathologie, généralement tardive, avec Aloïs Alzheimer (1864-1915). L'oubli émerge avec le vieillissement massif de la population. Une mutation se

produit : l'ancêtre, de la mémoire du groupe, passe vers l'oubli des individus. Mais c'est avec Freud qu'il devient un des protagonistes permanents du drame humain.

L'anthropologie antique complète la mémoration par la *réminiscence*, activité de retour au souvenir non perdu, mais égaré. Le thème est capital dans les diverses formes de platonisme, non sans reprises aristotéliennes. Il y a moins oubli qu'*offuscation*, qu'enténébrement des esprits.

L'anthropologie biblique repose sur des fondements analogues, présents massivement dans les Psaumes, où l'on distingue deux emplois : chez Dieu, l'oubli, bien sûr volontaire, équivaut à peu près à la miséricorde et préfigure l'amnistie du souverain⁵. Le souverain feint d'oublier les torts ; il décide, en certains cas, à son arbitraire, de faire comme si rien de mal n'avait eu lieu. On retrouve le paradoxe de Pierre Damien (Dieu peut-il faire que Rome n'ait jamais existé ?) La liberté divine répartit à son choix, vengeance et miséricorde, oubli et intangible mémoire. De son côté, l'homme peut « oublier » Dieu ou son devoir, par manque de constance ; c'est une négligence ou un arrangement. Là encore l'oubli est volontaire même si les traces de la décision ont été effacées.

L'anthropologie chrétienne intègre et complète cette dualité : le bon oubli s'étend à l'homme et signifie une abstention totale de tendances mauvaises, au point que la tentation n'existe plus, n'est plus présente dans l'esprit humain : le saint oublie qu'il a un corps, que le monde existe. C'est le comble de la vertu, manifeste chez saint Bernard, selon ses hagiographes. En sens inverse, la « négligence » remonte à Dieu avec la question de savoir si Dieu « oublie » les hommes, c'est-à-dire est indifférent à leur sort : le judaïsme fournissait une réponse avec Job ; c'est sans doute ce qui explique la grande prolifération des commentaires chrétiens, et en particulier mendiants sur Job au

5. Voir Jean-Michel Rey *L'oubli dans les temps troublés*, Paris, Éd. de l'Olivier, « Penser/Rêver », 2010.

XIII^e siècle, au moment même où on commence à abandonner l'ordalie, qui sommait Dieu de manifester son intérêt pour les hommes. La plus grande articulation des droits invalidait la demande ordalique et donc on s'interrogeait à nouveau sur l'intérêt de Dieu, qui aurait pu « oublier » sa création.

Thomas d'Aquin ne se désintéresse pas complètement des aspects cognitifs de l'oubli, mais il le fait sur un mode mineur. Les techniques de réminiscence permettaient de pallier l'oubli : un bon ordre de méthode le permettait ; dans le *De sensu et sensato*, il montre que quelqu'un, interrogé sur ses actions quinze jours auparavant, à moins d'une mémoire fort vive, ne saura répondre que s'il commence une série : que faisais-je hier ? deux jours auparavant ? etc. Ailleurs, il montre que l'oubli advient à un secteur de la mémoire qui peut alors s'aider de ce qui reste pour reconstruire le chaînon manquant. Sinon, il suffit de réapprendre. L'oubli est alors une simple périclipsis dans l'aventure cognitive, bien à l'écart de la volonté.

Dans la vie morale, l'oubli est aussi dédramatisé : étant une mauvaise chance de la connaissance, il devient une circonstance atténuante du péché et spécifie l'ignorance, une des trois motivations du péché avec la faiblesse, dont il est aussi une occurrence, et la mauvaieseté, seule vraiment coupable, dont il ne relève aucunement.

La question d'Olivi introduit un tournant considérable. Je n'en connais pas d'équivalent dans la scolastique classique. D'abord, Olivi recherche les raisons d'un mécanisme qui devient essentiel à la vie mentale, sans se limiter aux processus strictement cognitifs. Il autonomise l'oubli. Ensuite, l'oubli constitue un signe de la vie contingente : l'usage de l'oubli métaphorique de Dieu disparaît, ainsi que l'atténuation de culpabilité qu'il permet chez l'homme. En effet, la quasi-totalité des explications de l'oubli démoniaque s'applique aussi aux hommes. Enfin, l'oubli concerne tous les êtres créés et animés, mais est convoqué spécialement à propos des démons, ce qui

permet précisément d'évacuer la possible indulgence pour l'oubli puisqu'il affecte des êtres déjà totalement coupables. Et on peut se demander s'il n'est pas une des raisons de la succession interminables de leurs péchés « gratuits » (au-delà du démerite) : ils oublient leurs méfaits précédents. Mais aussi leur perpétuité amplifie un caractère majeur de l'oubli : la disproportion entre l'instrument de saisie du monde et sa capacité de conservation.

Notons au passage que l'argument 5 esquisse une étonnante préfiguration du calcul infinitésimal : la multiplication indéfinie est impossible car elle impliquerait un infini actuel, alors qu'une subdivision indéfinie est possible.

La brève question 45 établit pour la perpétuité leur degré de mauvaieseté. Tout s'est donc joué au moment de leur chute. L'aliénation de leur liberté et donc de leur dynamisme interdit leur changement. C'est un des points où Mediavilla semble réagir en approfondissant minutieusement le thème.

Enfin, la question 46, très hétérogène de construction, aborde le thème de l'affectivité des démons (joie, désespoir et crainte). Signalons qu'un des paragraphes présente, sans doute pour la première fois de l'histoire une évocation de l'état maniaco-dépressif.

D. Les deux dernières questions suggèrent que des êtres humains ont pu ou pourront se substituer aux anges déchus qui désormais faisaient défaut à la hiérarchie angélique. Les démons ont donc indirectement permis cette promotion humaine. Selon une révélation, saint François prendrait ainsi la place de Lucifer, le chef de cette hiérarchie.

Chronologie des questions sur Satan

L'ensemble des questions est assez tardif et n'a pas donné lieu à des reprises ni à des réécritures : la composition n'a pas la régularité ni l'équilibre formel de questions antérieures. Les excès des périodes antérieures semblent dépassés :

tous les usages d'Aristote sont plutôt positifs et les propos eschatologiques sont présentés comme hypothétiques.

Mais la question 43 pose un problème particulier. Formellement, elle semble à part par sa longueur (le quart du traité), par sa composition : sept doutes des *philosophantes*, sans détermination véritable mais avec une série de quatre préambules (*prenotanda*) longuement développés et enfin les sept réfutations des doutes. Des remarques sont dispersées à la fin des préambules et même à la fin des réfutations. Une allusion est faite à « la question précédente » sans qu'on en trouve trace (ni du thème, ni du lexique) dans les questions 40-42 : tout se passe comme si une rédaction provisoire avait déjà prévu de répartir le matériau ample, dense et peu structuré de l'actuelle question 43 en plusieurs (ou au moins 2) questions. Ce texte semble en chantier.

Sur le fond, elle manifeste un changement d'attitude face au thomisme, si fort critiqué dans la question 42 : les deux ordres sont acceptés, simplement traités d'une façon plus mystique. Anselme de Cantorbéry, violemment réfuté en question 41, est cité ici avec plus de respect.

Mais cela ne signifie pas un retour au thomisme, bien au contraire. L'indépendance et la spécificité de la volonté sont analysés avec plus d'attention. Tout se passe comme si Olivi avait réussi à remplacer ses agacements par une description précise.

Les quatre préambules portent l'un sur l'expérience des assauts démoniaques avec une allusion aux consultations des démons, le deuxième sur le désir du démon, en six points qui privilégient l'amour de soi comme motivation de Satan, ainsi que la recherche d'un être collectif et que l'emprise du visible, aussi bien chez Satan que chez ses démons. Or, le thème de l'amour narcissique de soi a été longuement analysés et de façon originale par Mediavilla. Olivi le varie considérablement en lui associant l'idée d'un narcissisme collectif. Tout se passe

comme s'il avait d'abord rédigé les autres questions avant de lire Mediavilla, ou de débattre avec lui, directement ou par personnes interposées. L'intérêt pour les motivations propres de Satan, absent de cette première version, serait alors éclos. Les questions sont transmises par un seul manuscrit, le Vat. lat. 1116 dont le texte mentionne huit questions et non neuf, alors que la table en relève bien neuf. La question 43 aurait été rajoutée au lot primitif des huit questions, à l'endroit le plus adéquat de la série.

Il est difficile d'interpréter cette modération formelle envers Thomas, accompagné d'une nouvelle considération d'Anselme : est-ce une évolution, un revirement, ou une alliance tactique (contre Mediavilla ?), ou encore une façon de rendre plus acceptable ce qui lui tenait sans doute le plus à cœur, le remplacement des démons par des saints ? En tout cas, il semble probable que cette question a été rédigée peu après la dispute sur les anges entre Gilles de Rome et Richard de Mediavilla du début des années 1290⁶.

Vie de Pierre de Jean Olivi

Né en 1247 ou 1248 à Sérignan (actuel département de l'Hérault), il est entré dans l'ordre franciscain au couvent, fort proche, de Béziers, sans doute vers 1259 ou 1260, à l'âge de douze ans. Il accomplit des études à Paris, puisqu'il témoigne d'avoir été présent au chapitre général de 1266 et d'avoir entendu les *collations* de Bonaventure en 1268. Dans les années 1270, il enseigna dans un *studium* franciscain du Midi de la France, soit à Narbonne, soit plus probablement à Montpellier. Dans le milieu agité des jeunes franciscains de cette région, qui étaient pénétrés des interrogations du temps et en compétition pour des études supérieures et un enseignement

6. A. Boureau, « Un débat sur l'inné et l'acquis dans l'intellect des anges. La question disputée 12 de Richard de Mediavilla », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, tome 77, 2010, p. 157-191.

à Paris, il mena d'ardentes controverses sur plusieurs questions de philosophie et de théologie, notamment avec son confrère Arnaud Gaillard. Il aurait subi dès 1277 des reproches dans son ordre, notamment de la part du ministre général, successeur de Bonaventure, Jérôme d'Ascoli, (le futur pape Nicolas IV). Il se serait agi surtout à cette époque de la résistance du jeune enseignant à la doctrine de l'Immaculée Conception. C'était le début d'une suspicion qui accompagna toute la vie d'Olivi et empêcha toute carrière parisienne.

L'épisode déterminant de la carrière d'Olivi fut sa condamnation de 1283⁷, suite probable de ses altercations précédentes. Ses écrits furent soumis sur ordre du nouveau ministre général franciscain, Bonagrazia de San Giovanni in Perceto à une commission de quatre maîtres et trois bacheliers (Richard de Mediavilla en faisait partie). Cette commission rassembla vingt-deux thèses qui devaient être soutenues et qui, implicitement, étaient contraires à l'enseignement d'Olivi, qui, convoqué à Avignon par Bonagrazia, dut y souscrire. Olivi avait vu ses écrits confisqués, interdits de lecture. Il avait été suspendu d'enseignement jusqu'en 1287. Mais, à part ces années de suspension, il ne cessa d'enseigner dans les *studia* de l'ordre, d'une manière qui différait peu d'un enseignement parisien.

Il faut distinguer deux aspects de l'opposition à Olivi, non qu'ils soient distincts pour lui, mais la politique de l'ordre et du pontificat sur la pauvreté furent tellement variables que l'hostilité à Olivi prit des formes bien différentes. Il s'était engagé tôt dans la dispute sur la Très Haute Pauvreté, puisqu'au cours de l'été 1279, quelques semaines avant la promulgation de la bulle de Nicolas III, *Exiit qui seminat*, il rédigea la plupart des *Questions sur la Pauvreté Évangélique*. Il ne cessa

7. Voir Sylvain PIRON, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Age*, 118/2, 2006, p. 313-373.

de continuer ce combat, mais à deux reprises, aux chapitres généraux de Montpellier en 1287 et de Paris, en 1292, sa position sur l'*usus pauper* fut tolérée dans l'ordre. Il en alla différemment de ses positions eschatologiques, théologiques et philosophiques⁸ (sur les notions de quantité, sur la différence entre existence et essence).

Sans doute grâce au ministre général Matthieu d'Aquasparta, Olivi fut envoyé comme lecteur au couvent Santa Croce de Florence pour les années 1287-1289. Il fut rappelé au *studium* de Montpellier en 1289 par le nouveau ministre général Raymond Gaufredi, et y demeura jusqu'à sa mort en 1298.

L'édition

Comme les traducteurs récents du traité sur la matière, tiré du même ouvrage (questions 16-21)⁹, j'utilise le texte latin de l'édition procurée par le père Bernard Jansen, *Questiones in II^m librum Sententiarum*, tome I, 1922, Quaracchi, p. 683-763¹⁰. Les questions 40-47 ne se trouvent que dans un seul manuscrit, le B.A.V., Vat. lat. 1116. Jansen était un bon paléographe et son travail est sûr. Je n'ai relevé que de très rares erreurs, signalées en note. La réédition s'imposait pourtant : le texte est devenu difficile d'accès et, par ailleurs, ma présentation prétend améliorer cette édition, en ponctuant le texte et en le disposant en paragraphes. Le texte de l'édition de Quaracchi avait rendu la lecture difficile, car Olivi a tendance à faire succéder ou à enchevêtrer sans hiérarchie formelle des listes de raisons. Un *secundo* peut renvoyer à différents *primo* quand on ne reconstruit pas le raisonnement.

8. Voir Efreem BETTONI, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milano, 1959. Bien entendu, les recherches actuelles ont apporté de nouveaux éclairages sur le sujet.

9. Pierre de Jean Olivi, *La Matière*. Texte latin, traduit et annoté par T. Suarez-Nani, C. König-Pralong, O. Ribordy et A. Robiglio, Paris, Vrin (« Translatio »), 2009.

10. La pagination de l'édition Jansen est indiquée dans le texte latin.

Je ne reproduis pas le modeste appareil critique de Jansen, sauf quand il importe au sens. Ces notes relèvent des modifications (mots biffés, corrigés ou ajoutés en marge, soit par le scribe, soit par une seconde main). Mais leur rédaction est trop elliptique pour être utile. Les notes textuelles ont été étendues et modernisées par le recours à des éditions parues depuis 1922.

La traduction

J'ai tenté d'être précis. Une des difficultés de la langue d'Olivi est de sous-entendre fréquemment des sujets de phrase avec un usage assez indéterminé de pronoms personnels : j'ai tranché en développant le sujet ; je l'ai indiqué entre crochets pour permettre un nouvel examen de cette restitution qui est forcément une interprétation. Quand ce n'était pas ambigu, j'ai souvent allégé des subordinations en remplaçant un verbe d'affirmation suivi de *quod* par une nouvelle phrase commençant avec deux points.

Dans le domaine du lexique, j'ai souvent rendu *pena* par châtement, plus précis et plus spécifique que *peine*. *Decens*, *decent*, *decentia* sont rendus par *cohérent*, *il est cohérent*, *cohérence*, car ce groupe lexical a un sens plus intellectuel que moral au XIII^e siècle. Le *sinus* de la mémoire a été traduit par *repli* ; il désigne ici les concavités spécifiques du cerveau, dévolues au souvenir. Une belle image d'Olivi justifie cette traduction : il compare les représentations mentales à une pile de linge dans une armoire : les souvenirs en sont les plis, qui ne sont pas tous saisissables de l'extérieur.

J'ai rendu *species* ici par *trace*. Qu'on ne s'étonne pas : j'ai bataillé récemment pour la traduction de *species* par *schème*¹¹. Mais ce n'est la même notion : la *species intellectualis* de Thomas d'Aquin et surtout de Mediavilla est un processus de l'esprit, alors que la *species memorialis*, visée ici par

Olivi est une chose, une marque laissée dans l'esprit. Le fait qu'Olivi rejette par ailleurs la pertinence de la notion de *species intellectualis* complique encore la situation. La *species* n'est pas purement et simplement polysémique : elle désigne l'ensemble ce qui se trouve entre le monde et l'esprit. La philosophie de chaque auteur ne peut qu'entraîner des traductions différentes, selon que les *species* forment système ou non.

Une autre option d'Olivi peut sembler apporter une incohérence : pour lui, toutes les créatures dotées de raison sont *intellectuelles*, alors que ses contemporains opposent généralement les créatures *rationnelles* (les hommes) aux créatures *intellectuelles* (les anges).

Olivi use parfois d'étonnantes créations verbales : dans la question 47, pour montrer la possibilité d'une greffe humaine sur la hiérarchie angélique, il présente la greffe de branches de poirier (*pirus*) sur un pommier. Le résultat en est une *piramidatio*, une « poirisation », mais le mot-valise *piramidatio* y joint l'idée d'un retour à la pyramide (de l'arbre et de la hiérarchie angélique). Cette association vertigineuse est facilitée par l'orthographe médiévale de *piramis*, la pyramide. J'ai donc traduit par : *pira(midi)fication*.

Ce texte touffus, sans perfectionnement final, n'est pas de lecture aisée, mais les efforts ne sont pas vains devant une réflexion souvent vertigineuse et le dialogue entre Olivi et Mediavilla est un des grands moments du Moyen Âge.

11. A. Boureau, « Un débat sur l'inné et l'acquis ... », art. cit.

Abréviations et références abrégées

AL : Aristoteles latinus

Aristote, *Ethica* : Aristoteles latinus, XXVI, 1-3, fasciculus quartus, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive liber Ethicorum B. recensio recognita*. Ed. R.A. Gauthier, Leiden/Bruxelles, Brill/ Desclée de Brouwer, 1973.

BA : Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris

DFO : Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, éd. Eligius M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 1955.

Hamesse : Jacqueline Hamesse, Les «*Auctoritates Aristotelis*» : un florilège médiéval. *Etude historique et édition critique* Louvain/Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

PG : Patrologia Graeca

PL : Patrologia Latina

RMQD : Richard de Mediavilla, *Questions disputées* (éd. A. Boureau, Paris, Belles Lettres, 2011)

TA : Thomas d'Aquin

Deinde pro peccato et casu demonum
queruntur novem¹

Questio 40

Primo queritur an Deus possit facere aliquam
potentiam intellectivam aut liberam essentialiter
inerrabilem et impeccabilem.

Et quod sic videtur,

<1> quia hoc non contradicit essentie create, quia virtus,
et precipue virtus caritatis, est essentialiter impeccabilis et
multe nature irrationabiles.

<2> Item, huiusmodi peccabilitas tollitur per gloriam et
gratiam consummatam. Ergo non est essentialis potentie;
ergo eius oppositum, scilicet impeccabilitas, non contradicit
essentie potentie. Deus autem potest omne illud in quo non
cedit contradictio.

<3> Item, si liberum arbitrium est essentialiter peccabile:
aut hoc competit sibi, quia est de nihilo, aut competit sibi,
quia liberum, et tunc peccabilitas seu potentia peccandi est
essentialis pars libertatis.

Cuius contrarium dicit Anselmus, libro *De libertate
arbitrii*, capitulo 1 et 2. Cuius ratio est duplex : prima est,

1. novem] scripsi octo ms. et ed. Novem in tabula capitulorum.

Ensuite, on pose neuf questions sur le péché
et la chute des démons

Question 40

Dieu peut-il faire une puissance intellectuelle
ou libre qui soit, par essence, indemne de l'erreur
et du péché ?

<Arguments de l'opposant>

Et il semble que oui.

1. Cela ne contredit pas l'essence créée : la vertu, et prin-
cipalement la vertu de pur amour, est, par essence, indemne
de péché. Et bien des natures sont sans raison.

2. La peccabilité de ce type est supprimée par la gloire
et la grâce consommée. Elle n'est donc pas essentielle à la
puissance. Donc son opposé, c'est-à-dire l'impeccabilité, ne
contredit pas l'essence de la puissance. Or, Dieu peut tout ce
qui n'est pas contradictoire.

3. Si le libre arbitre est essentiellement soumis au péché,
cette condition lui revient soit parce qu'il est issu du rien, soit
parce qu'il est libre et alors la peccabilité, ou puissance de
pécher, est une part essentielle de la liberté.

Mais Anselme dit le contraire dans *Le Libre Arbitre* (1
et 2)¹. Il y en a deux raisons : la première est que Dieu et

1. Anselme, *De libertate arbitrii*, 1, éd. Corbin, tome II, Paris, Cerf, 1987,
p. 208-209.

quia tunc Deus et angeli non haberent liberum arbitrium, cum non habeant potentiam peccandi. Secunda est, quia potestas peccandi addita voluntati minuit eius libertatem et eius demptio auget libertatem, quia liberior est qui sic habet quod decet et expedit ut hoc amittere non queat quam qui sic habet hoc ut perdere possit et qui ad hoc quod dedecet² valet adduci.

Respondeo

quod impossibile est aliquam predictarum potentiarum fieri essentialiter inerrabilem et impeccabilem. Unde Damascenus, libro II, capitulo 17, loquens de angelo dicit: « Est igitur natura intellectualis et arbitrio libera vertibilis secundum mentem, scilicet voluntatem; omne enim creabile est vertibile, solum enim increabile est invertibile ». Et paulo post: « Ut creabilis, ut vertibilis est habens facultatem manendi et proficiendi in bono et ad malum vertendi ».

Item, Augustinus, XII *De civitate*, capitule 6, dicit quod voluntas facit in se voluntatem seu affectionem malam, non ex eo quod est quedam natura, sed eo quod de nihilo facta est. Sed constat quod esse de nihilo est impossibile tolli ab aliqua voluntate creata.

Ad iudicandam autem huius impossibilitatis causam vel rationem attendenda est natura potentiarum istarum. Nam essentialiter sunt tanti ambitus quod omne ens et omne verum et bonum habent pro obiecto.

Rursus, de essentia voluntatis est quod sit libera, et de essentia intellectus est quod sit libere mobilis ab illa. Si igitur essent essentialiter inerrabiles et impeccabiles, tunc oporteret

2. dedecet] scripsi decet ed.

les anges n'auraient pas de libre arbitre, puisqu'ils n'ont pas la possibilité de pécher. La seconde est que la possibilité de pécher, ajoutée à la volonté, diminue sa liberté et sa diminution accroît la liberté, car est plus libre celui qui détient ce qui est convenable et adéquat sans pouvoir le perdre que celui qui le détient en pouvant le perdre et qui peut être dirigé vers ce qui ne convient pas.

<Détermination>

Je réponds qu'il est impossible qu'aucune de ces puissances soit créée indemne de l'erreur et du péché par essence. Ainsi Damascène (II, 17)² dit en parlant de l'ange : « Il existe donc une nature intellectuelle et libre de son choix, changeante selon son esprit, c'est-à-dire selon sa volonté. En effet tout être susceptible de création est susceptible de changement. Seul ce qui n'est pas susceptible de création, ne l'est pas non plus de changement ». Et un peu plus loin : « En tant qu'être susceptible de création, en tant qu'être susceptible de changement, elle a la faculté de demeurer ou d'avancer dans le bien et de changer en mal. » De même, Augustin (*La Cité de Dieu*, XII, 6)³ dit que la volonté produit en soi un vouloir mauvais ou une affection mauvaise, non pas du fait qu'elle une nature, mais du fait qu'elle a été créée à partir du rien. Et il est sûr qu'il est impossible que le fait d'être issu du rien soit supprimé par une volonté créée.

Pour juger de la cause ou de la raison de cette impossibilité, il faut considérer la nature de ces puissances. En effet, elles sont par essence d'une telle portée qu'elles ont comme objet tout être, tout bien et tout vrai.

En outre, il est de l'essence de la volonté qu'elle soit libre et il est de l'essence de l'intellect qu'il soit librement mobile par

2. Jean Damascène, DFO, II, 3.

3. Augustin, *De civitate Dei*, XII, 9, BA 35, p. 170.

quod habitualis et actualis ordo earum ad omnia sua obiecta sub debito ordine sumptus inesset eis essentialis, ita quod omnem rectum ordinem quem respectu cuiuscunque obiecti possunt suscipere essentialiter in se haberent. Hoc autem est idem quod dicere omnem virtutem eis esse essentialem, quod est impossibile et plenum contradictione.

<1> Primo quidem, quia si quolibet virtus est forma vel pars essentialis potentie cuius est, tunc aut omnes virtutes erunt una simplex forma et omnino idipsum, aut erunt forme essentialiter diverse.

Si autem omnes sunt una : tunc una non erit superior altera, quia idem non est se superius, et ita in creatura amor aliorum propter Deum erit essentialis amor Dei propter se, quod rectus ordo nullatenus patitur. Item, si omnes sunt una simplex forma: ergo illa erit transcendentissimi ambitus et generis, quia in sua simplicitate comprehendet omnes specificas rationes virtutum et suorum obiectorum.

Si autem sunt essentialiter diverse, tunc quot erunt virtutes, tot erunt et potentie, quia quolibet virtus erit una potentia respectu suorum actuum, et cum amor Dei imperet omnibus virtutibus, solus ille erit potentia libera.

Que omnia plena sunt inconvenientiis, quia cum potentia per unamquamque virtutem feratur in bonum absolutum et purum, oportebit quod quolibet habeat eandem universalem rationem boni pro obiecto ac per consequens quod omnes sint eadem potentia.

<2> Secundo, quia omnis virtus que in nobis aut in quocunque altero invenitur esse accidens se habebit ad virtutes illas essentielles analogice et quasi equivoce. Essentiales enim erunt incompatibiliter transcendentiores

rapport à elle. Donc si <ces puissances> étaient essentiellement indemnes de l'erreur et du péché, il serait alors nécessaire que leur ordre en disposition et en acte, par rapport à tous leurs objets, pris sous un arrangement légitime, leur soit essentiel, en sorte qu'elles auraient en elles, par essence, tout l'ordre droit qu'elles peuvent assumer par rapport à tout objet. Cela revient à dire que toute vertu leur serait essentielle, ce qui est impossible et plein de contradictions. Ainsi,

1. en premier lieu, si chaque vertu est une forme ou une partie essentielle de la puissance dont elle relève, alors ou bien toutes les vertus seront une seule forme simple et quelque chose de totalement identique à soi, ou bien des formes diverses par essence.

Or, si toutes les vertus en forment une seule, alors l'une ne sera pas supérieure à l'autre, car l'identique n'est pas supérieur à soi-même et ainsi, dans la créature, l'amour pour les autres en vue de Dieu sera essentiel à l'amour pour Dieu en vue de lui-même, ce que l'ordre droit ne peut nullement admettre.

De même, si toutes les vertus sont une seule forme simple, cette forme sera alors d'une portée et d'un genre très transcendants, parce qu'elle comprendra en sa simplicité toutes les raisons d'espèce des vertus et de leur objets.

Si ces formes sont diverses par essence, il y aura alors autant de vertus que de puissances, car chaque vertu sera une puissance par rapport à ses actes, et comme l'amour pour Dieu commande à toutes les vertus, seul cet amour sera une puissance libre. Tout cela est rempli d'inconvénients, car, puisqu'une puissance serait portée vers un bien absolu et pur, chacune aurait nécessairement la même conception universelle du bien pour objet et, par conséquent, elles seraient toutes une même puissance.

2. En deuxième lieu, toute vertu qui se trouve être accidentelle en nous ou dans tout autre être, se comportera envers ces vertus essentielles de façon analogique et comme équivoque. Mais ces vertus essentielles seront, et de manière incompatible, plus

quam nostre accidentales, et consimiliter potentie quarum forma essentialis erunt ipse virtutes erunt omnino alterius generis et speciei a nostris et ab omnibus que non habent virtutes pro forma essentiali, sed solum pro accidentali.

<3> Tertio, quia oportebit quod ille essentielles actualiter seu habitualiter attingant omnia obiecta et omnes modos agendi ad que potentia voluntatis extendi potest. Ex quo sequitur quod sint actu infinite et infinita simul in sua virtute comprehendentes.

<4> Quarto, quia potentia cuius erunt nullo modo erit in potentia ad vicia, etiam in potentia remotissima, immo nec vicia contrariabuntur ei, nisi eo modo quo contrariantur virtutibus Dei, que scilicet sunt ipsa essentia Dei. Si enim vitia essent eis contraria, tunc ad eandem potentiam spectarent. Et tunc oporteret virtutes esse accidentia, sicut sunt et ipsa vicia, que utique impossibile est esse substantialia naturis aut potentiis.

<5> Quinto, quia si voluntas aut forma voluntatis est ipsa virtus, tunc aut voluntas talis non est libera, aut oportet quod virtus eius sit indeterminata ad sua obiecta et ad suos actus et hoc sic quod nullo formali sibi addito possit se determinare, nunc ad hoc, nunc ad illud, sicut facit Dei voluntas. Quia si virtutes predictae sunt determinate seu potius determinationes potentie ad sua obiecta, sicut utique sunt nostre, tunc, oportet quod illa determinatio fuerit eis indita a creatore. Voluntas autem ab altero agente totaliter determinata non est proprie et plene libera.

<6> Sexto, quia tunc tales potentie non poterunt in aliqua virtute perfici vel minui aut variari, nisi cum substantiali sui augmento vel diminutione aut variatione.

transcendantes que les nôtres, qui sont accidentelles ; et, pareillement, les puissances dont ces vertus seront la forme essentielle, seront d'un tout autre genre et d'une tout autre espèce que les nôtres et que celles de ceux qui n'ont pas les vertus comme forme essentielle, mais seulement comme forme accidentelle.

3. En troisième lieu ces vertus essentielles atteindraient, en acte ou en disposition, tous les objets et tous les modes d'action à qui la puissance de volonté peut s'étendre. Il s'ensuit qu'elles seraient infinies en acte et, par leur propre effet, comprendraient en même temps des choses infinies.

4. En quatrième lieu, la puissance dont ces vertus relèvent, ne sera nullement en potentialité des vices, même en potentialité très éloignée. Bien plus, les vices ne lui seront pas contraires, si ce n'est à la façon dont ils sont contraires aux vertus de Dieu, qui sont l'essence même de Dieu. Si en effet les vices leur étaient contraires, alors ils relèveraient de la même puissance et alors les vertus seraient nécessairement des accidents, comme le sont les vices, dont il est de toute façon impossible qu'ils soient des éléments substantiels des natures ou des puissances.

5. En cinquième lieu, si la volonté ou la forme de volonté est une vertu elle-même, alors, ou bien une telle volonté n'est pas libre, ou bien, nécessairement, sa vertu serait indéterminée par rapport à ses objets et à ses actes et cela de manière que, par l'addition d'aucun élément formel, elle ne puisse se déterminer tantôt vers ce choix, tantôt vers cet autre, comme le fait la volonté de Dieu. Si ces vertus sont déterminées, ou plutôt sont les déterminations de la puissance envers ses objets, comme le sont les nôtres de toute façon, alors, nécessairement, cette détermination leur aura été infusée par le créateur. Or, une volonté totalement déterminée par un agent externe n'est ni proprement ni pleinement libre.

6. En sixième lieu, de telles puissances ne pourront alors se développer, ou diminuer, ou varier en une vertu qu'avec une augmentation, ou une diminution, ou encore une variation de la substance.

<7> Septimo, quia si virtus est essentialis forma voluntatis, tunc omnis amor existens in ea erit virtus. Et ita naturalis amor sui aut cuiusunque alterius rei erit in ea non solum virtutibus regulatus, sed etiam ipsa virtus, sicut utique est in Deo.

<8> Octavo, quia secundum hoc sequitur quod materia seu primum materiale potentie informetur immediate per amorem Dei tam gratuitum quam beatificum et quod habitus gratie et glorie sint substantialis forma ipsius.

<9> Nono, quia qua ratione ponitur quod potentia per essentiam suam habeat omnes ordines virtutum quos ad quecunque objecta potest habere, eadem ratione debet aut potest hoc poni de omni alio ordine omnium potentialium et potentialitatum suarum. Et tunc substantia talis habebit actu omnes ordines quos unquam habere potest vel potuit eo modo quo et de Deo dicimus quod Deus habet actu quicquid in se formaliter habere potuit aut potest.

<10> Decimo, quia qua ratione Deus poterit facere quod virtus sit essentialis, eadem ratione poterit facere quod actus virtutum sit ipsa forma essentialis, sicut et sunt in Deo, ita quod non sint producti a potentia, sed potius sint formale esse ipsius potentie; et e contrario, qua ratione improbatur hoc de actibus potentialium, eadem ratione improbatur hoc de habitibus.

Ex predictis autem facile est advertere quod virtus non potest esse substantialis alicui substantie preterquam Deo. Unde philosophi nunquam posuissent eas esse substantiales intelligentiis separatis, nisi supposuissent ipsas esse deos invariables et eternos et actu infinitos.

Qui autem vult breviter intueri qua ratione nostre potentie aut earum consimiles se habent ad virtutes sicut ad accidentia, sciat quod hoc ostendit

7. En septième lieu, si la forme essentielle de la volonté est une vertu, alors tout amour existant en elle sera une vertu, et ainsi l'amour naturel de soi ou de toute autre chose non seulement sera régulé en elle par les vertus, mais aussi sera la vertu elle-même, comme, par ailleurs, c'est le cas en Dieu.

8. En huitième lieu, en ce cas, il s'ensuit que la matière ou le matériau premier de la puissance serait informé immédiatement par l'amour de Dieu, tant pour la grâce que pour la béatification et que les dispositions de grâce et de gloire seraient sa forme substantielle.

9. En neuvième lieu, par la raison qui pose que la puissance, par son essence, détient tous les ordres de vertus qu'elle peut détenir envers tous les objets, par la même raison, on peut et doit le poser pour tout autre ordre de toutes les puissances et de leurs potentialités. Et alors une telle substance détiendra en acte tous les ordres qu'elle peut ou a pu jamais détenir, à la manière dont nous disons aussi de Dieu que Dieu détient en acte ce qu'il a pu ou peut détenir formellement en lui.

10. En dixième lieu, par la raison pour laquelle Dieu a pu faire que la vertu soit essentielle, par la même raison, il a pu faire que les actes des vertus soient une forme elle-même essentielle, comme elles le sont aussi en Dieu, en sorte qu'ils ne soient pas produits par la puissance, mais qu'ils soient plutôt l'aspect formel de cette puissance. Et, en sens inverse, par la raison pour laquelle <cette production> des actes des puissances est rejetée, par la même raison, cela est rejeté des dispositions.

À partir de tout cela, on peut facilement remarquer que la vertu ne peut être substantielle à aucune autre puissance qu'à Dieu. C'est pourquoi les philosophes n'auraient jamais supposé qu'existent des intelligences substantielles séparées, s'ils n'avaient supposé qu'elles étaient des dieux invariables, éternels et infinis en acte.

Pour celui qui veut voir en bref par quelle raison nos puissances ou leurs analogues se comportent envers les vertus comme envers des accidents, qu'il sache que le montrent

<1> primo contrarietas viciorum ad virtutes quarum sunt susceptibles. Ex quo oportet quod nostre potentie ex sua essentia sint capaces virtutis et vitii.

<2> Secundo ostendit hoc ordo potentiarum nostrarum ad sua obiecta et ad suos actus. Habent enim totum ens pro obiecto et ex sua essentia non sunt determinate ad omne ens seu ad omne obiectum nec esse possent sine actuali infinitate tam capacitatis quam habituum seu formalium determinationum.

<3> Tertio, ostendit hoc ordo potentiarum nostrarum ad actus suos, quia sic quibusdam suis actibus dominantur quod, quantum est ex se, possunt in actus oppositos. Quod non posset fieri, si habitus determinantes potentias ad actus essent eis essentielles.

<4> Quarto, ostendit hoc ordo potentiarum nostrarum ad Deum ut ad principium movens et ut ad exemplar regulans et dirigens et ut ad finale obiectum terminans et complens. Si enim virtutes essent nobis substantiales, tunc non indigeremus nisi Deo creante ad quecunque opera gratie vel glorie aut oportet dicere quod in essentiali respectu nostre creationis non solum includitur respectus ad Deum ut creantem, sed etiam respectus ad Deum ut ad regulam et obiectum actuum nostrorum.

<5> Quinto, ostendit hoc ordo transcendentie virtutis et gratie et glorie super naturam potentiarum nostrarum et super ordinem earum mere naturalem.

<6> Sexto, ostendit hoc ordo voluntatis ad intellectum et ad regulam rationis et legis. Si enim intellectus noster non potest essentialiter esse omnis recta cognitio et scientia omnium nec solum potest habere habitum scientie, immo et opinionum et errorum, multo minus potest nostra voluntas esse essentialiter omnis regula et rectitudo virtutis.

<7> Septimo, ostendit hoc earum potentialitas subicibilis variis accidentibus, ex quo oportet quod habeant talem

1. premièrement la contrariété des vices par rapport aux vertus dont elles sont susceptibles. Il est donc nécessaire que nos puissances, par leur essence, soient capables de vertu et de vice.

2. Deuxièmement l'ordre de nos puissances envers leurs objets et leurs actes. En effet, elles ont la totalité de l'être comme objet, mais, par leur essence, elles ne sont pas déterminées pour la totalité de l'être ni pour tout objet et elles ne pourraient l'être sans une infinité actuelle tant de leur capacité que de leurs dispositions ou déterminations formelles.

3. Troisièmement, l'ordre de nos puissances envers leurs actes, car elles dominent certains de leurs actes au point d'avoir, pour leur part, du pouvoir sur des actes opposés. Cela ne pourrait se faire si existaient en elles des dispositions qui déterminent les puissances à des actes essentiels.

4. Quatrièmement, l'ordre de nos puissances envers Dieu, comme principe moteur, comme modèle régulant et dirigeant et comme objet qui termine et achève. En effet, si les vertus nous étaient substantielles, alors nous n'aurions besoin, pour toutes les œuvres de grâce et de gloire, que de Dieu qui crée. Ou bien, il est nécessaire de dire que, dans notre rapport essentiel à notre création, est inclus non seulement le rapport à Dieu créateur, mais aussi le rapport à Dieu comme règle et objet de nos actes.

5. Cinquièmement, l'ordre de transcendance de la vertu, de la grâce et de la gloire sur la nature de nos puissances et sur leur ordre purement naturel.

6. Sixièmement, l'ordre de la volonté envers l'intellect et envers la règle de la raison et de la loi. En effet, si notre intellect ne peut, en son essence, être une entière et droite connaissance et la science de tout, ni ne peut avoir seulement la disposition de science, mais aussi celle des opinions et des erreurs, notre volonté peut bien moins être par essence toute règle et toute rectitude de vertu.

7. Septièmement, leur potentialité qui peut se soumettre à divers accidents : nécessairement donc, elles ont une

formam substantialem per quam possint ordinari ad ultiores perfectiones seu defectiones accidentium. Virtutes autem non possunt esse tales forme nisi forte solum respectu suorum actuum, quia virtus est ultima determinatio potentie ad actum et ad certum modum agendi.

Rursus, facile est intelligere quod ex quo experimur nos sepe carere virtutibus et plenos esse viciis et sepe transire de uno ad alterum, quod impossibile est nostras potentias sub eadem specie sua manentes posse ad hoc elevari a Deo ut virtutes fiant substantiales forme earum aut quod ipse ex sua absoluta essentia sint immobiliter et inseparabiliter colligate ad illas.

<Solutio obiectionum>

<Ad 1>. Ad primum dicendum quod, licet essentia virtutis sit de se impeccabilis, quia eius essentia est contraria vitio, nihilominus essentie substantiarum vel potentiarum quibus insunt contradicit esse ex se impeccabiles propter rationes predictas. Nature autem irrationales ea ratione qua non sunt capaces virtutis non sunt capaces vitii virtutibus contrarii, quamvis in defectus quosdam innaturales seu sue naturali rectitudini oppositos possint incidere.

<Ad 2> Ad secundum dicendum quod prout peccabilitas dicit solum ordinem potentie remote, aut prout dicit possibilitatem competentem voluntati sine habitu ad contrarium determinante sumpte, sic est essentialis nostre voluntati. Prout vero dicit ordinem potentie propinque et disposite aut de facili disponibilis et mobilis a se ipsa ad

forme substantielle telle qu'elles puissent être ordonnées aux perfections ou aux dégradations ultérieures des accidents. Mais les vertus ne peuvent être de telles formes sans doute que par le seul rapport à leurs actes, car la vertu est l'ultime détermination de la puissance vers l'acte et vers un mode sûr d'action.

En outre, il est facile de comprendre, quand nous éprouvons souvent que nous manquons de vertus, que nous sommes remplis de vices et que nous passons souvent de l'un à l'autre, qu'il est impossible que nos puissances, demeurant sous la même espèce, puissent s'élever tant vers Dieu que les vertus deviennent leurs forme substantielles ou que, par leur essence absolue, elles leur soient assemblées de façon fixe et inséparable.

<Réfutations>

Réf. 1. Au premier argument, il faut répondre que, bien que l'essence de la vertu soit en soi inaccessible au péché, parce que son essence est contraire au vice, cependant, pour les raisons dites plus haut, une impeccabilité en soi contredit l'essence des substances ou des puissances en lesquelles elles se trouvent. Et les natures irrationnelles, par la raison pour laquelle elles ne sont pas capables de vertu, ne sont pas capables du vice opposé aux vertus, bien qu'elles puissent tomber en certains défauts non naturels ou opposés à leur rectitude naturelle.

Réf. 2. Au deuxième argument, il faut répondre qu'en tant que la soumission au péché désigne seulement l'ordonnement d'une puissance lointaine, ou qu'elle désigne une possibilité qui revient à notre volonté prise sans la disposition qui la détermine au contraire, ainsi elle est essentielle à notre volonté. Mais, en tant que cette soumission désigne l'ordonnement d'une puissance proche et disposée, ou facilement disponible et capable de mouvement depuis elle-même vers

malum, sic non est essentialis et ideo potest tolli per gratiam et gloriam consummatam.

<Ad 3> Ad tertium dicendum quod peccabilitas seu potentia peccandi, in quantum defectibilis, includit in se generalem rationem deficiendi et ultra hoc specialem, quia non est potentia ad quemcunque defectum, sed solum ad defectum voluntarium et vitiosum.

Sua igitur ratio generalis inest voluntati ex hoc quod est de nihilo, specialis vero inest ei ex hoc quod est voluntas libera et de nichilo, ut sic sumatur simul ratio generalis cum speciali. Verum est ergo quod non competit sibi ex hoc solo quod est de nichilo aut solum quia libera, sed coniunctim, quia scilicet habet talem libertatem quod est de nichilo, ex hoc enim habet libertatem defectibilem.

Ad verificationem autem verbi Anselmi duplex distinctio est subintelligenda : prima est, quia potentia peccandi potest sumi aut pro essentia potentie volitive, in quantum habet vim causalem simul et subiectivam seu receptivam defectivi actus peccati, aut pro sola defectibilitate ipsius potentie, per quam scilicet nichil causat entis, sed solum dum aliquid causat, deficit ab aliquo bono vel est apta nata deficere. Et de hoc secundo modo verum est verbum Anselmi, non autem de primo. Secunda distinctio est, quia per partem essentia seu potentie potest designari quodcunque positivum illius potentie vel essentie constitutivum aut quecunque ratio, sive positiva sive negativa seu defectiva, essentialiter inclusa in essentia talis potentie. Primo modo est verum verbum Anselmi, non autem modo secundo. In secunda tamen ratione

le mal, ainsi elle n'est pas essentielle et elle peut donc être supprimée par la gloire et la grâce consommée.

Réf. 3. Au troisième argument, il faut répondre que la peccabilité, ou possibilité de pécher, en tant qu'elle est faillible, inclut en soi une explication générale de la défaillance et, en outre, une explication particulière, car elle n'est pas la possibilité de n'importe quelle défaillance, mais seulement d'un défaut volontaire et vicieux.

Donc, son explication générale réside dans la volonté, du fait qu'elle provient du rien, mais l'explication particulière réside en elle du fait qu'elle est une volonté libre ne provenant de rien, en sorte qu'ainsi, l'explication générale est prise ensemble avec l'explication particulière. Il est donc vrai que la peccabilité ne lui vient pas du seul fait qu'elle provient de rien ou seulement du fait qu'elle est une volonté libre, mais de façon conjointe, parce qu'elle a une telle liberté qui est de venir du rien. En effet, c'est de là qu'elle tient une liberté soumise à la défaillance.

Pour jauger de la vérité du propos d'Anselme, une distinction double doit être sous-entendue : la première est que possibilité de pécher peut se prendre ou bien pour l'essence de la puissance volitive, en tant qu'elle a une force causale et en même temps subjective ou réceptive de l'acte défailant du péché, ou bien pour la seule possibilité de défaillance de cette puissance, par laquelle elle ne cause pas d'être, mais défaille seulement ainsi : quand quelque chose agit en cause, elle laisse échapper un bien ou est faite pour le laisser échapper. Et le propos d'Anselme est vrai sous ce second mode, mais non du premier.

La seconde distinction est que par une partie d'essence ou de puissance, on peut désigner tout ce qui est le positif de cette puissance ou le constitutif de l'essence ou bien toute raison, soit positive soit négative ou défective, essentiellement incluse dans l'essence d'une telle puissance. Et le propos d'Anselme est vrai sous le premier mode, mais non sous le second. Pourtant,

Anselmi ibidem tacta sumitur ratio peccandi pro dispositione seu facili mobilitate vel pronitate ad peccandum. Hoc enim modo minuit libertatem gratie, quamvis non minuatur nostram libertatem essentialem.

dans la seconde raison d'Anselme, esquissée ici, la raison du péché se prend pour une disposition ou une mobilité facile, ou pour une propension à pécher. En effet, de cette façon, la possibilité de pécher diminue notre liberté de grâce, bien qu'elle ne diminue pas notre liberté essentielle.

Questio 41

Secundo queritur an potentia peccandi sit pars nostre libertatis

Et videtur quod non.

<1> quia Anselmus, libro *De libertate arbitrii*, capitulo 1, arguit primo contra hoc sic : « quamvis liberum arbitrium Dei et angelorum et nostrum differant, definitio tamen libertatis in ipsis secundum hoc nomen debet esse eadem. Licet enim animal differat ab alio animali substantialiter vel accidentaliter, definitio tamen animalis secundum nomen suum est omnibus eadem ». Sed liberum arbitrium Dei et bonorum angelorum non potest peccare. Ergo posse peccare non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii, quia tunc inesset omnibus habentibus libertatem. Sed quod non pertinet ad definitionem libertatis non est libertas nec pars libertatis nec aliquid essentie eius. Ergo etc.

↪ Secundo arguit sic : « Illa voluntas que sic vult et potest non peccare ut nullatenus flecti valeat a rectitudine non peccandi est liberior quam illa que aliquo modo potest

Question 41

La puissance qui fait pécher est-elle une part de notre liberté ?

<Arguments de l'opposant>

Et il semble que non,

1. Car Anselme, dans *Le Libre Arbitre* (chapitre 1), s'élève premièrement contre cette opinion : « Bien que le libre arbitre de Dieu, celui des anges et le nôtre diffèrent, pourtant la définition de la liberté, d'après son nom, doit être la même chez les uns et les autres. En effet, bien qu'un être animé diffère d'un autre être animé, soit substantiellement, soit accidentellement, pourtant la définition de l'être animé d'après son nom est la même pour tous les êtres animés. Or, le libre arbitre de Dieu et celui des bons anges ne peuvent pécher. Donc pouvoir pécher ne relève pas de la définition de la liberté de choix¹ », car alors ce trait passerait en tous ceux qui ont la liberté. Et ce qui ne relève pas de la définition de la liberté n'est pas la liberté, ni une partie de la liberté, ni quelque chose de son essence; donc, etc.

2. Deuxièmement, il argumente ainsi : « Cette volonté qui veut et peut ne pas pécher au point d'être capable de nullement se laisser fléchir de la droite résolution de ne pas pécher est plus libre que celle qui, de quelque façon, se laisse fléchir à

1. Anselme, *De libertate arbitrii*, 1, éd. Corbin, tome II, Paris, Cerf, 1987, p. 208-209.

flecti ad peccandum, quia liberior est qui sic habet quod decet et quod expedit ut hoc amittere non queat quam ille qui sic habet hoc ipsum ut perdere possit et ad hoc quod dedecet nec expedit valeat adduci; sed illud quod additum minuit libertatem et separatum auget ipsam non est libertas nec pars libertatis. Potentia autem peccandi minuit eam », ut iam declaratum est; ergo potentia peccandi non est libertas nec pars eius.

<3> Tertia ratio trahitur ex hiis que II capitule dicit respondendo ad objectionem sibi factam qua dicitur quod « omnis peccans peccat sponte vel ex necessitate; si autem sponte: ergo per liberum arbitrium; si autem non sponte /690/ ergo ex necessitate. »

Respondet enim ad hoc quod « peccavit quidem sponte et per liberum arbitrium, sed non per hoc unde est et erat liberum, quia non peccavit per potestatem qua poterat non peccare, sed per potestatem peccandi, que quidem non iuvabatur ad hoc a libertate non peccandi ». Ex hoc enim arguo sic: liberum arbitrium est liberum ex hoc quod potest non peccare et a servitute peccati se preservare; sed ex hoc quod potest non peccare non habet potestatem peccandi. Ergo ex hoc quod est liberum non habet potentiam peccandi. Ex quo sequitur quod potentia peccandi non sit pars libertatis.

<4> Quarta ratio trahitur ex ultimo capitulo, ubi probat quod « perfecta definitio libertatis nihil habens superfluum vel diminutum est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem ». Ex hoc enim sequitur quod posse peccare non includatur in definitione libertatis nec in aliqua parte eius. Primum autem, scilicet quod sit perfecta et indeficiens, probat sic: « Nam *potestas* est genus libertatis. Quod vero additur *servandi* segregat eam a potestate aliorum

pécher, car celui qui détient ce qui convient et est avantageux de façon à ne pas pouvoir le perdre est plus libre que celui qui le détient de façon à pouvoir le perdre et à pouvoir être amené à ce qui est malséant et n'est pas avantageux. Et ce qui, ajouté, diminue la liberté et, retranché, l'augmente n'est pas la liberté, ni une partie de la liberté². » La possibilité de pécher la diminue, comme on l'a déjà dit. Donc la possibilité de pécher n'est pas la liberté, ni une partie d'elle.

3. La troisième raison est tirée de ce qu'il dit au chapitre 2 en répondant à une objection qui lui est faite, où il est dit : « Tout homme qui pèche le fait soit de son plein gré, soit par nécessité. Or, si c'est de son plein gré, c'est donc par libre arbitre et si ce n'est pas de son plein gré, c'est donc par nécessité. »

En effet, il répond : « Certes, il a péché de son plein gré et par libre arbitre, mais, pour autant, il n'en est, ni n'en était, pas libre, car il a péché non pas par le pouvoir qui lui aurait permis de ne pas pécher, mais par la peccabilité, qui certes n'y était pas aidée par la liberté ne pas pécher³. » En effet, j'en tire ce raisonnement : le libre arbitre est libre du fait qu'il peut ne pas pécher et se préserver de la servitude de pécher ; or, du fait qu'il peut ne pas pécher, il n'a pas la peccabilité. Il n'a donc pas la peccabilité du fait qu'il est libre. Il s'ensuit que la peccabilité n'est pas la liberté, ni une partie de la liberté.

4. La quatrième raison est tirée du dernier chapitre, où il prouve que « la parfaite définition de la liberté, qui n'a rien de superflu ni d'insuffisant est : c'est la puissance apte à garder la droiture de la volonté pour la droiture elle-même ». Pouvoir pécher, en effet, n'inclut pas la liberté, ni une partie d'elle. Et il prouve ainsi le premier point – que cette définition est parfaite et sans défaut : « Car la *puissance* est le genre de la liberté. Et ce qui est ajouté de *garder* la distingue de la puissance apte à

2. Ibid.

3. Ibid., p. 212-213.

actuum, scilicet ridendi vel ambulandi. Addendo vero *rectitudinem* secernitur a potestate servandi quodcunque aliud quod non est *rectitudo*. Per additionem vero *voluntatis* segregatur a potestate servandi *rectitudinem* aliarum rerum, ut virge vel semite. Per hoc autem quod additur *propter ipsam rectitudinem* distinguitur a potestate servandi *rectitudinem* propter aliud, ut cum servatur propter pecuniam vel naturaliter, sicut canis servat naturaliter *rectitudinem* voluntatis, cum amat catulos suos aut dominum suum sibi beneficientem ». Et subdit : « quia igitur non est aliquid in hac definitione quod non sit necessarium ad concludendum libertatem arbitrii rationalis voluntatis et ad excludendum omnia alia, ita quod ipsa sufficienter includitur et alia excluduntur : ergo hec definitio nihil habet superfluum nec diminutum ».

<5> Quinta ratio est: nullum excludens aliquod essentialium libertati seu libero arbitrio potest simul stare cum ipsa, saltem non ipsam minuendo sed potius perficiendo. Sed necessitas servandi iustitiam excludit potentiam peccandi, non /691/ autem libertatem liberi arbitrii, immo potius perficit ipsam, sicut patet in beatis. Ergo potentia peccandi per huiusmodi necessitatem exclusa non est essentialis libero arbitrio.

<6> Sexta ratio est : pura negatio seu nichil non est essentia vel pars essentie alicuius entis. Sed posse deficere est pura negatio et defectus et nihil, quia non est aliud quam defectus seu negatio immutabilitatis seu indefectibilitatis. Ergo non est essentia nec pars essentie liberi arbitrii.

<7> Septima est: liberum arbitrium, in quantum liberum, est predominans et dicit predominium. Sed ipsum, in quantum potest peccando deficere, non est predominans

d'autres actes, comme de rire ou de marcher. Et en ajoutant la *rectitude*, elle est isolée de la puissance apte à garder quoi que ce soit d'autre qui n'est pas la rectitude. Par l'addition de la *volonté*, elle est différenciée de la puissance apte à garder d'autres choses, comme le bâton ou le chemin. Par l'ajout de *pour la droiture elle-même*, elle se distingue de la puissance apte à garder la droiture pour autre chose, comme lorsqu'elle est gardée pour l'argent ou par nature, comme le chien conserve par nature sa rectitude de volonté quand il aime ses petits ou son maître qui le choie⁴. » Et il ajoute : « Parce que donc, il n'y a rien dans cette définition qui ne soit nécessaire pour établir la liberté de choix de la volonté rationnelle et pour exclure tout le reste, en sorte qu'elle soit suffisamment incluse et le reste exclu, cette définition n'a donc rien de superflu ni d'insuffisant. »

5. La cinquième raison est la suivante : rien de ce qui exclut un des traits essentiels à la liberté ou au libre arbitre ne peut être compatible avec elle, du moins sans la diminuer mais plutôt en la développant. Mais la nécessité de garder la justice exclut la puissance apte à pécher, mais non la liberté du libre arbitre; au contraire elle la développe, comme on le voit chez les bienheureux. Donc la puissance de pécher exclue par une nécessité de ce type n'est pas essentielle au libre arbitre.

6. La sixième raison est la suivante: une pure négation ou le rien n'est pas l'essence ni une partie de l'essence d'un être. Mais le fait de pouvoir défaillir est une pure négation, un manque et un rien, car ce n'est pas autre chose que le manque ou la négation de l'immutabilité ou de l'indéfectibilité. Donc cela n'est pas l'essence ni une partie de l'essence du libre arbitre.

7. La septième raison est la suivante : le libre arbitre, en tant qu'il est libre, domine et désigne la domination. Mais la peccabilité, en tant qu'elle peut défaillir, ne domine pas ni ne

4. Ibid., p. 244-245.



nec dicit predominium, sed potius defectibilitatem cadendi in servitutem peccati.

<8> Octava est quia Anselmus, libro prefato, capitulo 3, dicit quod illa potestas qua illud quod potest impedire actum videndi vel alium dicitur conferre illum actum, quando non impedit eum, dicitur improprie potestas videndi seu agendi illum actum, quia non impedire non est aliquid illius actus efficere, sed est tantum non auferre. Sed ipse, libro *De concordia gratie cum libero arbitrio*, dicit quod « hoc habet homo in bonis iustitie, quia cum posset ea sibi auferre deserendo iustitiam et peccando, non sibi ea abstulit, sed cum gratie auxilio ipsa servavit ». Ergo potestas peccandi non cooperatur proprie et per se, sed improprie et per accidens ad meritorios actus iustitie. Ergo non est pars illius libertatis que proprie et per se cooperatur gratie seu cum gratia ad actum merendi.

Et hec ratio sufficiat pro altera parte alterius questionis qua queritur an posse peccare cooperetur seu conferat ad rationem merendi.

In contrarium autem arguitur.

<1> Quia Hieronymus, in secunda epistola *Ad Demetriadem*, dicit: « quare Deus fecit hominem cum potestate faciendi male sive peccandi et non potius astrictum ad immutabilis boni necessitatem? » Et respondet: « Quia in hac /692/ utriusque partis libertate positum est rationalis

désigne la domination, mais plutôt la condition faillible qui consiste à tomber dans la servitude du péché.

8. La huitième raison est la suivante : Anselme, au chapitre 3 du livre déjà mentionné, dit que cette puissance, qui fait dire que ce qui peut empêcher l'acte de voir ou un autre acte confère cet acte lorsqu'il ne l'empêche pas, est appelé de façon improprie puissance visuelle ou telle autre puissance active, parce que ne pas empêcher ne revient pas à faire quelque chose dans l'acte, mais c'est seulement ne pas en ôter un élément⁵. Et ce même auteur dans *L'Accord de la grâce avec le libre arbitre*, dit : « Revient à l'homme, dans les biens de justice, ceci : alors qu'il pouvait les écarter de soi en abandonnant la justice et en péchant, il ne les a pas éloignés de soi, mais les a gardés avec l'aide de la grâce⁶. » Donc la peccabilité ne coopère pas aux actes méritoires de justice, en propre et par soi, mais improprie et par accident. Elle n'est donc pas une partie de la liberté, qui coopère, en propre et par soi, à la grâce ou avec la grâce à l'acte méritoire.

Et que ce raisonnement suffise pour l'une des opinions de cette interrogation où l'on demande si le fait de pouvoir pécher contribue ou est utile au processus du mérite.

Arguments contraires

On argumente pour l'opinion opposée :

1. Jérôme, dans sa deuxième lettre à Démétriadé, dit : « Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme avec le pouvoir de mal agir ou de pécher, et non pas avec une contrainte vers la nécessité du bien immuable⁷ ? » Et il répond : « Parce que dans cette liberté des deux décisions a été placée l'éclat de l'âme rationnelle; en

5. Ibid., p. 213-214.

6. Anselme, *De concordia prescientie predestinationis et gratie Dei cum libero arbitrio*, 14, éd. Corbin, tome V, Paris, Cerf, 1988, p. 242-243.

7. Plutôt *epistola Pelagii*, PL 30, 17.

anime decus, hinc totius nature nostre honor consistit, hinc dignitas, hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc premium, nec esset omnino ulla virtus in bono perseverantie, si is ad malum transire non potuisset. Utriusque enim partis possibilitatem homini inserendo fecit Deus proprium eius esse quod vult. Neque enim aliter spontaneum habere poterat bonum, nisi illa que mala sunt habere posset. Utrumque nos posse voluit omnipotens, sed solum unum facere, scilicet bonum, quod et imperavit, malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem eius ex nostra voluntate faceremus. Unde hoc quoque ipsum quod etiam male facere possumus bonum est, bonum, inquam, quia boni partem efficit meliorem. Facit enim ipsam voluntariam sui iuris non necessitate devinctam sed iudicio liberam. Licet enim nobis eligere et refutare, probare et respuere nec est quo magis rationalis creatura ceteris preferatur, nisi quod cum omnia alia tantum habeant naturalis conditionis et necessitatis, hec sola habet etiam voluntatis ». Hec Hieronymus. In quo expresse videtur tenere oppositum rationum premissarum utriusque questionis.

◊ Item Damascenus, libro II, ubi agit de libero arbitrio, dicit quod « eorum que fiunt hec quidem sunt in nobis, hec autem non in nobis. In nobis autem sunt que nos sumus liberi arbitrio facere et non facere, hec autem sunt omnia que per nos voluntarie aguntur et simpliciter omnia que sequitur laus vel vituperatio et super quibus est lex. Principaliter autem sunt illa de quibus consiliamur ; consilium autem est eorum que pariter contingunt. Pariter autem contingens est quod et ipsum possumus et oppositum eius, puta moveri et non moveri, impetum facere et non facere, mentiri et non mentiri, dare et non dare, letari et non letari in quibus oportet vel in

elle, consiste l'honneur de toute notre nature ; en elle est sa dignité ; en elle, enfin, tous les meilleurs méritent la louange : en elle est la récompense. Tel ou tel homme n'aurait pas du tout de vertu dans le bien de persévérance, s'il n'avait pu passer au mal. En effet, en plaçant en l'homme la possibilité des deux décisions, Dieu a donné à son être propre d'être ce qu'il veut. En effet, l'homme ne pouvait avoir de bien volontaire sans avoir ce qui est mal. Le Tout-Puissant a voulu que nous puissions prendre les deux décisions, mais que nous prenions l'une seulement, le bien, qu'il nous a aussi ordonné, et il nous a donné la faculté du mal, pour cela uniquement que nous fassions de sa volonté notre volonté. Et ainsi le fait même que nous puissions aussi mal agir est bon ; ce fait est bon, dis-je, parce qu'il a rendu meilleure la décision du bien. En effet, il a rendu cette décision volontaire de son plein droit, non pas soumise à la nécessité, mais libre de son jugement. Car il nous est loisible de choisir, de réfuter, de prouver et de rejeter ; et il n'y a rien qui ne fasse tant préférer la créature rationnelle aux autres, si ce n'est qu'alors que toutes les autres dépendent uniquement d'une condition naturelle et de la nécessité, elle seule dépend aussi de la volonté. » Tel est le propos de Jérôme. Il semble y tenir l'opinion opposée des raisons données pour les deux questions.

2. De même, Damascène, au livre II, où il traite du libre arbitre, dit : « Parmi les choses qui se passent, certaines sont en nous, d'autres hors de nous. En nous, sont les choses que nous sommes libres par choix de faire ou de ne pas faire. Elles sont tout ce qui est accompli par nous volontairement et simplement tout ce que vise la louange ou le reproche et sur quoi porte la loi. Elles sont principalement ce sur quoi nous délibérons. La délibération touche ce qui arrive d'égale façon. Arrive d'égale façon ce que nous pouvons faire ainsi que son opposé, comme se déplacer et ne pas se déplacer, faire assaut et ne pas le faire, mentir et ne pas mentir, donner et ne pas donner, se réjouir et ne pas se réjouir de ce dont il faut ou il ne faut pas se réjouir et

quibus non oportet, et quecumque talia in quibus sunt opera virtutis et malitie. Hec enim sumus liberi arbitrio facere ». Hoc Damascenus.

Ergo secundum eum mala facere fiunt a nostro libero arbitrio, in quantum est liberum. Et essentielle est ei posse facere illa et utramque partem oppositorum predictorum. Ex quo etiam sequitur quod nostrum liberum arbitrium non sufficienter definitur per solam potestatem servandi iustitiam, immo debet ibi poni potestas ad omnia opposita per nos /693/ libere factibilia.

Item, paulo ante dicit: « si homo non est causa et principium actuum, oportet Deo ascribere turpes actus et iniustos, quod non est fas, aut necessitati vel fortune aut casuali eventui aut nature. » Quorum oppositum ibi breviter ostendit. Ex quo infert: « relinquitur itaque ipsum hominem, agentem scilicet turpia et iniusta, esse principium propriarum operationum et arbitrio liberum. » Sed hoc nihil est, si non fiant ab eo, in quantum est liberum.

<3> Item, Augustinus, libro *De duabus animabus*, capitulo 12, volens probare quod nostra voluntas est a Deo bono, non a deo malo, ut dicunt Manichei, creata, dicit: « nobis voluntas nostra est notissima. Nec enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque hoc modo: voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquod non admittendum vel adipiscendum ». Et subdit: « omnis qui cogitur, si facit, non nisi invitatus facit; restat igitur ut volens a cogente sit liber ». Capitulo etiam 13, mota questione quid adiuvat eum hoc contra Manicheos dicit: « Sine prius definiamus etiam peccatum quod sine voluntate esse non posse omnis mens

toutes choses semblables en lesquelles se trouvent les œuvres de la vertu et la mauvaiseté. Nous sommes libres par choix de faire cela⁸. » Tel est le propos de Damascène.

Donc, pour lui, les agirs mauvais proviennent de notre libre arbitre, en tant qu'il est libre. Et il lui est essentiel de pouvoir faire cela et les deux pans des opposés déjà évoqués. Il s'ensuit aussi que notre libre arbitre n'est pas défini de façon suffisante par le seul pouvoir de garder la justice; bien plus, doit y être indiqué le pouvoir sur tous les opposés que nous pouvons accomplir librement.

De même, il dit peu auparavant: « Si l'homme n'est pas la cause et le principe des actes, il faut attribuer à Dieu les actes honteux et injustes, ce qui n'est pas permis, ou bien les attribuer à la nécessité, ou à la chance, ou au hasard, ou encore à la nature. » Et là il montre brièvement le contraire. Il en infère: « C'est pourquoi on conclut que l'homme, en accomplissant des actes honteux et injustes est le principe de ses propres actions et libre de choix. » Mais cela n'a pas de sens si ces actes ne sont pas accomplis par lui, en tant qu'il est libre.

3. De même, Augustin, dans *Les Deux Âmes* (chapitre 12)⁹, voulant prouver que notre volonté a été créée par le Dieu bon et non par un dieu mauvais, comme le prétendent les Manichéens, dit: « Notre volonté est fort bien connue de nous. En effet, je ne saurais pas que je veux, si je ne savais ce qu'est la volonté elle-même. Elle se définit ainsi: la volonté est un mouvement de l'esprit qui conduit, sans contrainte, à ne pas admettre ou bien à adopter quelque chose. » Et il ajoute: « Tout homme contraint, s'il agit, agit malgré lui. Il reste à conclure que celui qui veut, est libre à l'égard de celui qui contraint. » Au chapitre 13, après avoir posé la question de ce qui pourrait l'aider contre les Manichéens, il dit: « Sans préalable, définissons le péché que tout esprit déchiffre en lui

8. Jean Damascène, DFO, II, 26.

9. Cap. 10, PL 42, col. 104.

apud se divinitus legit; ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere ». Et subdit: « quamquam nisi sit liberum, non est voluntas, sed malo grossius quam scrupulosius definire hanc rem ». Ergo secundum Augustinum, peccatum, in quantum peccatum et in quantum a iustitia vetitum, est a nostra potestate, in quantum libera et libere potente abstinere ab ipso; ex quo sequitur quod potestas peccandi est de essentia nostre libertatis. Item, Augustinus, libro III *De libero arbitrio*, dicit: « Motus quo aut huc aut illuc voluntas convertitur nisi esset voluntarius atque in nostra positus potestate, non esset homo laudandus, cum ad superiora, neque culpandus, cum ad inferiora detorquet quasi quendam cardinem voluntatis ». Hec autem et plura alia dicit ibi ad monstrandum quod si quid per meam voluntatem mali facio, non esttribuendum nisi mihi, non autem Deo. Ergo dicere quod potestas per quam facio mala non sit libera et pars nostre libertatis est negare predictam propositionem et eius conclusionem. /694/

<4> Item, hiis concordat Aristoteles, IV libro *Topicorum*, dicens quod licet male agere sit malum, potestas tamen ad illa agenda est de genere bonorum eligendorum. Libro etiam III *Ethicorum*, capitulo 4, definiens voluntarium liberum dicit quod « voluntarium est cuius principium est in ipso agente sciente singularia et singulares circumstantias in quibus est operatio ». Et capitulo 8 dicit quod operationes virtutum et malitiarum sunt secundum electionem voluntarie, et infert hoc tanquam probatum ex premissis. Probat etiam hoc ibi

divinement comme quelque chose qui ne peut exister sans volonté. Le péché est donc la volonté de retenir ou d'atteindre ce que la justice interdit et dont on est libre de s'abstenir. » Et il ajoute : « Bien que sans liberté, il n'y ait pas de volonté, je préfère définir cette chose avec plus d'approximation que de scrupule. » Donc, selon Augustin, le péché, en tant que péché et en tant qu'il est interdit par la justice, est en notre pouvoir, en tant qu'il est libre et librement capable de s'en abstenir. Il s'ensuit que la puissance de pécher appartient à l'essence de notre liberté.

De même, Augustin, au livre III du *Libre Arbitre*, dit : « Si le mouvement par lequel la volonté se déplace ça et là n'était pas volontaire ni placé en notre pouvoir, l'homme ne devrait pas être loué, ni blâmé, quand il tord le pivot de la volonté vers le haut ou vers le bas¹⁰. » Il dit bien d'autres choses encore pour montrer que si je fais quelque chose de mal par ma volonté, cela ne doit être attribué qu'à moi, et non à Dieu. Donc, dire que le pouvoir par lequel je fais le mal n'est pas libre et n'est pas une partie de notre liberté, c'est nier cette proposition et sa conclusion.

4. De même, Aristote, au IV^e livre des *Topiques*¹¹, est d'accord avec cette opinion, quand il dit que, bien qu'il soit mauvais de mal agir, pourtant la puissance qui fait agir ainsi appartient au genre des biens à choisir. Et aussi au livre III (chapitre 4)¹² des *Éthiques*, définissant le volontaire libre, il dit : « le volontaire est ce dont le principe est dans l'agent même qui connaît les singuliers et les circonstances singulières en lesquelles se trouve l'action ». Et au chapitre 8¹³, il dit que les actions des vertus et des mauvaises sont volontaires et selon le choix, et il infère cela des preuves précédentes. Il le prouve

10. Cap. 1, PL 32, col. 1272.

11. IV, 5, 126a 36.

12. III, 3, 1111a 24, p. 413, l. 8-9.

13. III, 6, 1113b 5, p. 418, l. 7-8.

subdens ; quia « virtus est in nobis, id est, in nostra libera potestate, similiter autem et malitia ; quorum enim operari est in nobis, eorum non operari est in nobis ; quare si illud operari quod est bonum est in nobis, sequitur quod illud non operari quod est in se malum est in nobis ». Et idem ostendit sequi, si sumantur e contrario. Item paulo post dicit quod « ad monstrandum quod tam mala quam bona sunt voluntaria quorum principium est in nobis, id est, in nostra libera potestate, testificantur ea que fiunt a legislatoribus et etiam a singulis. Puniunt enim et increpant operantes mala scienter et libere, non vi nec propter ignorantiam, honorant autem operantes bona et hos ad bona provocant, alios autem a malis agendis prohibent ».

<5> Item, Ecclesiastici 31, in laudem viri iusti dicitur: *qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit*. Sed illud quod ex sua ratione non est bonum nec positivum sed defectivum non dat rationem laudabilis et meritorii. Ergo potentia peccandi est secundum se quid bonum et positivum.

<6> Item, quando potentia activa efficit aliquem negativum defectum per hoc solum quod efficit aliquod positivum in quo illa negatio fundatur, tunc illa negatio seu defectus non redundat in vim activam illius potentie nec provenit ex defectu ipsius. Alias omnis defectus creaturarum quo deficiunt ab immensitate et plenitudine summi entis et etiam a propriis entitatibus ceterarum creaturarum proveniret ex defectu creatricis potentie, quia per hoc quod creavit eas finitas et limitatas et particulatas dedit eis predictos defectus /695/ et negationes in earum essentiali limitatione fundatas.

aussi en ajoutant : « La vertu est en nous – c'est-à-dire en notre pouvoir libre –, de même l'est la mauvaieseté. En effet, des actes qu'il nous revient d'accomplir, il nous revient aussi de ne pas les accomplir. C'est pourquoi, si le fait d'accomplir le bien est en nous, il s'ensuit que le fait de ne pas les accomplir, qui est le mal en soi, se trouve en nous. » Et il montre qu'on arrive à la même conclusion en prenant le sens inverse. De même, il dit, un peu plus loin : « Pour montrer que tant les maux que les biens, dont le principe est en nous, sont volontaires, il suffit de prendre comme témoignage ce qui est fait par les législateurs et même par les individus. En effet, ils punissent et tancent ceux qui font le mal sciemment et librement, non par contrainte ni par ignorance ; ils honorent ceux qui font le bien et les incitent au bien, mais interdisent aux autres les mauvaises actions¹⁴. »

5. De même, il est dit au chapitre 3¹⁵ de l'Ecclésiastique, pour l'éloge de l'homme juste <qui est> « celui qui a pu transgresser et n'a pas transgressé, celui qui a pu faire le mal et ne l'a pas fait ». Or, ce qui, en son processus, n'est pas bon ni positif, mais défailant, ne donne pas matière au louable et au méritoire. Donc la puissance de pécher est en soi quelque chose de bon et de positif.

6. De même, quand une puissance active produit un défaut négatif du seul fait qu'elle produit quelque chose de positif sur lequel se fonde la négation, alors cette négation ou ce défaut ne revient pas à la force active de cette puissance ni ne provient de son défaut. Sinon, tout défaut des créatures, qui lui fait manquer de l'immensité et de la plénitude de l'état suprême et même des entités propres d'autres créatures, proviendrait de la puissance créatrice, car, du fait qu'elle les a créées finies, limitées et particularisées, elle leur a donné ces défauts et ces négations fondées sur leur limitation essentielle. Donc le

14. III, 6, 1113b 24-26, p. 418, l. 22-25.

15. Ecclésiastique 31, 10.

Ergo defectus peccati non provenit ex defectu active virtutis potentie qua efficimus peccatum.

<7> Item, si posse peccare non spectat ad liberum arbitrium, in quantum liberum, oportet quod spectet ad ipsum, in quantum non est liberum. Ac per consequens spectat tantum ad ipsum, in quantum est necessitatum ad peccandum et ad agendum. Quod patenter est erroneum.

<8> Item, culpa, in quantum culpabilis, est libere facta et sic in suam causam, in quantum liberam et libere agentem, relata. Quod si aliter fiat a sua causa, non habet proprie vel saltem plene rationem culpe. Ergo potentia activa culpe, in quantum culpe, est libertas vel pars libertatis.

<Responsio>

Ad evidentiam questionis huius est primo distinguendum de potentia peccandi. Nam uno modo sumitur passive et alio modo active. Et passive quidem dupliciter: primo scilicet, prout recipit seu potest recipere in se privationem forme virtutum; secundo, prout potest recipere in se actum vel habitum vitiosum et eorum defectivam vitiositatem. Active etiam sumitur dupliciter: primo scilicet, per respectum ad obiectum ad quod se convertit et ad actum quem se convertendo efficit; secundo, per respectum ad obiectum a quo se avertit seu recedit et per respectum ad defectus vitiosos seu negativos suo actui annexes. Utraque etiam sumitur aliquando pro potentia remota seu essentiali, aliquando vero pro potentia propinqua et disposita seu accidentali.

Igitur, prout potentia peccandi sumitur solum passive, sic non est proprie libera, sed solum libere mobilis; et si sola forma et vis activa liberi arbitrii vocetur libertas, tunc non est

défaut du péché ne provient pas du défaut de la force active de la puissance par laquelle nous commettons le péché.

7. De même, si la possibilité de pécher ne concerne pas le libre arbitre, en tant qu'il est libre, nécessairement, elle le concerne en tant qu'il n'est pas libre. Par conséquent, elle le concerne en tant qu'il est nécessité à pécher et à agir. Ceci est clairement faux.

8. De même, la faute, en tant qu'elle a le statut de faute, est librement commise et ainsi reliée à sa cause, en tant qu'elle est libre et qu'elle agit librement. Et si elle se commet sans sa cause, elle n'a pas proprement, ou du moins pleinement, le statut de faute. Donc la puissance active de faute, en tant qu'elle s'attache à la faute, est liberté ou une partie de la liberté.

<Détermination>

Pour rendre claire cette question, il faut d'abord opérer une distinction dans la peccabilité (la puissance apte à pécher). On la comprend en effet comme passive d'un côté et comme active de l'autre. Et assurément elle est passive de deux façons : d'abord en tant qu'elle reçoit ou peut recevoir en elle la suppression de la forme des vertus ; deuxièmement, en tant qu'elle peut recevoir en elle un acte ou une disposition vicieux et leur condition vicieuse et défailante. Son activité aussi se comprend de deux façons : d'abord, par rapport à l'objet dont elle se rapproche et à l'acte qu'elle accomplit en se rapprochant ; deuxièmement, par rapport à l'objet dont elle s'éloigne ou se retire et par rapport aux défauts vicieux ou négatifs annexes à son acte. Dans les deux cas aussi, on la comprend parfois comme puissance éloignée ou essentielle, parfois comme puissance proche et disposée ou accidentelle.

Donc, en tant qu'on comprend la peccabilité comme passive, elle n'est pas à proprement parler libre, mais seulement librement mobile. Si seules la forme et la force active du libre arbitre sont nommées liberté, alors qu'elles ne sont pas une

pars eius, sicut materia non est pars sue forme substantialis. Si vero compositum ex utroque vocetur libertas, tunc est pars ipsius, sicut materia est pars sui totius. Sua tamen dispositio accidentaliter per quam ad peccandum disponitur seu inclinatur nullo modo est pars nostre libertatis substantialis.

Prout autem sumitur active, sic quidam sequentes Anselmum dicunt quod non est libertas nec pars libertatis, quia potius est defectiva et /696/ ad deficiendum quam effectiva vel ad efficiendum. Et licet sit activa actus viciosi, non est ex hoc activa actus vel habitus spectantis ad libertatem, sed potius ad servitutem oppositam libertati. Et ideo dicunt quod potentia peccandi, in quantum talis, non solum non dicit quid liberum, immo etiam nec quid positivum, sed solum dicit defectibilitatem seu possibilitatem deficiendi. Attribuitur tamen hec potentia nostre libertati, quia est eius et in ipso, non in quantum est libera, sed in quantum est a summa libertate deficiens et defectibilis.

Alii vero sequentes Hieronymum et Damascenum et Augustinum et etiam Aristotelem dicunt quod potentia peccandi et maxime prout autem sumitur active, non dicit purum defectum seu negationem, immo magnam et nobilem entitatem libertatis create et substantialis, cum defectu tamen essentiali sue limitationi per quam deficit a summa libertate Dei substantialiter impeccabili et indefectibili. Sicut enim posse se ipsum movere dicit magnam potentiam, quamvis a summa et incommutabili potentia et essentia deficientem, quia illi nequaquam competit posse moveri vel pati: sic est et de potentia peccandi activa.

Isti autem moventur auctoritatibus et rationibus secunde partis et etiam ultra hoc triplici ratione.

partie de la liberté, comme la matière n'est pas une partie de sa forme substantielle. Mais si c'est le composé des deux qui est nommé liberté, alors la peccabilité est une partie de la liberté, comme la matière est une partie de son tout. Pourtant la disposition accidentelle, par laquelle on est disposé ou enclin à pécher, n'est nullement une partie de notre liberté substantielle.

Mais en tant qu'on la comprend comme active, certains, partisans d'Anselme, disent qu'elle n'est pas la liberté ni une partie de la liberté, car elle défait et vise à défaire plus qu'elle ne fait et ne vise à faire. Et bien qu'elle soit active d'un acte vicieux, elle n'est pas active d'un acte ou d'une disposition qui vise à la liberté, mais plutôt à la servitude opposée à la liberté. Et ils disent donc que la peccabilité, en tant que telle, non seulement ne désigne pas quelque chose de libre, ni même quelque chose de positif, mais uniquement un manque ou la possibilité d'un manque. Cette puissance est pourtant attribuée à la liberté, car elle lui appartient et est en elle, non en tant qu'elle est libre, mais en tant qu'elle manque et demeure manquante de la plus grande liberté.

Mais d'autres, qui suivent Jérôme, Damascène, Augustin et même Aristote, disent que la peccabilité et surtout en tant qu'on la comprend comme active, ne désigne pas un pur manque ou une négation, mais bien une grande et noble entité de liberté créée et substantielle, pourtant avec un manque essentiel à sa limitation, qui lui fait manquer de la très grande liberté de Dieu substantiellement impeccable et sans manque.

En effet, de même que le fait de pouvoir se mouvoir soi-même désigne une puissance grande, bien qu'elle soit un manque face à la puissance et l'essence suprême et immuable, parce qu'il ne lui revient nullement de se mouvoir ou de subir, telle est la peccabilité active.

Ces gens sont convaincus par les autorités et les raisons de la seconde partie et aussi, en sus, par trois raisons.

Quarum prima est: quia, sicut libertas creata differt essentialiter a libertate increata, sic definitio libertatis create debet in se includere differentiam illam. Hec autem est quod est participata et essentialiter, seu quantum est ex se, mobilis et vertibilis et peccabilis.

Secunda est: quia sicut libertas increata habet duplicem rationem libertatis - quarum prima est quia in omne suum volitum fertur ut a se et sui gratia, non autem ut ab alio mota vel inclinata vel necessitata; secunda autem est, quia in obiecta creabilia habet predominium super utramque partem oppositorum ita quod in hoc vel in oppositum potest libere ferri - sic libertas creata habet per quandam disparem analogiam hec duo. Unde de sua essentiali libertate est quod possit predominative ferri super opposita. Et quia actus oppositi actibus virtuosis non contradicunt essentie sue, sicut contradicunt /697/ essentie et potestati summe et increate, ideo de essentiali predominio libertatis create est quod sit essentialiter potens super actus oppositos virtutibus et super eorum obiecta, et ideo huiusmodi potestas et predominium debet poni in definitione ipsius.

Tertia est quia si supradicta definitio libertatis ab Anselmo data est sufficiens et omnia essentialia eius continens, tunc necessario sequitur quod demones et damnati non sint in usu liberi arbitrii nec faciant aliquem actum procedentem ex libertate, in quantum est libera. Et idem sequitur de nobis respectu omnium actuum nostrorum indifferentium vel non virtuosorum. Ex quo sequitur quod nulla locutio vel ambulatio nostra causetur a nostro libero arbitrio, in quantum libero, nisi solum ille que sunt virtuose. Quod non solum est erroneum et contra catholicam fidem, sed etiam communi iudicio omnium: auferret nobis magnam partem nostre libertatis.

1. La première de ces raisons est la suivante : de même que la liberté créée diffère par essence de la liberté increée, de même la définition de la liberté créée doit inclure en soi cette différence : elle est participée et, par essence ou quant à elle, mobile, changeante et sujette au péché.

2. La deuxième de ces raisons est la suivante : de même que la liberté increée a deux régimes de liberté - le premier est le suivant : en tout acte voulu, elle est conduite par elle et pour elle, mais non pas mue, ni poussée ni nécessitée par un autre ; le second est le suivant : pour les objets à créer, elle domine les deux versants d'une opposition, en sorte qu'elle peut être librement conduite vers l'un des deux -, de même la liberté créée a ces deux régimes par une analogie relative. Ainsi il revient à sa liberté essentielle qu'elle puisse être conduite vers des opposés en les dominant. Et puisque les actes opposés aux actes vertueux ne contredisent pas son essence comme ils contredisent l'essence et le pouvoir suprêmes et increés, il relève donc de la domination essentielle de la liberté créée qu'elle soit par essence puissante sur les actes opposés aux vertus et sur leurs objets et donc une telle puissance et une telle domination doivent être posées dans sa définition.

3. La troisième de ces raisons est la suivante : si la définition, mentionnée plus haut, de la liberté donnée par Anselme est suffisante et contient tous ses éléments essentiels, alors, il s'ensuit nécessairement que les démons et les damnés n'ont pas l'usage de leur libre arbitre ni ne commettent aucun acte procédant de la liberté, en tant qu'elle est libre. Et l'on tire la même conséquence pour nous par rapport à tous nos actes indifférents ou non vertueux. Il s'ensuit qu'aucun acte de parole ni de marche de notre part n'est causé par notre libre arbitre, en tant qu'il est libre, si ce n'est les actes qui sont vertueux. Cela est non seulement faux et contraire à la foi catholique, mais aussi contraire au jugement commun de tous : cela nous ôterait une grande partie de notre liberté.

Predicti etiam cum sanctis predictis dicunt quod activa potestas faciendi malos actus peccatorum confert per se ad primam et radicalem rationem merendi et non solum per accidens, ut dicunt alii sequentes Anselmum. Et loquor hic de merito pure creature, non autem de merito Christi vel beatorum angelorum quo nunc dicuntur mereri ex vi primi meriti eorum.

Probant autem dictum suum triplici ratione:

<1> Prima est: quia posse peccatum vitare et in bono perseverare non minus distat a peccato quam posse peccare distet a virtute. Sicut ergo prima radix culpe seu reatus inexcusabilis non potest dari absque potestate vitandi peccatum et perseverandi in bono, sic nec prima radix meriti personalis potest dari absque potestate peccandi et meritum relinquendi.

<2> Secunda est: quia actus factus a causa que potuit ipsum non facere pro nunc pro quo ipsum fecit multum differt ab actu facto a causa que non potuit ipsum non facere. Nam sicut ex parte predictarum causarum multum differunt modi faciendi, sic et ex parte ipsorum actuum, et ideo primus modus actuum et factionis eorum multo aliam rationem bonitatis vel malitiae trahit a sua causa quam alius actus necessario factus a sua causa.

Ex quo etiam patet dissolutio cuiusdam rationis que pro parte contraria solet adduci, scilicet quod cum actus meritorius nichil sue essentie /698/ trahat a potentia peccandi, sequitur quod nullam rationem meriti vel meritorii trahat ab ipsa.

Dissolvitur enim hoc dupliciter: primo quidem, quia, eo ipso quo potestas merendi exigit potestativum predominium in actum bonum et in malum sibi oppositum, ita quod quodcumque ipsorum fecerit absque tali predominio et absque modo agendi

Ces penseurs disent aussi avec les saints mentionnés que la puissance active de commettre les actes mauvais des péchés se rapporte par soi à la première et radicale façon de mériter et non seulement par accident, comme le disent d'autres sectateurs d'Anselme. Et je parle ici du mérite de la pure créature, et non du mérite du Christ ou des anges bienheureux, par lequel on dit qu'ils méritent maintenant grâce à la force de leur premier mérite.

Et ils prouvent leur propos par trois arguments :

1. La première de ces raisons est la suivante : pouvoir éviter le péché et demeurer dans le bien n'est pas plus éloigné du péché que pouvoir pécher n'est éloigné de la vertu. Donc, de même que la première racine de la faute et de la culpabilité inexcusable ne peut se donner sans le pouvoir d'éviter le péché et de demeurer dans le bien, de même la première racine du mérite personnel ne peut se donner sans le pouvoir de pécher et d'abandonner le mérite.

2. La deuxième raison est la suivante : l'acte accompli par une cause qui a pu ne pas l'accomplir au moment où elle l'a accompli diffère beaucoup de l'acte accompli par une cause qui n'a pas pu ne pas l'accomplir. En effet, de même que, du côté de ces causes, les façons d'accomplir diffèrent beaucoup, de même du côté de ces actes aussi, et donc le premier mode des actes et de leur production tire de sa cause une tout autre mesure de bonté ou de mauveté que l'autre acte accompli nécessairement par sa cause.

C'est ainsi, aussi, qu'est résolu cet argument qui est souvent produit par l'opinion opposée : puisque l'acte méritoire ne tire rien en son essence de la puissance de pécher, il s'ensuit qu'il ne tire d'elle aucune mesure de mérite ou d'acte méritoire.

En effet, cet argument est résolu de deux façons : d'abord, assurément, du fait même que la puissance de mérite exige une prédominance puissante sur l'acte bon et sur l'acte mauvais qui lui est opposé – et ainsi, à ce qu'elle accomplit sans une telle prédominance et sans un mode d'action ainsi prédominant,

sic predominativo, non est ibi dare primam rationem meriti vel demeriti : eo, inquam, ipso potestas peccandi cooperatur ad meritum et potestas non peccandi ad demeritum. Non enim sunt realiter due potentie, sed una continens vim quasi duarum et eo ipso predominanter potens in utrumque actuum oppositorum et cum tali predominio ipsos agens. Unde ipsi actus trahunt suam essentiam a predominio sue cause, prout in se continet vim quasi duplicis potentie.

Secundo dissolvitur, quia saltem differens modus factionis ipsis actibus essentialis trahitur a causa super utrumque oppositorum predominante; qui quidem modus essentialiter concluditur in ratione meriti et demeriti, et dato quod ille modus sit accidentaliter ipsis actibus, nihilominus est essentialis rationi merendi et demerendi.

<3> Tertia ratio sumitur ex dicto alterius partis dicentis quod potentia peccandi cooperatur per accidens ad rationem merendi. Ex hoc enim arguunt isti dupliciter: primo quidem, quia causa per se sumpta absque causa per accidens non minus causat suos per se effectus quam quando est simul cum causa per accidens. Nam edificator non minus edificat, si non est albus quam si est, nec fossor fodiens sepulcrum ex intentione inveniendi ibi thesaurum minus invenit ipsum quam si propter aliud foderet et sic a fortuna seu preter suam intentionem illum inveniret. Sed non est sic in proposito, quia potestas agendi bonum sumpta absque potestate illud non agendi et faciendi oppositum non potest facere actum meritorium, saltem sic plene et proprie.

Secundo arguunt: quia causa per accidens non dat cause per se specialem vim et modum agendi. Albedo enim edificantis non dat edificatrici potentie specialem vim et modum edificandi. Contrarium autem est in proposito, sicut patet ex supradictis.

il ne faut pas donner le statut premier de mérite ou de démérite – de ce fait, dis-je, la peccabilité coopère au mérite et l'impeccabilité au démérite. En effet ce ne sont pas réellement deux puissances, mais une seule, en tant qu'elle contient la force de deux et, de ce fait, elle est puissante sur les deux actes opposés et, avec une telle prédominance, les accomplit. C'est pourquoi ces actes tirent leur essence de la prédominance de leur cause, en tant qu'elle contient en elle pour ainsi dire la force de deux puissances.

Secondement, cet argument est résolu ainsi : un différent mode d'accomplissement, essentiel à ces actes, est au moins tiré de la cause qui prédomine sur chacun des opposés. Et certes ce mode est essentiellement contenu dans la structure de mérite et de démérite, et même s'il est acquis que ce mode est accidentel à ces actes, néanmoins il est essentiel à la fonction de mériter et de démériter.

3. La troisième raison est tirée d'un propos du parti opposé disant que la puissance de pécher coopère par accident à la fonction de mériter. En effet ils en tirent deux arguments : d'abord une cause prise en elle-même, sans cause par accident, ne cause pas moins ses effets en elle-même que lorsqu'elle est simultanée à une cause par accident. En effet, le constructeur ne construit pas moins s'il n'est pas blanc que s'il l'est ; ni le fossoyeur qui creuse une tombe avec l'intention d'y trouver un trésor ne le trouve pas moins que s'il creuse pour une autre raison et qu'ainsi il le trouve par chance ou en dehors de son intention. Mais ce n'est pas pertinent, car le pouvoir de faire le bien, pris sans le pouvoir de ne pas le faire et de faire l'opposé, ne peut produire un acte méritoire, du moins aussi pleinement et proprement.

Secondement ils montrent qu'une cause par accident ne donne pas à la cause en soi de force spéciale ni de mode d'action. En effet, la blancheur du constructeur ne donne pas à la puissance de construction de force spéciale ni de mode de construction. Mais c'est le contraire qui est pertinent, comme on l'a vu.

Nam liberum arbitrium potens peccare facit bonos actus sub alio modo et sub alia predominativa efficacia quam faciat, quando non potest peccare. Preterea, eadem ratione oporteret quod posset vitare peccatum esset solum causa per /699/ accidens reatus seu demeriti ipsius peccati, ac per consequens ex circumstantia talis potestatis non aggravaretur reatus peccati; quod est contra fidem catholicam et contra dicta sanctorum et contra commune iudicium omnium.

<Ad 1> Ad primum autem partis contrarie respondent dupliciter: primo quidem, quia in equivocis seu analogis non est eadem ratio seu definitio secundum idem unum, sicut est in univocis. Unde et Aristoteles, in suis *Predicamentis*, dicit quod equivoca sunt quorum ratio secundum idem unum est diversa. Sanitas enim analogice dicta de cibo et urina et animali non habet in eis eandem definitionem, immo diversam. Sanitas enim cibi est esse conservativum sanitatis animalium, urine vero est esse significativum sanitatis animalis.

Secundo dicunt quod quamvis illa ratio libertatis que est communis libertati Dei et angelorum et nostre sit secundum illam communitatem eadem, non propter hoc sequitur quin differentia per quam libertas creata differt ab increata sit pars nostre libertatis et sue definitionis; sicut et differentia per quam substantia creata differt ab increata vel substantia composita a substantia simplici est pars substantie compositae et sue definitionis. Nec curo an pars dicat hic solam partialem

En effet, le libre arbitre capable de pécher accomplit des actes bons sous un autre mode et sous une autre efficacité prédominante qu'il ne le fait quand il ne peut pas pécher. En outre, pour la même raison, nécessairement, le fait de pouvoir éviter le péché ne serait que la cause par accident de la culpabilité ou du démerite de ce péché, et, par conséquent, la culpabilité du péché ne serait pas aggravée par la circonstance d'un tel pouvoir. Cela est contraire à la foi catholique, contraire au propos des saints et contraire au jugement commun de tous.

<Réfutations>

Réf. 1. Ils répondent au premier argument de l'opinion opposée de deux façons.

Assurément d'abord, chez les êtres équivoques ou analogues, on ne trouve pas la même raison ou définition selon le même terme que chez les êtres univoques. C'est aussi ce qui fait dire à Aristote, dans ses *Prédicaments*¹⁶, que les êtres équivoques sont ceux dont la raison selon le même terme est diverse. En effet, la santé, dite analogiquement de la nourriture, de l'urine et de l'être animé, n'a pas en eux une définition identique, mais bien diverse. La santé de la nourriture est de conserver la santé des êtres animés, mais celle de l'urine est de signifier la santé de l'être animé.

Ils disent deuxièmement que, bien que ce régime de liberté, qui est commun à la liberté de Dieu, à celle des anges et à la nôtre, soit le même selon cette communauté, il ne s'ensuit pas pour autant que la différence par laquelle la liberté créée diffère de la liberté increée ne soit pas une partie de notre liberté et de sa définition, de même que la différence par laquelle une substance créée diffère d'une substance increée, ou bien une substance composite d'une substance simple, est une partie de la substance et de sa définition. Et je ne m'occupe pas de

rationem totalis rationis entis absque reali diversitate et compositione, immo iste modus magis spectat ad materiam huius questionis.

<Ad 2> Ad secundum dicunt primo quod illa libertas que est essentialiter inobliquabilis et impeccabilis est essentialiter liberior quacunquē obliquabili. Illa autem que non est essentialiter inobliquabilis, sed solum ratione accidentaliter habitus glorie et gratie sibi adiuncti, non est ex hoc essentialiter liberior, sed solum accidentaliter.

Secundo dicunt quod hic equivocatur libertas: sicut enim ens dicitur equivoce de substantia et accidente, sic libertas dicitur equivoce de potentia liberi arbitrii et de accidentali habitu eius, scilicet de habitu gratie vel glorie.

<Ad 3> Ad tertium dicunt primo quod maior propositio eius qua dicitur quod liberum arbitrium est liberum ex hoc quod /700/ potest non peccare et iustitiam servare non dicit totam rationem propter quam est liberum, sed solum unam partem eius. Nam etiam ex hoc est liberum quod potest predominanter in oppositum.

Secundo dicunt quod minor qua dicitur quod ex hoc quod potest non peccare non habet potestatem peccandi est duobus modis falsa, quamvis sit vera uno alio modo ex quo conclusio non sequitur. Est enim falsa, si sit sensus quod ex eadem essentia potentie liberi arbitrii per quam potest non peccare, non possit peccare, sed per aliam essentiam alterius potentie; aut si sit sensus quod posse non peccare non cooperetur dominativo modo agendi peccatum et aggravationi sui reatus nec includatur in predominativa potestate peccandi. Vera tamen est, si sit

savoir si cette partie désigne ici le seul aspect partiel du mode d'être de la totalité de la chose, sans diversité ni composition réelle. Mieux : la présente façon de faire concerne davantage la matière de cette question.

Réf. 2. Ils répondent au deuxième argument, d'abord, que cette liberté qui est par essence sans torsion ni fautes possibles, est par essence plus libre que toute liberté soumise à torsion. Mais celle qui est sans torsion possible par essence, mais seulement en raison d'une disposition accidentelle de gloire et de grâce qui lui est ajoutée, n'est pas plus libre par essence, mais seulement accidentellement.

Ils répondent secondement qu'ici la liberté reçoit un sens équivoque : en effet, de même que l'être est dit de façon équivoque de la substance et de l'accident, de même la liberté est dite de façon équivoque de la puissance de libre arbitre et de sa disposition accidentelle, celle de grâce et de gloire.

Réf. 3. Ils répondent au troisième argument, d'abord, que sa proposition majeure qui dit que le libre arbitre est libre du fait qu'il peut ne pas pécher et se préserver de la servitude de pécher, n'exprime pas la totalité de la raison pour laquelle il est libre, mais seulement une partie de cette raison. En effet, il est libre du fait qu'il est puissant de façon prédominante sur les opposés.

Secondement, ils répondent que la mineure, qui dit que, du fait qu'il peut ne pas pécher, il n'a pas la peccabilité, est fautive de deux façons, bien qu'elle soit vraie d'une autre façon qui n'entraîne pas de conclusion. En effet, elle est fautive si le sens est le suivant : par la même essence de la puissance du libre arbitre par laquelle il peut ne pas pécher, il ne pourrait pécher que par une autre essence d'une autre puissance. Ou bien elle est fautive si le sens est le suivant : pouvoir ne pas pécher ne coopère pas au mode dominant de commettre un péché, ni à l'aggravation de la culpabilité, ni n'est inclus dans le pouvoir prédominant de pécher.

sensus quod rationes potestatis peccandi et potestatis non peccandi sunt secundum modum intelligendi diverse tanquam ad diversos actus relate. Preterea dicunt quod, licet ex hoc solo quod potest non peccare non habeat potestatem peccandi, habet tamen ex hoc ut concurrente cum alia potestate.

<Ad 4> Ad quartum dicunt quod illa definitio Anselmi nimis patenter deficit, quia non accipit universalissime formale obiectum et actum nostre libertatis nec omnes modos agendi et possendi sibi essentielles. Unde est sicut si definiens visivam potentiam oculi humani diceret quod est potestas videndi albedinem. Sicut enim ex hoc sequitur quod potestas videndi nigrum et ceteros colores non sit actus predictae potentie nec videre cum oculo corporeo et hoc non bovino vel brutali sed humano: sic ex predicta definitione Anselmi sequitur quod potestas agendi vel conservandi malitias vel agendi actus indifferentes vel quaecunque partem oppositorum non sit potestas nostre libertatis; quod est expresse tollere omnem rationem culpe et magnam partem nostre libertatis. Unde predicta definitio est acsi definiens nostrum intellectum diceret quod est potestas servandi habitum scientie metaphysice, acsi potestas servandi alios habitus aliarum scientiarum vel potestas addiscendi et acquirendi ipsas scientias vel potestas opinandi et credendi et dubitandi et errandi, id est, falsas opiniones tenendi non spectent ad potentiam nostri intellectus.

<Ad 5> Ad quintum dicunt primo quod essentialis necessitas conservandi iustitiam, qualis utique est in solo Deo, excludit omnem potentiam peccandi. Sed accidentalis necessitas, /701/ qualis est illa que est ex accidentali habitu glorie, non excludit essentialem potentiam peccandi, sed solum accidentalem.

Pourtant elle est vraie si le sens est le suivant : les raisons du pouvoir de pécher et du pouvoir de ne pas pécher sont, selon le mode de compréhension, diverses en tant qu'elles sont reliées à des actes divers. En outre, ils disent que, bien que, du fait qu'il ne puisse pas ne pas pécher, l'homme n'a pas la peccabilité, il l'a cependant du fait qu'elle arrive avec une autre puissance.

Réf. 4. Ils répondent au quatrième argument que cette définition d'Anselme est manifestement très insuffisante, car elle n'intègre pas de façon très universelle l'objet formel et l'acte de notre liberté, ni tous les modes d'agir et de pouvoir qui lui sont essentiels. C'est donc comme si celui qui définit la puissance visuelle de l'œil humain disait que c'est le pouvoir de voir la blancheur. De même qu'il s'ensuit que le pouvoir de voir le noir et les autres couleurs ne serait pas un acte de cette puissance, non plus que le fait de voir avec un œil, non pas bovin ni animal, mais humain, de même, de cette définition d'Anselme, il s'ensuit que le pouvoir de faire ou de garder des mauvaises actions, ou d'accomplir des actes indifférents ou toute partie des opposés n'est pas un pouvoir de notre liberté. Cela revient à supprimer tout régime de faute et une grande partie de notre liberté. Donc cette définition est construite comme si celui qui définirait notre intellect disait que cet intellect est le pouvoir de garder la disposition de la science métaphysique, comme si le pouvoir de garder les autres dispositions des autres sciences ou le pouvoir d'apprendre et d'acquiescer ces sciences ou le pouvoir d'avoir une opinion, de croire, de douter et de se tromper – c'est-à-dire d'avoir des opinions fausses – ne concernaient pas la puissance de notre intellect.

Réf. 5. Ils répondent au cinquième argument, d'abord, que la nécessité essentielle de garder la justice, telle qu'elle est, à coup sûr, en Dieu seul, exclut toute peccabilité. Mais la nécessité accidentelle, telle qu'elle procède de la disposition accidentelle de la gloire n'exclut pas la peccabilité essentielle, mais seulement la peccabilité accidentelle.

Nam inter accidentales potentias peccandi computatur privatio habitus immobilitantis nos ad bonum seu immobiliter confirmantis nos in bono. Privatio enim eius est nobis accidentalis, unde et tollitur per adventum talis habitus. Inter potentias etiam accidentales ponitur esse in statu vie quasi medie inter statum quasi immobilem in bono et inter statum immobilem in malo.

Secundo dicunt quod ex hoc quinto argumento non minus sequitur, immo aliquo modo amplius, potentiam servandi iustitiam tolli per eternam damnationem vel per totalem privationem omnis habitus iustitie seu virtutum. Sicut ergo hic concedunt quod potentia essentialis et remota remanet, non autem accidentalis seu disposita et propinqua, sic debent concedere de potentia peccandi.

<Ad 6> Ad sextum dicunt quod quando potestas ad deficere non potest venire in illum defectum nec referri ad ipsum nisi per actum quem potest efficere et hoc sic quod tam actum quam eius defectum respicit libere et dominative, tunc talis potentia non dicit purum defectum, immo magnum gradum entis et potestatis, quamvis non summum. Si vero respiceret ipsum defectum absque omni suo actu et absque aliqua potestate activa, sicut potestas versionis in nichilum respicit annihilationem creature, tunc talis potentia diceret purum defectum. Primo autem modo est in proposito. Unde et quando dicitur quod liberum arbitrium potest peccare, quia est de nihilo, non dicitur tota causa nec causa propinqua, sed remotissima. Nam propinquior causa est libertas predominans, sed non summa nec omnino per habitum gratie et glorie confirmata.

<Ad 7> Ad septimum dicunt quod liberum arbitrium, in quantum est predominative potens in actum peccati, non est

En effet, parmi les puissances accidentelles de pécher, on compte la suspension de la disposition qui nous fixe vers le bien ou nous confirme de façon fixe dans le bien. En effet, sa suspension nous est accidentelle. Ainsi, cette suspension est levée par l'arrivée d'une telle disposition. Parmi les puissances accidentelles, on place aussi le fait d'être dans le statut du cheminement, entre le statut quasi fixe dans le bien et le statut fixe dans le mal.

Secondement, ils répondent que, de ce cinquième argument, il s'ensuit tout autant, sinon davantage de quelque façon, que la puissance de garder justice est ôtée par la damnation éternelle ou par une totale suspension de toute disposition de justice ou de vertu. Donc de même qu'ils jugent ici que la puissance essentielle et lointaine demeure, mais non la puissance accidentelle ou disposée et proche, de même ils ont un tel jugement sur la puissance de pécher.

Réf. 6. Ils répondent au sixième argument : quand la puissance de défaillance ne peut advenir à ce manque ni ne lui être rapporté que par un acte qu'elle peut accomplir et cela en des conditions telles qu'elle considère librement et de façon dominante tant l'acte que sa défaillance, alors une telle puissance ne désigne pas un pur manque, mais bien un degré important d'être et de pouvoir, bien que ce ne soit pas le plus important. Mais si elle considérait cette défaillance sans aucun acte propre et sans un pouvoir actif, comme le pouvoir d'anéantissement considère l'annihilation de la créature, alors une telle puissance désignerait un pur manque. Mais c'est par le premier mode que <le manque> est pertinent. Ainsi quand on dit aussi que le libre arbitre peut pécher, car il ne vient de rien, on ne dit pas toute la cause, ni la cause proche, mais la cause très éloignée. En effet, la cause la plus proche est la liberté prédominante, mais non la cause suprême et pas du tout celle qui est confirmée par une disposition de grâce et de gloire.

Réf. 7. Ils répondent au septième argument : le libre arbitre, en tant qu'il est puissant de façon prédominante sur l'acte du

servituti peccati subiectum, sed solum ex quo se voluntarie prostravit in ipsum, nec etiam tunc quoad amissionem essentialis libertatis, sed solum quoad recuperationem essentialis libertatis gratie quam per se recuperare non potest et quoad exitum de accidentalit captivitate peccati et obligationis ad penam sibi debitam.

<Ad 8> Ad octavum dicunt quod in quantum potestas peccandi est necessaria ad iustitiam sic predominantem servandam /702/ quod predominantem potest in hoc et in eius oppositum, in tantum confert et cooperatur ad meritum et ad rationem meriti. Et ideo non solum cooperatur ex hoc quia non impedit, cum posset, sed etiam modo predicto. Preterea, quod potentia peccandi abstinere gratis et libere a peccato, nonne dicit actum abstinendi voluntarium et gratuitum et merito acceptandum et laudandum?

Si vero adhuc obiciatur ex hac positione sequi quod nobilius et liberior sit esse in statu merendi in quo quis potest in opposita, scilicet in bonum et malum, quam esse in statu glorie in quo quis non potest velle nisi bonum: dicendum quod sicut status glorie est nobilior sub ratione finalis termini et premii, sic status meriti cum potentia peccandi est nobilior sub ratione initii et ordinationis ascensus ad statum premii. Nam laus et gloria meriti semper refulget in premio per ipsum acquisito. Nam ex hoc ipsum premium habet semper rationem promeriti, quod nequaquam haberet, si meritum cum potentia peccandi non precessisset. Ipsum etiam premium non esset absque hoc preambulo decenter datum a Deo, prout in tractatu de

péché, n'est pas soumis à la servitude du péché, mais il l'est seulement dans la mesure où il s'est courbé volontairement devant lui, et cela non pas quant à la perte de la liberté essentielle, mais seulement quant à la récupération de la liberté essentielle de la grâce qu'il ne peut récupérer de lui-même et quant à la sortie de la captivité accidentelle du péché et de l'obligation à la peine qui lui revient.

Réf. 8. Ils répondent au huitième argument : autant le pouvoir de pécher est nécessaire pour ainsi garder la justice de façon prédominante, car il a un pouvoir prédominant sur telle décision et son opposé, autant ce pouvoir importe et coopère au mérite et au fondement du mérite. Et donc non seulement il apporte sa coopération du fait qu'il ne fait pas obstacle quand il le pourrait, mais aussi sur le mode déjà mentionné. En outre, le fait que la peccabilité s'abstienne gracieusement et librement du péché ne désigne-t-il pas un acte volontaire et gracieux d'abstention qui est digne d'être reçu et loué pour son mérite ?

Et si l'on objecte alors que découle de cette opinion cette conséquence : il serait plus noble et plus libre de se trouver dans le statut de poursuite du mérite, en lequel on est puissant envers les opposés – le bien et le mal – que de se trouver dans le statut de gloire, en lequel on ne peut exercer sa volonté que vers le bien, il faut répondre que, de même que le statut de gloire est plus noble sous l'aspect du terme final et de la récompense, de même le statut de poursuite du mérite avec la peccabilité est plus noble sous l'aspect du début et de l'ordonnement de la montée vers le statut de récompense. En effet, la louange et la gloire du mérite brillent toujours dans la récompense obtenue par lui. Ainsi, pour cette raison, cette récompense a toujours le régime de bienfait, dont elle ne jouirait nullement si le mérite avec la peccabilité n'avait précédé. Cette récompense aussi ne serait pas donnée par Dieu comme il convient sans ce préambule, comme je l'ai montré par plusieurs

originali peccato parte tertia per plures rationes ostendi. Sicut igitur in substantiis creatis materiale fundamentum ipsarum et suarum formarum tenet magnum et initialem seu radicalem et necessarium locum : sic in pura creatura rationali tenet magnum et initialem et radicalem gradum meriti et premii et libertatis dominativa potestas in bonum et malum seu merendi et demerendi.

raisons dans le traité sur le péché originel (troisième partie)¹⁷. De même que, dans les substances créées, leur fondement matériel et celui de leurs formes occupent un lieu important, initial ou radical, et nécessaire, de même, dans la pure créature rationnelle, le pouvoir dominant de la liberté sur le bien et le mal – ou pouvoir de mériter et de démériter – occupe aussi un degré important, initial ou radical, et nécessaire dans le mérite et la récompense.

17. Pierre de Jean Olivi, *Questiones in II^m librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, tome III, 1926, Quaracchi, qu. 110-117, p. 261-375.

Questio 42

Tertio queritur <An angelus potuerit peccare in primo nunc sue creationis>

Tertio queritur an angelus potuerit peccare in primo nunc sue creationis.

<1> Ad hoc dixerunt quidam quod sic, moti primo ex verbo Christi, Iohannis 8 (44), ubi de diabolo ait: Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit, et ex capitulo 3 prime /703/ epistole Iohannis dicentis (I, 3, 8): qui facit peccatum ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat. Cum enim le 'ab initio' sumatur simpliciter in duabus propositionibus predictis, videtur quod sumatur pro initio creationis, sicut Genesis 1, cum dicitur: *In principio creavit Deus celum et terram*, et Iohannis I (1), cum dicitur: *In principio erat Verbum*. Dicere etiam quod in veritate, scilicet iustitie, non stetit videtur idem acsi diceretur quod in veritate non fuit.

<2> Secundo moti sunt ex ratione, quia causa effectiva et receptiva peccati stant simul cum ipso peccato et sunt naturaliter priores ipso nec sunt ipsa malitia vel privatio peccati, immo

Question 42

L'ange a pu pécher au premier moment de sa création ?

En troisième lieu, on demande si l'ange a pu pécher au premier moment de sa création.

<Arguments de l'opposant>

1. Certains l'ont prétendu : ils sont conduits à cette opinion d'abord par cette parole du Christ (Jean 8, 44), où il parle du diable : *il était homicide dès le début et ne demeura pas dans la vérité* et par le chapitre 3 de la première épître de Jean qui dit : *celui qui commet un péché est du côté du diable, puisque le diable pêche dès le début*. En effet, comme l'expression *dès le début* est employée de façon absolue dans ces deux propositions, il semble qu'elle soit employée pour le début de la création, comme dans la Genèse : *au début Dieu créa le ciel et la terre* et au premier verset de Jean I (1), quand il dit : *Au début était le Verbe*. Dire aussi *il ne demeura pas dans la vérité* – de la justice – semble revenir à dire qu'il n'a pas été dans la vérité.

2. Deuxièmement, ils y sont conduits par la raison : la cause qui effectue et celle qui reçoit le péché se trouvent avec le péché et lui sont par nature antérieures. Elles ne sont pas la mauvaieseté elle-même, ni le manque créé par le péché. Au

sunt naturale bonum nature rationalis a Deo creatum, non etiam sunt alia virtus contraria peccato et impossibilis cum eo; ergo tota causa seu potestas peccandi potuit a Deo dari in primo nunc creationis.

<3> Item, huic opinioni videtur favere Augustinus, XI De civitate Dei, capitule 14. Nam postquam in 13 capitulo premiserat quod « angeli qui ceciderunt habuerunt aliquam beatitudinem, si tamen vitam egerunt ante peccatum » et quod « equalis beatitudinis omnes ab initio creati sunt », subdit in 14 capitule: « Nisi forte quis dicat id quod Dominus ait de diabolo, ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit sic esse accipiendum ut non solum homicida fuerit ab initio humani generis, sed etiam ab initio sue conditionis in veritate non steterit et ideo nunquam beatus cum sanctis angelis fuerit; ut sic etiam intelligatur quod beatus Iohannes ait: Ab initio diabolus peccat, hoc est, ex quo factus est, iustitiam recusavit ». Et subdit Augustinus: huic sententie « quisquis acquiescit non cum hereticis Manicheis sapit qui dicunt diabolum habere naturam substantialiter malam a deo malo qui est contrarius deo bono ».

Sed contra supradictam opinionem arguit, capitule 15, ex hoc quod Isaïe 14 dicitur: quomodo de celo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris; et ex hoc quod Ezechielis 28 de eodem Lucifero dicitur: Tu signaculum, /704/ quod diabolus fuit aliquando sine peccato.

Ex his etiam concludit quod « illud quod dictum est: In veritate non stetit non est sic accipiendum quod in veritate non fuerit, sed quod in ea non perseveraverit. Quando etiam

contraire, elles sont le bien naturel de la nature rationnelle, créé par Dieu. Elles ne sont pas non plus une autre force contraire au péché ni incompatible avec lui. Donc la totalité de la cause ou de la possibilité de pécher a pu être donnée par Dieu au premier instant de la création.

3. Augustin paraît tendre vers cette opinion au chapitre 14 du livre XI de *La Cité de Dieu*. En effet, après avoir dit au chapitre 13: « les anges qui ont chuté avaient joui d'une certaine béatitude, du moins s'ils ont vécu avant le péché » et « tous furent créés dès le début dans une égale béatitude », il dit au chapitre 14: « à moins qu'on n'affirme que ce que le Seigneur dit du diable (*il était homicide dès le début et ne demeura pas dans la vérité*) doive se comprendre ainsi: il fut homicide non seulement depuis le début du genre humain, mais aussi il ne se maintint pas dans la vérité depuis le début de sa propre création et donc il ne fut jamais bienheureux avec les saints anges. Ainsi se comprendrait aussi ce que dit saint Jean: *le diable pèche dès le début*; c'est-à-dire qu'il refusa la justice dès qu'il fut fait ». Et Augustin ajoute: « Tout homme qui adhère à cette opinion a une orientation différente des hérétiques manichéens, qui disent que le diable reçoit une nature substantiellement mauvaise d'un dieu mauvais qui est opposé à un dieu bon. »

<Arguments contraires>

Mais contre cette opinion, Augustin montre, au chapitre 15, que le diable a un moment échappé au péché, du fait des mots d'Isaïe (14): *comment as-tu pu tomber du ciel, Lucifer, toi qui étais né le matin* et des mots d'Ézéchiel (29, 12) sur ce même Lucifer: *toi qui es le sceau*.

Il en conclut que ce mot – *il ne demeura pas dans la vérité* – doit se comprendre non pas ainsi: « il n'a pas été dans la vérité », mais plutôt: « il n'a pas persévéré en elle ». Et quand on dit aussi que le diable pèche dès le début, cela

dicatur quod ab initio diabolus peccat, non est intelligendum de initio sue creationis sed de initio peccati, quia ab ipsius superbia cepit esse peccatum ».

Quod etiam verba Christi et Iohannis sic debeant intelligi patet ex ipsismet verbis. Nam diabolus non fuit homicida nisi ab illa hora qua totum genus humanum occidit in faciendo primum hominem peccare. Constat autem quod ante hoc fuerant angeli creati et etiam primus homo. Quando etiam Christus per signum evidens probat ipsum in veritate non stetit, quia veritas non est nunc in eo, constat quod per hoc non probatur quod veritas nunquam in eo fuerit, sed solum quod usque nunc in ea non perseveraverit. Quod etiam Iohannes omnem facientem peccatum esse de parte diaboli probat ex hoc quia ab initio diabolus peccat, non est vis probationis in hoc quod ab initio sue creationis peccaverit, sed solum in hoc quod ipse est peccati initium et quod ab illo peccati initio ipse semper peccat seu in peccato perseverat. Ex hoc enim patet quod ipse est princeps et pater peccati, ac per consequens quod omnis peccans, in quantum peccans, est de eius regno et progenie.

Ratio etiam premissae opinionis non valet, quia, licet tota causa effectiva et receptiva primi peccati fuerit in angelo in suo primo nunc, non potuit tamen tunc esse in eo, nisi sub tali habitu vel statu qui simul stare non potuit cum actu peccati, prout inferius ostendetur.

Omnes ergo moderni in hoc consentiunt quod angelus non peccavit nec etiam peccare potuit in primo nunc sue creationis. Attamen /705/ in reddendo causam vel rationem quare non

doit se comprendre non pas depuis le début de sa création, mais depuis le début de son péché, car le péché commença à partir de son orgueil.

Que l'on doive aussi entendre ainsi les mots du Christ et de Jean, cela ressort des mots eux-mêmes. En effet, le diable ne fut homicide qu'au moment où il tua tout le genre humain en faisant pécher le premier homme. Mais on sait que les anges et aussi le premier homme furent créés avant cela.

Et aussi, quand le Christ prouve par un signe évident que le diable n'est pas demeuré dans la vérité, car la vérité n'est désormais plus en lui, il est sûr que, de cette façon, il n'est pas prouvé que la vérité ne fut jamais en lui, mais seulement qu'il n'a pas désormais persévéré en elle.

En outre, le fait que Jean montre que tout humain qui commet un péché est du parti du diable, parce le diable pèche dès le début, n'a pas valeur de preuve pour établir qu'il a péché dès le début de sa création, mais seulement qu'il est le début du péché et, depuis ce début du péché, il continue à pécher ou persévère dans le péché. En effet, il en ressort qu'il est le prince et le père du péché et que, par conséquent, tout homme qui pèche, en tant qu'il pèche, relève de son royaume et de sa descendance.

La raison de cette opinion ne vaut pas non plus, car, bien que toute la cause d'effectuation et de réception du premier péché se soit trouvée dans l'ange en son premier instant, pourtant elle n'a pu être en lui que sous une disposition et un statut qui ne sont pas compatibles avec l'acte du péché, comme on va le montrer plus loin.

<Détermination>

Tous les penseurs modernes s'accordent donc sur le fait que l'ange n'a pas péché, ni même pu pécher au premier instant de sa création. Mais pourtant ils divergent beaucoup sur la cause ou la raison de cette impossibilité. Et donc j'aborde

potuit multum diversificantur. Et ideo primo tangam septem rationes defectivas et earum improbationes et ultimo subdam veram, ut vera ratio clarius secernatur a falsis et ne veram conclusionem in falsa ratione fundemus.

<1> Prima igitur ratio quorundam est quia secundum eos nulla creatura potest agere in primo nunc sui esse. Nam prius est esse quam operari. Sed angelus non potuit peccare nisi aliquam actionem malam agendo. Ergo non potuit peccare in suo primo nunc.

Sed prima propositio huius rationis est patenter falsa. Nam anima Christi vidit et amavit Deum et etiam meruit nobis in primo nunc sue creationis. Et secundum Augustinum splendor a sole vel igne exiens est eis coevus.

Preterea, eius falsitas per necessariam rationem convincitur, quia posita causa activa et passiva sufficienter actuali et disposita ad agendum et patiendum, immediate potest agere et pati; et si est causa necessitata ad agendum, habet tunc necessario agere. Quod vero dicitur quod prius est esse quam agere verum est de prioritatem naturali, sed non semper de prioritatem durationis. Nulla enim est contradictio, si esse et agere concurrant in eodem instanti.

<2> Secunda ratio que Hugoni de Sancto Victore adscribitur est quia potestas non est libera seu potens in opposita, nisi respectu actuum futurorum seu nondum factorum, quia actus, dum fit vel est factus, non potest non fieri. Ergo potestas qua angelus potuit peccare fuit tantum respectu futuri ad primum nunc sue potestatis.

d'abord sept raisons insuffisantes et leur réfutation et, enfin, j'en donne la véritable, afin que la vraie raison soit plus clairement distinguée des fausses, pour éviter de fonder une conclusion vraie sur une fausse raison.

1. La première raison donnée par certains est la suivante : pour eux, aucune créature ne peut agir au premier instant de son être. En effet, l'être est antérieur à l'agir. Or, l'ange n'a pu pécher qu'en produisant une action mauvaise. Donc, il n'a pu pécher en son premier instant¹.

Mais la première proposition de cette raison est ouvertement fautive. En effet, l'âme du Christ, au premier instant de sa création, vit et aime Dieu, et aussi mérita pour nous. Et, pour Augustin, la splendeur qui émane du soleil ou du feu leur est contemporaine.

En outre, la fausseté de cette opinion est prouvée par une raison nécessaire : si l'on pose une cause active et passive suffisamment actuelle et disposée à l'agir et au pâtir, elle peut agir et pâtir immédiatement et si elle est une cause à qui on donne la nécessité d'agir, elle doit alors nécessairement agir. Et quand on dit que l'être est antérieur à l'agir, cela est vrai de la priorité de nature et non pas toujours de la priorité de durée. En effet, il n'y a aucune contradiction si l'être et l'agir convergent vers le même instant.

2. La deuxième raison, attribuée à Hugues de Saint-Victor², est la suivante : une puissance n'est libre ou efficace pour des choix opposés que par rapport à des actes futurs, non encore effectués, parce que l'acte, quand il est accompli ou a été accompli, ne peut plus ne pas être accompli. Donc la puissance qui peut faire pécher l'ange n'a existé que par rapport au futur du premier instant de sa puissance.

1. Cf. Bonaventure, *Commentaire sur les sentences*, livre II, DIII, p. II, q. I, art. 2, 4.

2. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, V, 22, PL 176, col. 256.

Hoc autem ratio fallit, quia prima propositio eius est falsa, nisi futurum sumatur ibi communiter tam ad posterius natura et non duratione quam ad posterius duratione. Unde millies dicitur quod potestas talis est respectu fiendi, et hoc sive sit fiendum in eodem nunc presenti sive in alio nunc futuro.

Quod autem sub hoc secundo modo fiendi sit prima propositio falsa, probatum est sufficienter in questione an in nobis sit liberum arbitrium. Nam si, in eodem nunc et respectu eiusdem nunc non potest, nostra /706/ voluntas disiunctive in opposita, ita quod in eodem nunc est prius naturaliter potens hoc velle vel nolle quam illud in eodem nunc velit vel nolit, et ita quod in eodem nunc in quo illud voluit potuit illud nolle, impossibile est ipsam esse liberam in opposita, sicut ibi est probatum.

Constat enim quod nihil possumus agere in futuro nunc, usquequo illud futurum nunc advenerit. Unde nulla potentia nostra est plene et ultimate potens exire in actum fiendum in futuro nunc, usquequo illud futurum nunc sit presens.

Si ergo in nullo nunc, dum est presens, potest disiunctive agere in ipsa opposita, tunc in quolibet presenti est necessitata et necessario determinata ad alterum oppositorum. Ex quo sequitur quod nunquam sit plene potens in opposita.

Quod vero dicitur quod actus, dum fit vel factus est, non potest non fieri, non propter hoc sequitur quin, prout eius causa est in eodem nunc prius naturaliter quam suus actus

Mais cette raison échoue parce que sa première proposition est fautive, sauf si on l'emploie de façon globale, aussi bien pour le postérieur par nature (et non par durée) que pour le postérieur par durée. Certes, on a dit mille fois qu'une telle puissance se situe par rapport à l'acte en cours, que cela se produise dans le même instant présent ou dans un autre instant futur.

Mais la fausseté sous le seconde mode d'action <selon la durée> a été prouvée suffisamment dans la question qui demande s'il existe un libre arbitre en nous³. En effet, si, dans le même instant et par rapport au même instant, notre volonté n'est pas puissante de façon disjonctive envers deux choix opposés, en sorte que, dans le même instant, elle soit capable, en une priorité de nature, de vouloir ou de refuser ceci plutôt que de vouloir ou de refuser cela dans le même instant et en sorte que, dans le même instant en lequel elle a voulu cela, elle puisse le refuser, alors il est impossible qu'elle soit libre envers deux choix opposés, comme on l'a montré en cette question.

En effet, il est sûr que nous ne pouvons pas agir sur un instant futur tant que cet instant futur n'est pas advenu. Ainsi, aucune de nos puissances n'est pleinement et finalement capable de se développer en acte dans un instant futur tant que cet instant futur n'est pas présent.

Si, donc, en aucun instant, tant qu'il est présent, <cette puissance> ne peut agir de façon disjonctive envers deux choix opposés, alors, en tout présent, elle est nécessitée et nécessairement déterminée vers l'un des choix opposés. Il en découle qu'elle n'est jamais pleinement puissante envers des choix opposés.

De ce propos (l'acte, quand il est accompli ou a été accompli, ne peut plus ne pas être accompli) ne s'ensuit pas ceci : en tant que sa cause est, dans le même instant, antérieure par nature à l'acte accompli dans le même instant, cette puissance,

3. Qu. LVII.

in eodem nunc factus, quin, inquam, ipsa, in quantum talis, potuerit illum actum non agere.

Predictus enim actus habet in eodem nunc duplicem respectum. Quorum primus est, prout in eodem nunc est naturaliter posterior sua causa tanquam fiendus ab ipsa; secundus est, prout iam est factus et in se ipso existens. Postquam autem est sub hoc secundo respectu, non potest non fieri. Potest tamen, quamdiu est sub solo primo, si eius causa est libera in opposita.

<3> Tertia ratio est quia primum peccatum angeli non potuit ab eo fieri per actionem indeliberatam, immo oportuit quod fieret per electivam et deliberatam. Electionem autem deliberatam precedit deliberativa et consiliativa inquisitio. Hanc autem inquisitionem precedit dubitatio. Hec autem tria non potuerunt esse simul in eodem instanti; ergo electiva actio peccati non potuit esse in primo nunc angeli.

Hec autem ratio fallit, quia deliberata seu consiliata et certa electio fuit et esse potuit in angelis absque previa dubitatione et ignoratorum inquisitione, alias in nimia ignorantia eligendorum fuissent creati. Numquid enim indubitabiliter sciverunt solum Deum esse propter se diligendum et reliqua propter ipsum? Numquid etiam sciverunt omnem presumptionem et superbiam et inanem gloriam esse mala et a Deo eis prohibita et virtutes his oppositas esse bona /707/ et eis a Deo precepta? Numquid etiam sciverunt quod poterant se ipsos et suam gloriam propter se et ambitiose amare, sed non absque Dei offensa et absque recessu a Deo?

Preterea, perfecti habitus virtutum agunt et sua obiecta eligunt repentine. Unde secundum Aristotelem, in *Ethicis*, hoc est signum perfectorum habituum. Item, perfecta virtus habet

en tant que telle, dis-je, ne pourrait pas ne pas accomplir cet acte.

En effet, cet acte, dans le même instant, comporte deux structurations : selon la première, il est par nature postérieur à sa cause, en tant qu'il doit être accompli par elle; selon la seconde, il est déjà accompli et existe en lui-même. Après être passé sous la seconde, il ne peut plus ne pas être accompli. Mais il peut l'être sous la seule structuration première, si sa cause est libre par rapport aux choix opposés.

3. La troisième raison est la suivante : le premier péché de l'ange n'a pu être commis par lui en une action non délibérée. Au contraire, il a dû se faire par une action élective et délibérée. Mais une enquête délibérative et conseillère précède un choix délibéré. Et une interrogation précède cette enquête. Or, ces trois phases n'ont pu se trouver ensemble dans le même instant. Donc l'action élective de pécher n'a pu se trouver dans le premier instant de l'ange.

Mais cette raison échoue parce qu'un choix délibéré – ou conseillé – et sûr a existé et a pu exister chez les anges sans le préalable d'une interrogation et d'une recherche d'éléments ignorés. Autrement, ils auraient été créés dans une ignorance excessive des choix à faire. En effet, n'ont-ils pas su de façon certaine que seul Dieu doit être aimé pour lui-même, ainsi que le reste doit l'être pour Dieu? N'ont-ils pas su aussi que toute présomption, tout orgueil et toute vaine gloire étaient des maux que Dieu leur interdisait; que les vertus opposées étaient des biens que Dieu leur conseillait? N'ont-ils pas su aussi qu'ils pouvaient s'aimer eux-mêmes et leur gloire pour eux-mêmes, d'ambitieuse façon, mais non sans offense à Dieu ni sans éloignement de Dieu?

En outre, les dispositions parfaites des vertus agissent et choisissent leurs objets soudainement. Ainsi, pour Aristote, dans les *Éthiques*⁴, cela constitue un signe des dispositions parfaites.

4. III, 11, 1117a 18.

perfectum iudicium practicum de propriis obiectis sibi annexum ac per consequens habet perfectum iudicium de contrariis sibi odibilibus et respuendis. Secundum autem Ezechielem diabolus ante suum lapsum fuit plenus sapientia et perfectus decore virtutum et in deliciis paradisi Dei.

<4> Quarta ratio quorundam est quia consiliata electio preexigit collationem diversorum terminorum ad invicem. Oportet enim quod ratio conferat et referat ea que sunt ad ipsum finem et e contrario. Huiusmodi autem collatio non potest fieri in instanti, quia intellectus non potest in uno nunc intelligere seu considerare plures terminos, sed tantum unum.

Rursus dicunt quod appetitus eligendorum precedit plenum et electivum consensum eorum. Primum autem peccatum angeli non potuit esse in appetitu precedente plenum consensum. Iterum subinducunt quod velle deliberatum est motus vel fit cum motu; motus autem non est simul in termine a quo et ad quem, immo dicit quid medium intermedium inter ambos.

Sed omnia hec fundantur in falsis. Nam si plures termini non possunt in eodem nunc considerari et ad invicem referri, tunc nulla relatio nec aliquod relativum potest in uno nunc cogitari nec aliqua propositio, cum omnis propositio constet ex duobus terminis, id est, ex subiecto et predicato. Negatio etiam unius oppositi de opposito non posset in uno nunc cogitari.

Preterea, electio qua unum propter alterum eligitur includit simul illa duo tanquam duos terminos. Ergo oportet quod in illo instanti quo fit huiusmodi electio presententur et cogitentur simul ambo per intellectum, aut in nullo instanti poterit aliquid eligi propter aliud.

De même, la vertu parfaite a un parfait jugement pratique, qui lui est joint, sur ses propres objets et, par conséquent, elle a un parfait jugement sur les choses odieuses et méprisables qui lui sont opposées. Et d'après Ézéchiél, le diable, avant sa chute, fut rempli de sagesse, parfait par la beauté de ses vertus, et il se trouva dans les délices du paradis de Dieu.

4. La quatrième raison donnée par certains est la suivante : le choix conseillé requiert la synthèse de divers termes. En effet, il faut que la raison rassemble et associe ce qui est vu d'une fin et inversement. Mais une telle synthèse ne peut se faire dans un instant, car l'intellect ne peut comprendre ou considérer qu'un seul terme et non pas plusieurs en un moment.

Ils disent aussi que le désir des objets du choix précède un consentement plein et électif. Or, le premier péché de l'ange n'a pu se trouver dans le désir qui précède le plein consentement.

Ils suggèrent encore que le vouloir délibéré est un mouvement ou se fait avec un mouvement. Or, le mouvement n'affecte pas ensemble le terme de départ et le terme d'arrivée. Au contraire, il désigne quelque chose d'intermédiaire, entre les deux termes.

Mais tous cela se fonde sur du faux. En effet, si plusieurs termes ne peuvent être considérés et associés entre eux dans le même moment, alors aucune relation ni aucun processus relatif ne peuvent être pensés en un moment, non plus qu'aucune proposition, puisque toute proposition se compose de deux termes : le sujet et le prédicat. La négation d'un terme opposé par rapport à ce à quoi il s'oppose ne pourrait non plus se penser en un moment.

En outre, le choix qui nous fait choisir une chose en raison d'une autre, inclut ces deux choses ensemble comme deux termes. Il faut donc qu'en cet instant du choix, les deux soient présentés et pensés ensemble par l'intellect, ou bien à aucun moment une chose ne pourra être choisie en raison d'une autre.

Falsum etiam est quod omnem plenum et electivum consensum precedat tempore vel duratione aliquis appetitus; nec primum malum consensum angeli precessit aliquis appetitus /708/ vitiosus qui inclinaret eum ad malum.

Falsum etiam est quod omne velle deliberatum fiat cum motu successivo et non valent! simul stare cura termini ad quem, quin potius plenus actus volendi est potius terminus seu in termino. Quem non semper oportet preire terminum a quo sibi oppositum, id est, actum vel habitum volendi sibi oppositum. Quando autem Anselmus dicit quod « voluntas est instrumentum se ipsum movens » : patens est quod non loquitur ibi de illo genere motus qui semper est inter termines oppositos, ita quod in neutro eorum existere potest.

✠ Quinta ratio quorundam est: quia in angelis fuit duplex ordo, scilicet naturalis ad objecta connaturalia seu sibi naturaliter proportionata et ordo supernaturalis ad supernaturalia. In eodem autem instanti non potuit simul ferri ad utraque et utroque modo.

Cum ergo prius naturaliter haberet ferri ad naturalia quam ad supernaturalia et prius ordine naturali quam supernaturali, sequitur quod in primo instanti non potuit ferri nisi ad naturalia et ordine naturali. Sed tali motu naturali non potuit peccare contra ordinem naturalem nec deviare ab ipso. Ergo non potuit in primo instanti peccare.

Hec ratio super duobus falsis fundatur. Primum est quod in eodem instanti non potuerit ferri ad utraque et utroque modo. Constat enim quod dum per gratiam vel gloriam fertur

Il est également faux qu'un désir précède dans le temps ou la durée un consentement plein et électif ou qu'un désir vicieux inclinant au mal ait précédé le premier consentement mauvais de l'ange.

Il est également faux que tout vouloir délibératif se produise avec un mouvement successif qui ne peut coïncider avec un terme visé. Au contraire l'acte plein de vouloir est plutôt un terme ou se trouve dans un terme. Il n'est pas toujours nécessaire que ce terme procède du terme de départ qui lui est opposé, c'est-à-dire de l'acte ou de la disposition du vouloir qui lui sont opposés. Et quand Anselme dit que « la volonté est un instrument qui se déplace lui-même », il est sûr qu'il ne parle pas ici de ce genre de mouvement qui se situe toujours entre des termes opposés, sans pouvoir s'établir en l'un ou l'autre.

5. La cinquième raison donnée par certains⁵ est la suivante : chez les anges, s'est trouvé un ordre double : un ordre naturel dirigé vers des objets qui leur sont connaturels ou leur sont naturellement proportionnés, et un ordre surnaturel vers des objets surnaturels. Dans le même instant, <l'ange> n'a pu être entraîné vers les deux objets ni des deux façons.

Donc, comme il devait être entraîné vers des objets naturels avant de l'être vers des objets surnaturels, selon un ordre naturel antérieur à l'ordre surnaturel, il s'ensuit qu'au premier instant, il n'a pu être entraîné que vers des objets naturels, selon un ordre naturel. Or, mû par un tel mouvement naturel, il n'a pas pu pécher contre l'ordre naturel ni en dévier. Donc, il n'a pas pu pécher au premier instant.

Cette raison se fonde sur deux faussetés : la première est que dans le même instant, <l'ange> n'a pu être entraîné vers les deux objets ni des deux façons. En effet, il est sûr que quand il est entraîné surnaturellement par la grâce ou la gloire vers des objets surnaturels, il est entraîné en même

5. Thomas d'Aquin, *De malo*, qu. 16, art. 4.

supernaturaliter ad supernaturalia, fertur simul per naturam ad naturalia; nam semper amat bona naturalia.

Secundum est quod ad naturalia non potuerit ferri nisi motu naturali et non deviendo ab ordine naturali. Constat enim quod amare se ipsum est ei naturale; amare autem se non ad Deum nec propter Deum, sed solum sibi ipsi et propter se ipsum non est ordinis naturalis nec supernaturalis, immo est corruptio seu infectio utriusque ordinis. Nam hoc est se habere ad se ut ad summum bonum et ut ad suum summum et ultimum finem.

Preterea, predicti sub ordine naturali includunt amare propter se et super omnia Deum, ut est per naturalem rationem cognoscibilis et cognitus. Constat autem quod peccatum deviat ab isto ordine. Numquid etiam presumptio et ambitio corrumpit in eis rectam et humilem de se ipsis /709/ estimationem et aliquam moderantiam affectus non se effundentem ad ambitiosa?

<6> Sexta ratio eorundem est: quia primus actus rei facte vel create potius est a suo efficiente quam ab ipsa, et ideo non est plene liber; et si illud efficiens non potest in sua actione deficere, sicut utique non potest creator, tunc prima actio quam dat creature non potest in se habere defectum peccati seu culpe.

Prima propositio huius rationis, prout ad propositum applicatur, est falsa. Nam prima actio creature non plus est a Deo quam secunda, si utraque sit bona, nec prima minus est ab agente creato quam secunda, nec prima debet dici actio creature, nisi sit ab ea sicut ab agente.

Preterea, anima Christi est vere creatura et tamen habuit actum liberum et meritorium in suo primo instanti.

temps par la nature vers des objets naturels. Il aime toujours les biens naturels.

La seconde est qu'il n'a pu être entraîné vers les objets naturels que par un mouvement naturel et sans dévier de l'ordre naturel. En effet, il est sûr que s'aimer lui-même lui est naturel. Or, s'aimer ni en direction de Dieu, ni pour Dieu, mais seulement en direction et pour soi ne relève ni de l'ordre naturel, ni de l'ordre surnaturel; bien plus c'est une destruction ou une infection des deux ordres. En effet, c'est se traiter en bien suprême, en soi suprême et en fin ultime.

En outre, ces gens incluent sous l'ordre naturel le fait d'aimer Dieu pour lui et par-dessus tout, en tant qu'il est connaissable et connu par la raison naturelle. En effet, il est sûr que le péché dévie de cet ordre naturel. La présomption et l'ambition ne détruisent-elles pas < dans ces anges > la droite et humble évaluation de soi et modération de l'affect qui ne se répand pas vers les tendances ambitieuses ?

6. La sixième raison donnée par les mêmes auteurs⁶ est la suivante : le premier acte d'une chose faite ou créée vient de celui qui la fait plutôt que d'elle-même, et donc il n'est pas pleinement libre. Et si ce fabricant ne peut faillir dans son action, comme le créateur ne le peut en tout cas, alors la première action qu'il donne à la créature ne peut avoir en elle le défaut du péché ou de la faute.

La première proposition de cette raison, pour autant qu'elle s'applique à notre propos, est fausse. En effet, la première action de la créature ne provient pas plus de Dieu que la seconde, si toutes les deux sont bonnes, et la première action ne provient pas moins de l'agent créé que la seconde; cette première action ne doit être dite action de la créature que si elle procède d'elle comme d'un agent.

En outre, l'âme du Christ est vraiment une créature et pourtant elle a produit un acte libre et méritoire dès son premier instant.

6. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* (I, qu. 64, art. 4).

Preterea, ex quo angelus fuit creatus in usu liberi arbitrii, quid est dicere quod non potuerit in eodem nunc eius usum, id est, liberum actum habere?

Preterea, creatura non minus est nec minus dependet a Deo in secundo vel tertio instanti quam in primo; ergo si propter dependentiam creationis non potest in primo instanti libere agere, eadem ratione propter dependentiam sue sequentis existentie seu conservationis non poterit in aliquo nunc sequenti libere agere.

<7> Septima ratio quorundam est quia non potuit a Deo creari nisi bonus et innocens. Si autem in eodem nunc peccasset, in eodem nunc factus esset malus et nocens. Ergo in eodem nunc fuisset bonus et malus ac nocens et innocens; quod est aperta contradictio.

Item, a quibusdam formatur sic: malum est privatio alicuius boni habitus. Ergo si in primo nunc habuisset peccatum, in primo nunc fuisset privatus aliquo bono habito; sed non potuit privari aliquo habito in priori nunc vel tempore, cum in nullo priori habuerit aliquod esse. Ergo in eodem nunc esset privatus bono quod in eodem nunc habuit; quod apertam contradictionem includit.

Maior huius rationis secundo formate est falsa. Malum enim non semper est privatio boni habitus, sed solum habendi vel debiti haberi, sicut patet in ceco nato qui nunquam habuit visum et in privatione iustitie in originali peccato inclusa et in

En outre, du fait que l'ange a été créé dans l'usage du libre arbitre, que veut dire qu'il n'a pu avoir, dans le même moment, son usage (celui du libre arbitre) ?

En outre, la créature n'est pas moins une créature ni ne dépend moins de Dieu au second ou au troisième instant qu'au premier. Donc, si elle ne peut agir librement au premier instant en raison de la dépendance de sa création, par la même cause, en raison de la dépendance de son existence ultérieure ou de sa conservation, elle ne pourra non plus agir librement en un moment suivant.

7. La septième raison donnée par certains⁷ est la suivante : <l'ange> n'a pu être créé par Dieu que bon et innocent. Or, si dans le même moment, il avait péché, il aurait été fait au même moment mauvais et nuisible. Au même moment, il aurait donc été fait bon et mauvais, nuisible et innocent, ce qui est une contradiction manifeste.

De même, la raison est ainsi construite par certains : le mal est la suppression d'un bien que l'on détient. Donc si <l'ange> avait commis un péché au premier moment, il aurait été privé au premier moment d'un bien détenu. Mais il n'a pas pu être privé d'un bien détenu dans le moment ou le temps précédent, puisqu'à aucun moment précédent, il n'a détenu d'être. Donc au même moment, il aurait été privé d'un bien qu'il aurait obtenu au même moment, ce qui est une contradiction manifeste.

La majeure de cette raison construite en second est fautive. En effet, le mal n'est pas toujours la suppression d'un bien que l'on détient, mais celle d'un bien que l'on doit détenir ou qui est dû, comme cela est clair dans le cas de l'aveugle de naissance qui n'a jamais joui de la vision, dans la privation de justice dans le péché originel et dans le péché par lequel les

7. Richard de Mediavilla, QD 24, *Utrum angelus peccare possit in instanti sue creationis* (« L'ange peut-il pécher à l'instant de sa création ? »), éd. A. Boureau, Paris, Les Belles Lettres, « Bibliothèque scolastique », 2011, p. 58-96.

peccato quo nunc continue demones /710/ peccant. Non enim nunc continue corrumpitur in eis aliquod bonum confestim prius habitum.

Prima etiam rationis hic primo formate est duplex. Aut enim loquitur de essentiali bonitate et innocentia nature que potest simul stare cum malitia peccati tanquam eius subiectum; et sic in conclusione nulla est contradictio, quia in eodem nunc potest quis esse bonus essentiali bonitate nature et malus accidentali malitia culpe. Unde anima infantis in suo primo nunc creatur a Deo bona et innocens quantum ad essentialem bonitatem sue nature, et tamen in eodem nunc fit mala et rea per culpam originalem. Si autem prima propositio loquitur de bonitate virtutis que non potest simul stare cum peccato, tunc bene infertur contradictio.

Sed isti sub hoc sensu non supponunt primam esse semper et necessario veram. Et certe, in creatione anime infantis non est vera, non enim creatur sic virtutibus et gratiis bona quod simul cum illis nullum habeat originale peccatum.

<8> Vera igitur ratio quare angelus non potuit peccare in primo nunc est quia non potuit peccare, nisi esset conditus vel positus in tali statu et habitu per quem plene posset vitare peccatum et stare in aliqua rectitudine contraria obliquitati peccati. Hoc autem dato seu presupposito, impossibile est quod absque contradictione posset in primo nunc peccare, quia tunc simul esset in statu et obliquitate peccati et in statu rectitudinis repugnantis peccato et potentis vitare peccatum.

Primi autem probatio patet ex dictis in questione an omnis creatura rationalis de iure naturali teneatur diligere

démons continuent maintenant de pécher. En effet, à l'heure actuelle, n'est pas détruit en eux de façon continue un bien qui a été détenu auparavant.

La première proposition de la raison construite ici en premier lieu est double. En effet, ou bien il parle de la bonté essentielle et de l'innocence de nature, qui peut être contemporaine de la mauvaiseté du péché en étant son support de réception. En ce cas, il n'y a aucune contradiction dans la conclusion, car, au même moment, on peut être bon par une bonté essentielle de nature et mauvais de la mauvaiseté accidentelle de la faute. Ainsi l'âme de l'enfant est créée par Dieu bonne et innocente en son premier moment, quant à la bonté essentielle de sa nature, et pourtant, au même moment, elle devient mauvaise et coupable par la faute originelle. Mais si la première proposition parle de la bonté de vertu qui ne peut pas être contemporaine du péché, alors c'est bien une contradiction qui est inférée.

Mais ces auteurs, en ce sens, ne peuvent pas affirmer que la première proposition soit toujours et nécessairement vraie. Et, à coup sûr, dans le cas de la création de l'âme de l'enfant, elle n'est pas vraie. En effet, cette âme n'est pas créée avec des vertus et des grâces sans avoir en même temps le péché originel.

8. Donc, la raison véritable pour laquelle l'ange n'a pas pu pécher au premier moment est la suivante : il n'a pas pu pécher qu'en ayant été créé ou établi en un statut et une disposition tels qu'il puisse pleinement éviter le péché et demeurer dans une rectitude contraire à l'obliquité du péché. Une fois donné ou supposé cela, il est impossible que, sans contradiction, il puisse pécher au premier moment, car, alors, il serait à la fois dans le statut et l'obliquité du péché et dans le statut de rectitude qui est incompatible avec le péché et qui peut éviter le péché.

La preuve du premier point apparaît dans ce qui est dit dans la question qui demande si toute créature rationnelle

Deum propter se et super omnia et ex questione an ex puris naturalibus absque dono caritatis seu virtutis possit aut potuerit hoc implere. Si enim non potuit in primo nunc vitare actum peccati, tunc ponitur fuisse creatus cum necessitate agendi actum quo peccavit, ac per consequens quod non ipse in hoc peccavit, sed potius creator eius.

Si autem dicatur quod ex sola essentia et natura suarum potentialium potuit omne peccatum vitare et etiam peccare, patet hoc esse impossibile.

Primo, quia aut ideo dicitur ex solis substantialibus, potuisse vitare peccatum, quia ex solis substantialibus nichil potuit agere, aut saltem quia nihil potuit libere agere, aut saltem quia nihil perverse seu vitiose, aut ideo quia ex solis substantialibus potuerit /711/ agere recte virtuosa et cavere vitiosa. Si igitur fuit altero trium priorum modorum, tunc ex solis substantialibus non poterat peccare; quartus autem modus quoad utramque sui partem est impossibilis, quia ex solis substantialibus non potest nec potuit virtuose agere virtuosa nec virtuose cavere vitia.

Secundo, quia absque illo amore quo Deus propter se amatur non potest creatura se amare propter Deum, sed solum propter se ipsam aut propter aliud quod non est Deus; qui modus amandi est in voluntate electiva et libera; vitiosus ergo non potuit electiva se amare absque vitio, nisi per amorem Dei se diligeret et referret ad Deum et propter Deum. Si autem istum amorem Dei propter se et sui propter Deum, antequam primo peccaret, non habuit, tunc aut non poterat electiva se amare aut habuit necessario in peccatum ruere, se ipsam propter se et non propter Deum electiva amando; sed hoc est impossibile

est tenue par le droit naturel d'aimer Dieu pour lui-même et par-dessus tout, et dans la question qui demande si elle a pu accomplir cela à partir de sa seule nature, sans le don de pur amour ou de vertu⁸. En effet, l'ange n'a pas pu éviter l'acte de pécher au premier moment, alors on suppose qu'il a été créé avec la nécessité de produire l'acte par lequel il a péché et que, par conséquent, ce n'est pas lui, mais plutôt son créateur qui a péché.

Et si tu dis qu'il a pu éviter le péché et aussi qu'il a pu pécher avec ses seuls attributs substantiels, il est clair que cela est impossible.

Premièrement : ou bien l'on dit que par ses seuls attributs substantiels, il aurait pu éviter le péché parce qu'il ne peut rien faire par ses seuls attributs substantiels, ou du moins parce qu'il ne peut rien faire librement, ou du moins parce qu'il ne peut rien faire de façon perverse ou vicieuse, ou bien l'on dit que par ses seuls attributs substantiels, il a pu droitement produire des actions vertueuses et se garder des actions vicieuses. Donc, si l'ange a vécu selon l'un des trois premiers modes, alors, il ne pouvait pas pécher par ses seuls attributs substantiels. Mais le quatrième mode, en ses deux aspects, est impossible, car, par ses seuls attributs substantiels, il ne peut ni produire vertueusement des actions vertueuses ni se garder vertueusement des actions vicieuses.

Deuxièmement : sans cet amour, par lequel Dieu est aimé pour lui, la créature ne peut s'aimer pour Dieu, mais seulement pour elle-même ou pour autre chose qui n'est pas Dieu. Cette façon d'aimer est dans la volonté élective et libre. L'ange vicieux n'a donc pu s'aimer électivement sans vice, que s'il s'aimait par amour pour Dieu et s'en rapportait à Dieu et pour Dieu. Et, si la créature n'a pas joui de cet amour de Dieu pour lui-même ni de l'amour de soi pour Dieu, avant le premier péché, alors ou bien elle ne pouvait s'aimer électivement, ou

8. Questions perdues.

et blasphemum in Deum. Ergo angelus non potuit in primum peccatum labi, nisi prius habuisset amorem Dei propter se et super omnia; ex hoc autem ulterius sequitur quod non potuit peccare in primo nunc.

Tertio, quia primo peccato peccare nequivit nisi libere eligendo aliquid non eligendum quod elective tunc tenebatur et poterat odire et respuere; sed electivum odium vitii et vitiosorum est actus virtutis et non solum substantialium; ergo primum peccatum facere non potuit, nisi prius haberet virtutem peccato contrariam per quam illud posset respuere et odire.

Si autem queras quare in sequenti nunc hoc potuit absque predicta contradictione potius quam in primo, cum in secundo ita habuit naturaliter prius virtutem per quam posset vitare primum peccatum in ipso nunc factum, sicut et habuit eam in primo nunc. Et breviter detur quodcumque nunc in quo primo peccavit, oportet quod in illo nunc prius naturaliter potuerit vitare illud peccatum. Et ita in eodem nunc in quo peccavit habuit virtutem peccato contrariam per quam potuit illud vitare.

Item, eadem contradictio sequeretur, quodcumque virtus per peccatum sibi contrarium destruitur, quia corruptio virtutis per peccata non preit naturaliter ipsum peccatum, immo aut naturaliter sequitur ipsum aut saltem sunt naturaliter simul. Si ergo actio peccati est naturaliter posterior sua causa, que utique ponitur /712/ virtute informata, usquequo per actum peccati non fuit virtus eius corrupta, sequitur quod virtus prius naturaliter sit in eodem instanti in quo per peccatum corrumpitur. Et ita in eodem instanti est quis virtuosus et vitiosus et habet virtutem et non habet.

bien elle dut nécessairement tomber dans le péché, en s'aimant électivement pour elle-même et non pour Dieu. Mais cela est impossible et constitue un blasphème envers Dieu. L'ange n'a donc pu tomber dans le premier péché, sans avoir eu d'abord l'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout. Et il s'ensuit finalement qu'il n'a pas pu pécher au premier moment.

Troisièmement : il n'a pas pu pécher du premier péché qu'en choisissant librement quelque chose qu'il ne devait pas choisir et qu'il était électivement tenu et capable de haïr et de mépriser. Or, la haine élective du vice et des conduites vicieuses est un acte de la vertu et non des seuls attributs substantiels. Donc il n'a pas pu commettre le premier péché, qu'en détenant d'abord la vertu contraire au péché par laquelle il pouvait mépriser et haïr ce péché.

Et tu vas demander pourquoi il l'a pu en un second moment, sans encourir cette contradiction, à la différence du premier instant et tu vas montrer qu'au second moment, il a eu préalablement la vertu par laquelle il pouvait éviter le premier péché commis en ce moment et cela de façon aussi naturelle que dans le premier moment. En bref, quel que soit le moment qu'on se donne pour le premier péché, nécessairement, à ce moment-là, l'ange pourrait, par nature, éviter ce péché. Et ainsi, dans le même moment où il a péché, il a eu la vertu contraire au péché par laquelle il pouvait l'éviter.

De même, une contradiction semblable s'ensuivrait chaque fois que la vertu est détruite par un péché qui lui est contraire, parce que la destruction de la vertu par les péchés ne précède pas, par nature, ce péché, mais au contraire le suit par nature, ou du moins lui est simultanée par nature. Si donc l'action du péché, par nature, est postérieure à sa cause, qui est de toute façon établie comme informée par la vertu, tant que sa vertu n'a pas été détruite par l'acte du péché, il s'ensuit que la vertu par nature première se trouve au même instant en lequel elle est détruite par un péché. Et ainsi, au même instant, un être est vertueux et vicieux ; il détient une vertu et ne la détient pas.

Dicendum quod in illo nunc in quo virtus per peccatum corrumpitur nullo modo in propria existentia extitit illa virtus. Unde non debet dici quod in illo nunc fuerit prius naturaliter quam fuerit corrupta.

Ad primam igitur rationem dicendum quod sicut causa efficiens actus pravi fuit in eodem instanti prius naturaliter quam illa actio, sic in eodem instanti naturaliter preivit actualem conservationem virtutis quam in illo instanti potuit facere non faciendo actum peccati.

Quando ergo dicitur quod in illo nunc in quo peccavit potuit prius naturaliter vitare peccatum, duplex potest esse sensus: unus enim sensus est quod illa potestas quo potuit peccatum vitare fuit prius natura; secundus sensus est quod non solum ipsa fuit prius natura, sed etiam quod actum vitandi et odiendi peccatum potuit facere prius naturaliter quam fecerit actionem peccati. Et hic secundus sensus est falsus. Potestas igitur ad utrumque actum fuit prius naturaliter ad utrumque actum ut possibilem ab ea fieri.

Quod autem subditur quod non potuit fugere vel odire peccatum nisi per virtutem peccato contrariam, et ita pro quanto in illo nunc prius naturaliter potuit peccatum vitare et virtutem conservare, habuit in eodem nunc ipsam virtutem prius naturaliter quam peccaverit, dicendum quod ex hoc solo quod usque ad illud instans sic habuit virtutem, quod et in illo instanti perseveraret in ipsa, si non peccaret, ex hoc, inquam, solo potuit in illo instanti peccatum vitare et virtutem conservare. Et ideo falsum est quod in illo instanti non potuerit peccatum vitare, nisi in illo instanti virtutem haberet. Sufficit enim ad hoc quod usque ad illud instans virtutem illam habuit sub modo prefato.

Sciendum enim quod virtutis seu gratie conservatio dependet a tribus: primo scilicet a Deo, secundo a subiecto in quo existit, tertio ab actu mentis. Quantum autem ad duo prima

Il faut alors dire qu'en ce moment où la vertu est détruite par le péché, cette vertu n'existe nullement de sa propre existence. On ne doit donc pas dire qu'en ce moment-là, elle ait d'abord eu une existence naturelle avant d'être détruite.

À la première raison, il faut donc répondre que, de même que la cause efficiente de l'acte mauvais s'est trouvée au même instant, par nature antérieur, que cette action, de même, au même instant, elle a, par nature, précédé la conservation actuelle de la vertu, qu'il aurait pu accomplir en cet instant en ne commettant pas l'acte du péché.

Donc, quand on dit qu'en ce moment-là où il a pu pécher, il a pu, antérieurement par nature, éviter le péché, on peut avoir deux sens. En effet, le premier sens est le suivant: cette puissance par laquelle il a pu éviter le péché a été antérieure par nature. Le second sens est le suivant: non seulement cette puissance a été antérieure par nature, mais aussi, il a pu accomplir l'acte d'éviter et de haïr le péché avant, par nature, d'accomplir l'action du péché. Et ce second sens est faux. La puissance vers les deux actes a donc été antérieure par nature aux deux actes en tant qu'ils pouvaient être accomplis par elle.

Et, quant à ce qui est dit — l'ange n'a pu fuir ou haïr le péché que par une vertu contraire au péché et ainsi, pour autant qu'il a pu, en ce moment antérieur par nature, éviter le péché et conserver sa vertu, il a eu, en ce même moment, cette vertu avant, par nature, de pécher —, il faut répondre ceci: du seul fait qu'il ait eu cette vertu jusqu'à ce moment, qu'elle aurait persévéré en elle-même, si l'ange n'avait pas péché, de ce seul fait, dis-je, il a pu éviter le péché et conserver sa vertu en cet instant. Il est donc faux qu'il n'ait pu éviter le péché en cet instant qu'en ayant la vertu en cet instant. Il suffit en effet qu'il l'ait eue jusqu'à cet instant sur le mode qu'on a indiqué.

Il faut savoir en effet que la conservation de la vertu dépend de trois éléments: Dieu, le sujet en lequel elle existe et l'action de l'esprit. Par les deux premiers et aussi par l'essence de la vertu, qui, en elle-même, signifie l'essence d'une forme

et etiam quantum ad essentiam ipsius virtutis que de se dicit essentiam forme permanentis et ad firmiter permanendum, apte /713/ haberet potius existere in illo nunc in quo per peccatum destruitur, nisi tertia causa sue conservationis, scilicet virtuosa actio mentis, sibi deesset et contraria, scilicet actio peccati, adveniret.

Et pro tanto quasi prius naturaliter fuit ibi virtus in eodem nunc ante suam deletionem factam per peccatum, pro quanto tam ex se quam ex parte Dei quam ex parte subiecti habebat omnino ibi in illo nunc existere, nisi actio peccati fieret ibi in illo nunc. Alias autem non debet dici quod in eodem nunc fuerit et non fuerit, sic tamen quod suum esse et non esse fuerint simul natura in illo nunc, sed suum esse fuerit prius naturaliter ac deinde et posterius suum non esse, quia, sicut in eodem instanti non potest idem succedere sibi ipsi, sic nec totalis negatio eius potest in eodem nunc succedere sibi, quia tunc poneretur esse negatio eius, non pro quanto illud ens ante ipsam extitit, sed pro quanto postmodum existeret, si per eam non esset annihilatum. Quia tamen effectus prius naturaliter est in sua causa quam in propria existentia, idcirco nihil inconueniens, si virtus in suis causis prius naturaliter extitit in aliquo nunc quam secundum propriam existentiam extiterit in illo, aut antequam secundum propriam existentiam esset delata in illo. Igitur pro quanto virtus in suis causis prius naturaliter extitit in illo nunc in quo secundum se desiit esse: pro tanto potentia volitiva potuit in illo nunc per eam bene agere et vitare et odire peccatum.

Vel potest dici quod, quando dicitur quod in illo nunc potuit per virtutem mereri, duplex potest esse sensus: aut quia scilicet per virtutem in illo nunc habitam hoc potuit, et sic est falsum, aut quia, si non, voluntarie cecidisset in peccatum, habuisset in illo nunc virtutem per quam in illo nunc potuisset mereri, et sic est predicta locutio vera, et hoc

permanente et apte à demeurer fermement permanente, elle pourrait plutôt exister en ce moment en lequel elle est détruite par le péché, si la troisième cause de sa conservation, à savoir l'action vertueuse de l'esprit, ne lui faisait défaut et si son contraire, l'action du péché, n'intervenait.

Et la vertu, en ce moment, fut comme antérieure par nature, avant sa destruction par le péché, du fait que, tant par elle-même que du côté de Dieu, et que du côté du sujet, elle aurait pu totalement exister en ce moment, si l'action du péché ne s'était alors produite en ce moment. Mais autrement on ne doit pas dire que, dans le même moment, cette vertu ait existé et n'ait pas existé, en sorte que, pourtant, son être et son non-être aient été ensemble en ce moment. Mais son être a été premier par nature, et ensuite et postérieurement, son non-être. En effet, de même que dans le même instant, une même chose ne peut pas se succéder à elle-même, de même une négation totale de cette chose ne peut lui succéder dans le même moment, car cette négation de la chose serait établie non pas en tant que cet être ait existé avant cette négation, mais en tant qu'elle existerait ensuite, si elle n'avait pas été annihilée par elle. Parce que, pourtant, l'effet est, par nature, antérieur en sa cause plutôt qu'en sa propre existence, il n'y a pas d'inconvénient, si la vertu existe antérieurement par nature en ses causes en quelque moment, avant d'exister selon sa propre existence en ce moment-là, ou avant d'être détruite selon sa propre existence en ce moment-là. Donc, du fait que la vertu, en ses causes, existe antérieurement par nature en ce moment, où elle cesse d'exister selon soi, la puissance volitive a pu, en ce moment-là, bien agir par elle, éviter et haïr le péché.

Ou bien on peut dire que quand on affirme qu'en ce moment-là, l'ange a pu mériter par vertu, on peut avoir deux sens : ou bien qu'il l'a pu par la vertu détenue, en ce moment-là, et c'est faux. Ou bien que, s'il n'était pas volontairement dans le péché, il aurait eu, en ce moment-là, la vertu par laquelle il aurait pu mériter en ce moment-là : et ainsi, la proposition est

realiter redit in idem cum ea qua dicitur quod in illo nunc potuit retinere in se habitum virtutis per quem sic retentum posset in illo nunc mereri.

Ad secundam rationem dicendum quod minor qua dicitur quod actio peccati est naturaliter posterior sua causa est quoad hoc vera. Quantum ad id tamen quod subditur quod causa primi peccati erat virtute informata, usquequo per actum peccati non fuit virtus deleta, potest falso accipi et intelligi. Nam per le usquequo potest designari ultimus /714/ terminus durationis virtutis, et sic propositio est vera. Sed ille terminus non fuit in illo nunc in quo virtus est deleta, sed solum in precedenti nunc vel tempore. Si vero per le usquequo non solum designetur terminus durationis, sed etiam possibilitatis seu potestatis ad durandum, sic est locutio illa falsa, quia in illo nunc in quo est deleta potuit existere et perdurare, non tamen in eo exstitit nec perduravit, illud autem posse perdurare preivit naturaliter actionem peccati et deletionem virtutis.

Si quis autem ex quodam superius dicto, quod scilicet angelus in illo nunc in quo primo peccavit potuit mereri per virtutem in illo nunc deletam, pro eo quod habuit eam in tempore immediate preeunte, si quis, inquam, ex hoc arguat quod potestas ad opposita est et esse potest respectu nunc futuri, prout tertia ratio superius data dicit, dicendum quod ex hoc non sequitur, quia non est sensus quod ex hoc quod habuit virtutem in precedenti tempore potuerit in sequenti nunc mereri, nisi pro quanto in hoc supponitur quod virtus potuit in sequenti nunc perdurare. Constat enim quod absque hac duratione non potuit a virtute exire actio meriti ex hoc solo quod virtus preexistit in tempore immediate precedenti.

vraie. Et cela réellement revient au même que cette proposition qui dit qu'en ce moment-là, il a pu retenir en lui la disposition de vertu par laquelle il aurait pu mériter, en ce moment-là.

À la deuxième raison, il faut donc répondre qu'est vraie sa mineure – l'action du péché est par nature postérieure à sa cause. Pourtant, quant à ce qui est dit : la cause du premier péché avait été informée par la vertu, tant que la vertu n'a pas été détruite par le péché, cette affirmation peut se prendre et se comprendre faussement. En effet, l'expression *tant que* peut désigner le dernier terme de la durée, et la proposition est alors vraie. Mais ce terme n'a pas existé en ce moment en lequel la vertu a été détruite, mais seulement dans le moment ou le temps précédent. Mais si l'expression *tant que* désigne non seulement le terme de la durée, mais aussi celui de la possibilité ou puissance, alors la proposition est fausse, car, si la puissance a pu exister et durer en ce moment en lequel elle a été détruite, pourtant elle n'a pas existé et duré. La possibilité de durer a précédé, par nature, l'action du péché et la destruction de la vertu.

Et de ce qui a été dit plus haut – l'ange, en ce moment, en lequel il a commencé à pécher, a pu mériter par la vertu détruite en ce moment-là, parce qu'il l'a eue dans le temps immédiatement précédent, on pourrait, dis-je, inférer que la possibilité envers des choix opposés existe et peut exister par rapport à un moment futur, comme le dit la troisième raison donnée plus haut. Il faut répondre qu'il n'y a pas de conséquence logique, car cela ne fait pas sens que, du fait qu'il a détenu la vertu dans le temps précédent, il puisse mériter dans le moment suivant, si ce n'est pour autant qu'on suppose que la vertu a pu perdurer dans le moment suivant. Il est sûr, en effet, que sans cette durée, une action méritoire n'a pu émaner de la vertu du seul fait que cette vertu a préexisté dans le temps immédiatement précédent.

Questio 43

Quarto, quia vero quibusdam philosophantibus videtur incredibile quod primus angelus sic peccaverit sicut doctrina fidei tradit, idcirco aliquid breviter de hoc subdo.

Et arguo primo pro parte illorum:

<1> Incredibile enim videtur quod primus angelus id quod clarissime videbat nullius esse valoris respectu boni divini, quod sibi clare et sine omni molestia vel impedimento offerebatur, vellet huic preeligere.

<2> Item, incredibilius videtur quod, ab eo quod elegit scieret, vellet bonum divinum et bonum virtutis excludere /715/ quia bene videbat quod illud sumptum cum isto melius et delectabilius et utilius et gloriosius erat quam sumptum per se et propter se absque isto. Sed hoc ponitur in eius peccato contigisse. Ponitur enim quod eligit in se ipso gloriari et ceteris dominari et ab eis honorari absque relatione ad Dei gloriam et dominium, cum tamen bene videret quod hec relatio non diminuebat bonum suum, immo multum augebat. De ceteris vero ponitur quod elegerunt isti adherere eique subesse absque relatione ad dominium Dei, cum tamen viderent quod

Question 43

Quatrièmement, parce qu'il semble incroyable à certains qui penchent pour la philosophie que le premier ange ait péché à la façon que livre l'enseignement de la foi, j'ajoute un bref propos là-dessus

Et je donne d'abord leurs arguments :

1. Il semble incroyable que le premier ange ait voulu choisir ce qu'il constatait très clairement être sans valeur par rapport au bien divin, en le préférant à ce dernier bien, qui lui était clairement offert sans aucun dommage ni empêchement.

2. De même, il semble encore plus incroyable que, de ce qu'il a choisi sciemment, il veuille exclure le bien divin et le bien de vertu : il voyait bien que le premier bien pris avec le second était meilleur, plus délectable, plus utile et plus glorieux que s'il était pris par lui-même et pour lui-même, sans ce second bien. Or, on suppose que cela est arrivé en son péché. En effet, on suppose qu'il a choisi de se glorifier en lui-même, de dominer les autres et d'être honoré par eux sans relation avec la gloire et la domination de Dieu, alors qu'il voyait bien que cette relation ne diminuait pas son bien, mais plutôt l'augmentait beaucoup. Et des autres <démons>, on suppose qu'ils ont choisi de le suivre et de se soumettre à lui, sans relation avec la domination de Dieu, alors qu'ils voyaient qu'il était plus glorieux de le suivre

incomparabiliter gloriosius erat ei adherere cum relatione ad Deum aut soli Deo plus quam ipsi soli.

¶ Item, adhuc incredibilis videtur quod elective appetierit illud quod omnino erat impossibile et contra suum naturalem appetitum, immo et contra naturam sui esse. Sed hoc ponitur in eius peccato, quia ponitur appetuisse equalitatem Dei aut simpliciter aut in aliqua Dei proprietate, ut in omnipotentia, vel in summa et insubiciibili dominatione. Hoc enim videbat esse impossibilissimum et contradictione plenum, et dato quod posset fieri, hoc non posset nisi per mutationem sui esse finiti et dependentis a prima causa in esse infinitum et independens, et pro tanto etiam erat contra naturalem eius appetitum, quia contra naturam est appetere illud in quo includitur destructio sui esse et sue nature.

¶ Item, incredibile videtur quod appetierit illud quod erat omnino contrarium et amarum seu abominabile affectioni sue. Sed ipse fuit in tali rectitudine conditus quod sue rectitudini omne peccatum erat contrarium et amarum et abominabile; ergo etc.

¶ Item, ceteri angeli, antequam peccarent, habuerunt abominari feditatem peccati quam in altero a se videbant. Sed ipsi ponuntur, antequam peccarent, apprehendisse peccatum primi angeli, et primus angelus dicitur hoc eis primo ostendisse. Ergo potius habuerunt feditatem eius horrere quam ei consentire.

¶ Item, ipsi omnes bene sciebant proprietatem sue nature et equitatem iustitie Dei. Ergo videbant quod si caderent, casus eorum esset irreparabilis tam respectu sue nature quam respectu iustitie Dei. Sed nullo modo est credibile quod in primo nunc sui primi peccati elegerint perpetuam damnationem et irreparabilem casum. Ergo etc. /716/

¶ Item, aut ille fuit supremus angelus aut non. Si sic, quomodo est credibile quod maiori parte stante in bono, immo

avec une relation à Dieu ou de suivre Dieu seul que suivre le premier ange seul.

3. De même, il semble encore plus incroyable que le premier ange ait électivement désiré ce qui était tout à fait impossible et contre son désir naturel – bien plus, contre la nature de son être. Or, on suppose cela en son péché, car on suppose qu'il a désiré l'égalité avec Dieu absolument, ou en quelque propriété de Dieu, comme en son omnipotence ou en sa domination suprême, sans soumission possible. En effet, cela semblait tout à fait impossible et rempli de contradictions, et à supposer que cela se fasse, cela ne pourrait se produire qu'avec la mutation de son être fini, dépendant de la cause première, en un être infini et indépendant, et, pour autant, cela était aussi contre son désir naturel, car il est contre sa nature de désirer ce qui inclut la destruction de son être et de sa nature.

4. De même, il semble incroyable qu'il ait désiré ce qui était tout à fait contraire et amer ou abominable par rapport à son affect. Or, il a été créé en une telle rectitude que tout péché était contraire, et amer ou abominable par rapport à sa rectitude; donc, etc.

5. De même, les autres anges, avant de pécher, ont eu à abominer la laideur du péché, qu'ils voyaient en un autre. Or, on suppose qu'avant de pécher, ils ont saisi le péché du premier ange, et on dit que le premier ange le leur a d'abord montré. Donc, ils auraient pu plutôt prendre en horreur cette laideur qu'y consentir.

6. De même, tous connaissaient bien la propriété de leur nature et l'équité de la justice de Dieu. Ils voyaient donc bien que, s'ils chutaient, leur chute serait irréparable tant par rapport à leur nature que par rapport à la justice de Dieu. Or, il n'est nullement croyable qu'au premier moment de leur premier péché, ils aient choisi la damnation perpétuelle et la chute irréparable. Donc, etc.

7. De même, de deux choses l'une : ou bien il a été l'ange suprême, ou bien il ne l'a pas été. Si c'est le premier cas,

et adhuc omnibus stantibus, ipse elegerit ruere a bonitate eorum, eligendo scilicet statum quem bene noverat esse contrarium statui in quo tam ipse quam illi conditi erant et multo magis statui glorie ad quem habendum finaliter facti erant?

Si vero non fuit supremus, tunc quomodo potuit velle suis superioribus dominari aut quomodo potuit credere quod eorum consensum traheret ad suam pravam sequelam, cum hoc valde incredibile appareret?

<Responsio>

Ad horum evidentiam sunt quatuor prenotanda.

I

Primum est superabundans experimentum malitie quam nunc habent.

Nam ab initio seculi usque nunc nimis sunt homines experti quosdam esse spiritus fallaces et illicientes malos homines ad malum et expetentes se adorari ac in idolis et maleficiis multa dantes responsa malitie plena. Non solum autem est credibile, immo et per rationes necessarias demonstratum et demonstrabile quod ipsi secundum suam substantiam sunt creature summi Dei, et quod malitia eorum non potuit esse a Deo nec potuit eis esse ab initio naturalis et quod non potuit esse ab alio quam a libera voluntate eorum, et hoc sic quod ipsam a principio plene potuerunt vitare. Quantumcunque igitur in speciali ignoremus modum lapsus eorum, in generali tamen non solum est credibile, immo experimento et ratione certum quod ipsi propria voluntate peccaverunt ac per consequens quod peccaverunt aliquid volendo et eligendo quod debuerunt et

comment est-il croyable qu'alors que la majeure partie des anges, et presque tous, demeureraient dans le bien, il ait choisi pour lui-même, de fuir leur statut de bonté, en choisissant un statut qu'il savait bien être contraire au statut en lequel ils avaient été créés, tant lui que les autres anges, et encore plus au statut de gloire, pour l'obtention finale duquel ils avaient été créés?

Et s'il n'a pas été l'ange suprême, alors comment a-t-il pu vouloir dominer ses supérieurs ou comment a-t-il pu croire les entraîner dans sa secte mauvaise, alors que cela paraissait très incroyable?

<Détermination>

Pour éclaircir ce point, il faut relever quatre préalables.

I

Le premier est l'expérience surabondante qu'on a désormais de la mauvaiseté. En effet, depuis le début du siècle jusqu'à nos jours, les hommes ont fort éprouvé qu'il existait des esprits trompeurs, qui entraînent les hommes mauvais vers le mal, qui leur demandent d'être adorés dans les idoles et les maléfices, et qui leur donnent bien des réponses pleines de mauvaiseté. Or, il est non seulement croyable, mais, bien plus, il est démontré et démontrable par des raisons nécessaires que ce sont, selon leur substance, des créatures du Dieu suprême, et que leur mauvaiseté n'a pu venir de Dieu, ni n'a pu leur être naturelle depuis le début et qu'elle n'a pu exister que par leur libre volonté, et en des conditions telles qu'ils auraient pu pleinement l'éviter dès le début.

Quel que soit notre degré d'ignorance sur le mode précis de leur chute, pourtant, d'une façon générale, il est non seulement croyable, mais, bien plus, il est certain, par l'expérience et la raison, qu'ils ont péché de leur propre volonté et que, par

potuerunt nolle. Hoc igitur presupposito tamquam certo nullus modus rationabilior et credibilior in speciali nobis occurrit quam ille qui a sanctis et doctoribus nostris datur, quia defectus corporis seu carnis in eis et precellentia intellectualis nature et dignitatis eis ab initio date probabiliter ostendunt eos per superbam presumptionem et ambitionem peccasse.

II

Secundum ergo prenotandum est quid est illud quod peccando appetierunt seu amaverunt. /717/ Et primo videndum est hoc de primo angelo, secundo de ceteris. Ad quod quidem valet advertere quid fuit eis et in eis appetibile sive amabile in quo facilius et primordialius possent deordinari. Ad hoc autem intuendum sex sunt consideranda.

<1> Est igitur primo sciendum quod, licet ipsi cognoscerent Deum, non tamen ipsum visibiliter videbant, sicut se ipsos, nec fruebantur eius visibili societate, sicut sua societate visibiliter fruebantur. Unde eorum intellectus ferebatur in Deum ut absentem, quamquam longe altiori modo ferrentur in Deum quam nos. Inter cetera autem ad que facillime et vehementissime movetur affectus est visibilis experientia boni amati, quamquam sit secundum se longe minus quam sit aliud bonum absens et visibiliter inexpertum.

<2> Secundo sciendum quod in eis fuit duplex affectio : una quidem mere naturalis per quam tam ad se quam ad visibiles socios amicabiliter et delectabiliter ac multiformiter afficiebantur, secundum scilicet mensuram et proportionem delectabilitatis et multiformitatis naturalium bonorum que erant

conséquent, ils ont péché en voulant et en choisissant quelque chose qu'ils auraient dû et pu ne pas vouloir. Donc cela étant présumé de façon certaine, aucun mode de savoir plus rationnel et plus croyable ne nous advient que celui qui nous est fourni par les saints et les docteurs : le défaut du corps ou de la chair en eux, l'excellence de leur nature intellectuelle et la dignité qui leur ont été données dès le début, montrent de façon probable qu'ils ont pu pécher par présomption orgueilleuse et par ambition.

II

Le deuxième préalable est le suivant : qu'ont-ils désiré ou aimé en péchant ? Et il faut d'abord le voir pour le premier ange et secondement pour les autres. Pour cela, il faut assurément noter quel fut pour et en eux l'objet de désir et d'amour, en lequel ils pouvaient le plus facilement et de façon la plus primordiale subir le désordre. Et pour cela, il faut examiner six objets à considérer.

1. Il faut donc d'abord savoir que, bien qu'ils connussent Dieu, pourtant ils ne le voyaient pas visiblement, comme ils se voyaient eux-mêmes, ni ne jouissaient de sa compagnie visible, comme ils jouissaient visiblement de leur propre compagnie. Ainsi leur intellect se portait sur Dieu en tant qu'il était absent, bien qu'ils fussent portés vers Dieu sur un mode bien plus élevé que nous. Or, parmi les autres choses qui ébranlent l'affect le plus facilement et de la façon la plus véhémente, se trouve l'expérience visible du bien aimé, même si ce bien en soi est bien moindre que ne l'est un autre bien absent et non éprouvé visiblement.

2. Il faut deuxièmement savoir qu'en eux se trouva une double affection : l'une est assurément purement naturelle : ils en étaient affectés dans l'amitié, la délectation et la multiformité, tant envers eux-mêmes qu'envers leurs compagnons visibles, à la mesure et en proportion du caractère délectable

in eis. Altera fuit affectio virtualis que ab Anselmo vocatur affectio iustitie. Principalis autem radix huius erat amor Dei propter se et super omnia.

Et quia ordo istius amoris non potest ad plenum videri absque visione sui principalis obiecti in quo figitur et ad quod totus refertur, idcirco ordo rectitudinis virtualis eorum ad Deum non fuit eis ita plene visibilis sicut erat ordo et habitudo eorum mere naturalis.

Cuius est et alia ratio: quia ordo virtutis tantum transcendit ordinem mere naturalem quantum bonitas virtutis et virtualis amicitie Dei transcendit solam naturalem bonitatem nature create. Et ideo intellectus eorum naturalis ad sua naturalia ferebatur tanquam ad ea que suo naturali lumini plenissime subiacebant propter illum ordinem nature qui est ad Deum ut ad causam creantem et conservantem. Ordinem vero virtutis, saltem illius que est directe ad Deum, non habebat proprie ut sub se, sed quasi /718/ ut super se, et ideo illud non poterat plenarie contemplari nisi cum extatica sursum actione in Deum.

Est adhuc et tertia ratio: quia ordo virtutis, saltem illius que est immediate ad Deum, oportet quod sit in intimo cordis, in illa scilicet radice affectus et intellectus in qua Deus simplicissime et secretissime illabitur menti. Et ideo ordo et decor virtutis unius angeli non videbatur plene ab altero nec a se ipso nisi ad sua intima intime et attentissime recollecto.

<3> Tertio sciendum quod ex naturali sui amore erat in eis naturale desiderium beatitudinis et omnium bonorum sue nature et suo ordini naturali competentium. Quorum quedam erant eis absolute seu propter se bona, quamvis ex eis nullam

et multiforme des biens naturels qui étaient en eux. L'autre a été une affection pour la vertu, qui est appelée affection de justice par Anselme. La principale racine en était l'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout.

Et parce que l'ordre de cet amour ne peut être pleinement vu sans la vision du principal objet en lequel il se fixe et auquel il se rapporte tout entier, l'ordre de leur rectitude de vertu envers Dieu n'a pas donc pas été aussi pleinement visible que ne l'étaient leur ordre et leur attachement purement naturel.

On en trouve une autre raison: l'ordre de la vertu transcende autant l'ordre purement naturel que la bonté de la vertu et de l'amitié en vertu pour Dieu transcende la seule bonté naturelle de la nature créée. Et donc leur intellect naturel se portait vers leurs propriétés naturelles comme ce vers quoi elles se soumettaient pleinement à leur lumière naturelle en raison de cet ordre de nature qui tend vers Dieu comme cause de création et de conservation. Il n'avait pas l'ordre de la vertu, du moins celle qui tend immédiatement vers Dieu proprement au-dessous de lui, mais comme au-dessus de lui, et donc il ne pouvait le contempler pleinement que par une action extatique dirigée vers le haut, vers Dieu.

Il y a encore une troisième raison: l'ordre de la vertu, du moins celle qui tend immédiatement vers Dieu, doit nécessairement être à l'intérieur du cœur, en cette racine de l'affect et de l'intellect en laquelle Dieu se glisse vers l'esprit de la façon la plus simple et la plus secrète. Et donc l'ordre et la beauté de la vertu d'un ange n'étaient pas pleinement vus par un autre ni pas lui-même à moins de se rassembler en son intérieur intimement et très attentivement.

3. Il faut troisièmement savoir qu'en raison de leur amour naturel pour eux-mêmes, se trouvait en eux un désir naturel de béatitude et de tous les biens de leur nature qui relevaient de leur ordre naturel. De ces biens, certains étaient bons pour eux absolument ou à cause d'eux, bien qu'ils n'en tirent aucune utilité. Et donc leur désir naturel les poussait vers ces biens

aliam utilitatem consequerentur. Et ideo naturalis appetitus eorum ferebatur in illa propter se et absolute, quamvis per aliam superiorem affectionem affectus illi naturales referrentur ad finale obiectum affectionis superioris. Qua exclusa affectus illi inferiores habebant ferri in suos fines infinite et sine mensura, quia amor finis, etiam secundum mundanos philosophes, est infinitus, nisi per ordinem ad finem alterum mensuretur. Unde amans propter se sanitatem vel honorem aut gaudium vel lucrum non ponit terminum vel mensuram in eis, sed quanto plus habere posset, tanto plus vellet, et quanto hic maiora cogitat, tanto maiora vult.

<4> Quarto sciendum quod sicut amor est radix omnium affectionum, sic amor sui est radix omnium affectionum non virtualium. Et ideo oportet quod primus defectus peccati inchoetur in vitioso sui amore potius quam in appetitu seu desiderio procedente ab ipso. Unde Augustinus, XIV *De civitate*, capitulo ultimo, dicit quod « duas civitates fecerunt duo amores, terrenam scilicet amor sui procedens usque ad contemptum Dei, celestem vero amor Dei pertingens usque ad contemptum sui ». Amor autem sui ex hoc solo redditur vitiosus, si non refertur in Deum, sed propter se absolute sibi ipsi per amorem homo inheret. Et quia talis modus inherendi est valde elongatus a rectitudine et altitudine et virilitate et subiectione quam habebat vel haberet, /719/ si per Dei amorem totus referretur et suspenderetur in Deum. Ideo amor sic sibi propter se inherens habet in se maximam obliquitatem et infirmitatem, id est, infimam sui in sua nihilitate inviscerationem et quandam fluxam et enervatam mollietatem. Et habet plenum predominium, quia nulli est alteri voluntati subiectus nec subici valens, in quantum talis.

pour eux-mêmes et absolument, bien qu'en raison d'une autre affection plus haute ces affects naturels fussent rapportés à l'objet final de leur affection supérieure. Si cette dernière était exclue, ces affects inférieurs pouvaient se porter vers leurs fins de façon indéfinie et sans mesure, parce que l'amour d'une finalité, même selon les philosophes de ce monde, est indéfini, s'il n'est pas mesuré par un ordre vers une fin autre. Ainsi, celui qui aime la santé, l'honneur, la joie, le gain ne pose pas de terme ou de mesure en eux, mais plus il pourrait avoir, plus il voudrait, et plus il estime ces biens grands, plus il les veut grands.

4. Quatrièmement, il faut savoir que, de même que l'amour est la racine de toutes les affections, de même l'amour de soi est la racine de toutes les affections sans vertu. Et donc, nécessairement, le premier défaut du péché a son début dans l'amour vicieux de soi plutôt que dans l'appétence ou le désir qui en procède. Ainsi Augustin (*La Cité de Dieu*, XIV, dernier chapitre) dit que « deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre, mais l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste¹ ». Et l'amour de soi est rendu vicieux par ceci seulement qu'il n'est pas rapporté à Dieu, mais que l'homme adhère à lui-même par amour pour lui-même et absolument. Et parce qu'un tel mode d'adhésion est très éloigné de la rectitude, de l'élévation, de la virilité et de la soumission qu'il avait ou aurait, s'il se rapportait tout entier à l'amour de Dieu et se logeait en Dieu. Donc l'amour qui adhère ainsi à lui-même pour lui-même comporte en lui la plus grande torsion, une impuissance, c'est-à-dire un engluement impuissant de soi dans son néant et une mollesse sans consistance ni énergie. Et <l'ange> jouit d'une pleine prédominance, car il n'est soumis à aucune volonté autre ni ne peut l'être, en tant que tel.

1. Augustin, *De civitate Dei*, XIV, 28, BA 35, p. 464, QDRM. 26, 2.

Et ideo naturali ordine sibi mox ingignitur sensus et affectio presumptionis, et maxime quando talis in se ipso invenit multa apparentia bona que magni pendere valeat, quia multum estimamus etiam ea que nullius sunt valoris, ex quo multum amantur a nobis. Quia vero vitiosus et presumptuosus sui amor fertur sine regula et mensura ad fines suos, idcirco honorem et potestatem et reliqua sibi propter se appetibilia, quantum est ex se, appetit infinite, et precipue si secundum suam cecam presumptionem estimet se aptum ad illa. Et ideo ambitio est naturaliter connexa prefato amori. Ex predictis autem facile est colligere quod prima initiatio peccati angelici non fuit in actu electionis proprie sumpto, prout scilicet electio dicitur esse de hiis que sunt ad finem aut de quibuscumque que quis potest non amare seu nolle, quia fuit in amore sui. Pro tanto tamen potest dici fuisse in actu electivo, pro quanto ille actus fuit a voluntate libere exiens, et pro quanto voluntas potuit non exire in ipsum quantum ad illud quod est in eo vitiosum.

<5> Quinto sciendum quod fortius et facilius amat quis bonum proprium secundum illum respectum secundum quem illud bonum occurrit ut maius et gloriosius et deliciosius. Constat autem quod bonum proprie nature et persone ut presentialiter et visibiliter connexum cuidam magne universitati bonorum in eius facultate existentium aut simpliciter aut quoad actum fruendi occurrit ut longe maius et gloriosius quam si separatim sumatur ut solum. Et ideo primus angelus facilius fuit ad se ipsum amandum in tota universitate angelorum et omnium creatorum sibi subiecta quam sumendo se sine illis, et precipue quia in quolibet illorum sentiebat se quasi duplicari. Videndo enim se esse in corde uniuscuiusque tanquam singulare et universale caput omnium et videndo potestatem suam super unumquemque, sic videbat se multiplicatum et magnificatum, sicut homo qui videt se /720/ simul in multis

Et prestement sont produits en lui par un ordre naturel le sens et l'affection de la présomption, et surtout quand un tel être trouve en lui-même de nombreux biens apparents à qui il puisse accorder un grand prix, car nous estimons beaucoup même ce qui est sans valeur, du fait que nous l'aimons beaucoup. Et, parce que l'amour vicieux et présomptueux de soi se porte sans règle ni mesure vers ses fins, alors il désire sans fin l'honneur, la puissance et tout le reste qui lui est désirable, autant qu'il peut par lui-même désirer indéfiniment et surtout si, en sa présomption aveugle, il s'estime fait pour ces biens. Et donc, l'ambition est naturellement associée à cet amour. Or, il est facile de conclure de ce qui précède que le premier commencement du péché de l'ange n'a pas été dans l'acte du choix pris dans son sens propre, en tant que le choix doit porter sur ce qui va vers une fin ou sur tout ce qu'on peut ne pas aimer ni vouloir du fait qu'on a été alors dans l'amour de soi. Pourtant, on peut dire qu'on a été dans un acte de choix, pour autant que cet acte est sorti librement d'une volonté et pour autant que la volonté aurait pu ne pas passer en cet acte en tant qu'il est vicieux pour son auteur.

5. Cinquièmement, il faut savoir qu'on aime plus fortement et plus facilement un bien propre selon le rapport qui fait arriver ce bien comme le plus grand, le plus glorieux et le plus délicieux. Or, à coup sûr, le bien d'une nature propre, lié par la présence et la vision à un grand ensemble de gens de bien, existant dans leur disponibilité – absolument ou quant à l'acte de jouissance –, arrive comme étant de loin plus grand et de loin plus glorieux que s'il était pris séparément et seul. Et donc le premier ange eut plus de facilité à s'aimer dans toute la communauté des anges et de tout le créé qui lui était soumis qu'en se saisissant sans eux et principalement parce qu'il se sentait comme dédoublé en chacun d'eux. En effet, en se voyant dans le cœur de chacun comme individu et comme chef universel de tous, et en voyant son pouvoir sur chacun, il se voyait ainsi multiplié et magnifié, comme un homme qui se

speculis. Videndo etiam unumquemque illorum esse suum fruibile et suum subditum, sic amplectebatur omnia illa sibi tanquam proprium amatum vel bonum, sicut rex vel dominus, quando aspicit omnes divitias et possessiones suas et omnia desiderabilia sua.

Quia autem bonum proprium sub tali correlatione sumptum tanto ad sui rectam ordinationem eget altiori regula virtutis, quanto tota huiusmodi relatio est pre ceteris creatis amplius vanificans, nisi fortissimo tota referatur in Deum et nisi subiectissime stet sub Deo tanquam sub domino principali, immo et totali, hinc est quod in amore sui ut sub ista correlatione sumpto facilius et fortius potuit primus angelus peccare. Quia vero tota universitas, ut ab eo dilecta sibi et propter se ipsum, habuit rationem boni concupiscibilis tanquam obiectum amoris concupiscentie, idcirco inchoatio deordinationis amoris videtur potuisse inchoari aut in prefato amore concupiscentie aut in amore amicitie quo se ipsum tam in se quam in omnibus amabat. Sive autem hoc fuerit naturaliter prius quam illud vel e contrario, sive fuerint naturaliter simultanea et eque prima, quod magis consonat nature correlationis prefate, semper tamen vitium illud fuit vitium ambitionis simul et elationis et, vane gloriationis. Ambitionis quidem, pro quanto illam dominationem et gloriam absolute amabat et pro quanto appetebat illam de futuro durare et crescere. Gloriationis vero inanis, pro quanto in ipsa ut presentia optata et visa est inaniter delectatus. Elationis vero, in quantum in corde suo ex tanta potestate et gloria totus in altum super omnia efferebatur.

<6> Sexto quoad ceteros angelos sciendum quod si societas Eve fuit Ade amabilis et desiderabilis, non mirum si societas primi angeli fuit angelis inferioribus amabilis et delectabilis,

voit en même temps dans plusieurs miroirs. En voyant aussi chacun d'eux en source de sa jouissance et sa domination, il embrassait tout cela comme ce qui lui est propre, aimé ou bon, comme un roi ou un seigneur quand il considère toutes ses richesses, ses possessions et tout ce qu'il désire.

Or, le bien propre pris sous une telle corrélation requiert, pour son ordonnancement droit, une règle de vertu d'autant plus haute que toute relation de ce type conduit davantage au vide, plus que le reste de la création, à moins qu'il ne soit rapporté très fortement à Dieu et qu'il ne demeure très étroitement soumis à Dieu comme maître principal, et même total.

Voilà pourquoi le premier ange, dans son amour pour soi pris sous cette corrélation, a pu plus facilement et plus fortement pécher. Mais parce que toute sa communauté, aimée par lui et pour lui, a eu le statut d'un bien désirable comme objet d'un amour de convoitise, alors le commencement du désordre de l'amour paraît avoir pu se dérouler soit dans cet amour de convoitise, soit dans un amour d'amitié, par lequel il s'aimait aussi bien en lui qu'en les autres. Et soit que ce processus ait eu lieu avant l'autre, ou le contraire, soit que ces deux processus aient été simultanés et également premiers – ce qui correspond davantage à la nature de ladite corrélation –, ce vice pourtant a toujours été à la fois un vice d'ambition, d'arrogance et de vaine glorification. Il a été assurément un vice d'ambition, pour autant que <l'ange> aimait absolument cette domination et cette gloire et pour autant qu'elle dure et croisse à l'avenir. Et ce fut un vice de vaine glorification pour autant qu'il s'est réjoui vainement en elle, souhaitée et vue comme présence. Et ce fut un vice d'arrogance en tant qu'en son cœur, à la suite d'un tel pouvoir, il était emporté tout entier vers tout en direction du haut.

6. Sixièmement, il faut savoir, quant aux autres anges que, si la compagnie d'Ève fut aimable et désirable pour Adam, il n'est pas étonnant que la compagnie du premier ange ait été aimable et délectable aux anges inférieurs, surtout parce qu'ils lui étaient

et precipue quia sic erant ei connexi sicut membra suo capiti et sic videbant se esse in illo sicut filios in corde patris. Et ideo sequestrari ab illo et ab amicitia illius secundum se et absolute erat contrariissimum naturali nexui et voluntati eorum. Pro quanto autem erat eis visibilior quam Deus, pro tanto potuerunt faciliter ferri in illum absque relatione in Deum. Quia etiam unusquisque incomparabiliter sentiebat se ipsum esse maiorem ut sumptum cum illo et in illo quam ut sumptum sine illo, et precipue /721/ quia separari ab illo, pro quanto erat caput omnium, erat quodam modo separari ab omnibus sibi subiectis, sicut et separari a gratia regis est separari a regno ipsius. Hinc est quod facilius et fortius potuerunt deordinari in amore sui ut ad illum relato. Quia vero illi innitendo per illum habebant trahi et reduci in Deum, illo stante in rectitudine sua, ideo non fuit facile illos peccare, illo stante recto. Illo autem se eis modo opposito exhibente, potuerunt facilius ipsum sequi, et maxime quia tunc oportuerunt vel separari ab eo vel sibi inaniter et indebite adherere. Et hinc est quod ipse non inconvenienter creditur primo peccasse. Ipsi vero ponuntur consequenter peccasse, illum sibi indebite amando et se ipsos in illo seu in relatione ad illum et in complacentiis et desideriiis ac presumptionibus et confidentiis tali amori annexis. Et attende quod ea ratione qua per nexum amoris erant unum illi in illius gloria quasi in sua superbiebant et gloriabantur et etiam in gloria omnium consociorum, quia totum erat unum corpus ex capite et membris compactum.

<III>

Tertium principaliter prenotandum est modus lapsus, seu labilitatis eorum. Quem, ex quo cadebant, oportebat esse maximum ex triplici causa.

liés comme les membres à leur tête et ainsi ils se voyaient en lui comme des fils dans le cœur de leur père. Et donc il était tout à fait contraire à un lien naturel et à leur volonté de se séparer de lui et de son amitié en soi et absolument.

Or, autant il était plus visible que Dieu, autant ils purent se porter facilement vers lui, sans relation avec Dieu. Chacun se sentait aussi incomparablement plus grand saisi avec lui et en lui que sans lui, et surtout parce que se séparer de lui, en tant qu'il était le chef de tous, revenait, d'une certaine façon, à se séparer de tous ses sujets, de même aussi que se séparer de la grâce du roi revient à se séparer du royaume. C'est pourquoi ils ont pu plus facilement et plus fortement tomber dans le désordre dans un amour pour lui qui était relié à lui.

Mais parce qu'en s'appuyant sur lui, ils devaient être entraînés et guidés vers Dieu quand le premier ange demeurait en sa rectitude, il ne leur aurait donc pas été facile de pécher s'il restait droit. Mais comme il se montra à eux sous un mode opposé, ils purent plus facilement le suivre, surtout parce qu'alors ils durent ou bien se séparer de lui, ou bien adhérer à eux-mêmes de façon vide et indue. Et ainsi il n'est pas incohérent de croire qu'il a péché le premier. Mais ils sont supposés avoir péché à sa suite, en l'aimant d'une façon qui ne leur était pas légitime, et en s'aimant en lui ou en relation avec lui et dans les complaisances, les désirs, les présomptions et les assurances liés à un tel amour. Et note que, par la raison pour laquelle ils étaient uns avec lui, ils s'enorgueillissaient et se glorifiaient dans sa gloire comme en la leur et aussi dans la gloire de tous leurs compagnons, car il y avait là tout un corps unique formé de l'assemblage du chef et des membres.

III

Le troisième préalable porte sur leur mode de chute ou leur possibilité de chuter. Cette chute qui les faisait tomber était très forte pour trois raisons :

<1> Prima est ex parte active potentie eorum. Quanto enim fuit potentior et efficacior in agendo et quanto maius et intimius dominium habuit in se ipso et in potentiis sibi subiectis, tanto habuit altius et profundius et efficacius ire in principalia et finalia volita sua. Quia autem in ipsis adhuc rectis omnia supreme potentie et supreme virtuti subicibilia et subicienda erant plenissime et potentissime subiecta, idcirco oportuit quod primum peccatum eorum inchoaretur in supremo libertatis et potestatis eorum, ac per consequens oportuit eorum primum peccatum esse radicalissimum et impetuosissimum. Quia, sicut machina, quanto est fortior ad lapidem proiciendum, tanto impetuosius proicit illum, et quanto virtus et eius actio est radicalior, tanto et defectus eius - unde videmus quod vita radice extincta aut vitiata eo ipso vitiatur vita ramorum, et non sic e contrario -, sic superiori radicali causa /722/ turbata oportet perturbari omnes causas sibi subnexas, in quantum tales.

<2> Secunda causa est ex parte obiecti. Quanto enim obiectum formale et finale est maius et delectabilius, tanto fortius est ad inviscerandum et imbibendum sibi potentiam propter se inherentem. Ergo quanto maior fuit tota gloria et dominatio angelorum peccantium, tanto fortius inviscerati sunt ei, ex quo sibi propter se adhererunt. Quanto autem bono creato fortius propter se adhererunt, tanto a bono increato fortius sunt aversi. Quanto autem a bono increato fortius sunt aversi, tanto in eius oppositum fortius et profundius sunt demersi et precipitati. Et quia bonum increatum est summa entitas et unitas ac veritas et equitas seu bonitas : idcirco, quanto fortius sunt ab ipso aversi et ad bonum creatum conversi, tanto in maiorem nichilitatem seu vacuitatem et in maiorem dispersioriem affectus et cogitatus et in maiorem falsitatem

1. La première tient à leur puissance active. En effet, plus <le démon> fut puissant et efficace dans l'action et eut une domination grande et intime sur lui-même et sur les puissances qui lui étaient soumises, plus il put accéder hautement, profondément et efficacement dans ses volitions principales et finales. Or, parce que, dans les choses encore droites, tout ce qui était susceptible et redevable de soumission à une puissance suprême et à une vertu suprême était très pleinement et très puissamment soumis, alors nécessairement leur premier péché a commencé dans le suprême de leur suprême liberté et de leur suprême pouvoir, et, par conséquent, nécessairement leur premier péché était le plus radical et le plus impétueux. De même qu'une machine, plus elle est forte à lancer une pierre, plus elle la lance impétueusement et plus son énergie et son action sont radicales, plus l'est sa défaillance - ainsi nous voyons que la vie d'une racine une fois éteinte ou viciée, de ce fait la vie des rameaux se vicie et non le contraire -, ainsi nécessairement ce qui est troublé par une cause supérieure radicale trouble toutes les causes qui, en tant que telles, en dépendent.

2. La deuxième raison tient à leur objet. En effet, plus un objet formel et final est grand et délectable, plus il est efficace à leur incorporer pour eux-mêmes la puissance qui y est attachée et à les en imbiber. Donc plus totale furent la gloire et la domination des anges pécheurs, plus étroitement ils se sont incorporés à elles, en y adhérant pour eux-mêmes. Or, plus étroitement ils ont adhéré pour eux-mêmes au bien créé, plus ils se sont détournés du bien incréé. Et plus vigoureusement ils se sont détournés du bien incréé, plus vigoureusement et profondément ils se sont plongés et précipités dans son opposé. Et comme le bien incréé est, suprêmement, l'entité, l'unité, la vérité et l'équité ou la bonté, alors plus vigoureusement ils se sont détournés du bien incréé et rapprochés du bien créé, plus ils se sont hâtés vers un grand néant, un grand vide, une grande dispersion

intentionalium et affectualium obiectorum et in maiorem iniquitatem seu obliquitatem et malitiam corruperunt.

Quod in speciali sic breviter patet: nam quanto altior fuit entitas virtutis quam amiserunt, tanto magis ab ente defecerunt. Quanto etiam ad altius obiectum et ad altiorum finalis perfectionis gradum erant ordinati, tanto eorum capacitas ab illis frustrata magis vacua et exinanita remansit. Quanto etiam fortius et intensius bonum creatum dixerunt esse bonum summum, tanto maior falsitas fuit in eis.

Item, quanto quis vas maius et pretiosius estimat minimo et vilissimo posse perfici et repleti, tanto plus fallitur. Ergo quanto se ipsos super omnia magnos et nobiles conditos vilissimo amore et vanissima gloria estimaverunt perfici et repleti, tanto falsiores fuerunt. Quanto etiam uno vero bono relicto infirmitatem creatorum appetibilium secundum omnes sue facultatis aspectus sunt fortius insectati, tanto utique fortius sunt in plura dispersi. Quanto etiam Deum magis tenebantur amare et de maioribus donis acceptis gratiores esse et quanto iustitiam acceptam plenius poterant observare, tanto magis impii et ingrati et iniusti fuerunt. Quanto etiam suas potentias fortius ad illicita converterunt, tanto ipsas fortius distorserunt.

<3> Tertia causa est ex parte iustitiae Dei. Que quanto absque omni eorum cooperatione maiora ipsis bona contulerat /723/ et maiorem potestatem ad standum et ad casum vitandum, tanto ipsos voluntarie cadentes debuit amplius permittere sibi ipsis et casui suo et tanto plus eis subtrahere gratuita dona influentiarum suarum et tanto acrius a se et suis eos reicere et reiectiva percussione et increpatione ferire.

Unde et mox cum tota universitate sanctorum angelorum sic eos a se reicere coepit quod statim in summam indignationem et invidiam et impatientiam et blasphemiam in Deum et suos

des affects et des pensées, une grande fausseté des objets de l'intention et de l'affect, une grande iniquité et torsion et une grande mauvaiseté.

Pour être bref, ce phénomène se manifeste ainsi en particulier. En effet, plus est haute l'entité de vertu qu'ils ont perdue, plus ils font défaillance à l'être. Et aussi, plus ils étaient mis en ordre pour un objet élevé et pour un degré élevé de perfection finale, plus vide et sans force demeura leur capacité frustrée de tout cela. Et aussi, plus ils ont dit avec force et intensité que le bien créé était le bien suprême, plus grande a été leur erreur.

De même, plus est grand et précieux le vase qu'on estime pouvoir compléter et remplir d'un contenu minime et très vil, plus on est trompé. Donc plus ils estimaient qu'eux, qui avaient été créés grands et nobles, au-dessus de tout, devaient être complétés et remplis d'un amour très vil et d'une gloire très vaine, plus ils furent dans l'erreur. Et aussi, plus vigoureusement ils ont poursuivi la petitesse des choses créées désirables selon tous les aspects de leur possibilité, après avoir abandonné l'unique bien véritable, plus vigoureusement ils se sont en tout cas dispersés en plusieurs choses. Et aussi, plus ils étaient tenus d'aimer Dieu, d'être reconnaissants des grands dons reçus et d'observer pleinement la justice reçue, plus ils ont été impies, ingrats et injustes. Et aussi, plus fermement ils tournaient leurs puissances vers des choses illicites, plus fermement ils les tordaient.

3. La troisième raison tient à la justice de Dieu. Celle-ci, plus elle leur avait apporté, sans leur coopération, de grands biens et un grand pouvoir pour tenir debout et éviter la chute, plus elle dut laisser à eux-mêmes et à leur chute ces êtres qui tombaient volontairement, leur retirer le don gracieux de ses interventions et plus durement les rejeter de lui et des siens et les frapper d'un coup et d'un reproche de rejet. Ainsi et vite, en compagnie de toute la communauté des saints anges, il commença à les rejeter, en sorte qu'aussitôt, ils frémissaient très fortement d'indignation, d'envie, d'impatience et de blasphème

effremuerunt, ita quod contra Deum et suos se toto posse univerunt et armarunt et affectualiter irruerunt. Est autem natura cadentis quod quanto ab altiori gradu et quanto maiori impetu se prosternit, tanto ceteris paribus habet irretentibilius et velocius ac profundius ruere et conteri in fine sue ruine. Quanto etiam erant Deo immediatiores, tanto egebant plus et immediatius per continuas et immediatas influentias Dei illuminari et regi et ideo illis subtractis magis habuerunt tenebrescere et frigescere tanquam non habentes mediatorem per quem restaret eos reaccendi et illuminari, iuxta illud Christi ad Apostolos: *si sal evanuerit, non est per quod iterum saliat*. Unde et quando doctor errat et precipue circa principia prima, non est per quem reformetur et edoceatur, sed potius ducit suos subditos in errorem.

Attamen sciendum quod, quia voluntas creata, a contrario in contrarium, id est a bono in malum, se ipsam movens et movendo habitum vitiosum de se ipsa educens verisimiliter, plus potest sub aliqua certa quantitate temporis quam in primo instanti sui motus - saltem quando agit secundum facultatem sue nature sibi relicte -, idcirco verisimile est quod peccatum demonis nec actu nec habitu fuit ita intensum nec ita multiformiter diffusum et ramificatum in primo instanti sicut fuit postmodum.

Sciendum etiam quod ipse angelus, antequam peccaret, non potuit predeliberare an peccaret vel non aut quomodo peccatum perficeret, quia hoc facere non potuisset absque peccato. Deliberans enim an peccabit vel non non est prout debet fixus contra peccatum nec prout debet ad partem iustitie determinatus, deliberans vero quomodo peccabit /724/ iam habet appetitum et intentionem peccandi. Habuit igitur a principio

envers Dieu et les siens et qu'ils s'unirent de tout leur possible contre Dieu et les siens, s'armèrent et firent assaut avec émotion. Et il est dans la nature de celui qui tombe que plus il s'abat de haut et avec un grand élan, plus, toutes choses égales, il doit s'effondrer irrésistiblement, rapidement et profondément et se fracasser à la fin de son écroulement. Et aussi, plus ils étaient immédiatement proches de Dieu, plus ils avaient besoin et de façon immédiate d'être illuminés et dirigés par de continues et immédiates interventions divines et donc, quand elles furent soustraites, ils durent plutôt s'enténébrer et se refroidir, en tant qu'ils n'avaient pas de médiateur par lequel il leur revienne d'être enflammés de nouveau et illuminés, selon ce mot du Christ² aux Apôtres : « Si le sel disparaît, rien ne permet plus de saler. » Et quand un docteur se trompe et surtout sur les premiers principes, il n'est personne pour le réformer et l'enseigner, et plutôt il conduit ses sujets dans l'erreur.

Il faut pourtant savoir ceci : la volonté créée, qui se déplace d'un objet à son contraire - c'est-à-dire du bien vers le mal - et qui en se déplaçant, tire la disposition vicieuse de soi, est vraisemblablement plus puissante avec une certaine quantité de temps qu'au premier instant de son mouvement, du moins quand elle agit selon la possibilité de sa nature qui lui est restée. Il est donc vraisemblable que le péché du démon, ni en acte ni en disposition, ne fut aussi intense ni aussi diversement diffusé et ramifié au premier instant qu'il ne le fut ensuite.

Il faut savoir aussi ceci : cet ange, avant de pécher, n'a pu délibérer par avance, pour savoir s'il pécherait ou non, ou comment il accomplirait son péché, car il n'aurait pu faire cela sans péché. En effet, celui qui délibère s'il péchera ou non n'est pas fixé contre le péché, comme il doit l'être, ni déterminé en faveur de la justice, comme il doit l'être. Mais celui qui délibère sur la façon de pécher a déjà le désir et l'intention de pécher. Il a donc eu dès le début la science certaine que le mal

2. Matthieu 5, 13.

certam scientiam quod malum nullo modo secundum Deum et iustitiam erat sibi eligendum, immo toto posse vitandum.

Item, non potest dici quod aliquis appetitus inordinatus aut ad aliquid deordinatum inclinans fuerit in eo ante peccatum; unde oportuit quod a libero consensu peccatum eius inchoaretur.

Rursus sciendum quod, cum nihil penale potuerit esse in eo ante peccatum, sequitur quod nullus penalis timor alicuius pene nec aliquis penalis seu afflictivus aut dolorosus horror culpe potuit esse in eo ante primum peccatum. Et ideo non fuit in eo fuga pene vel culpe per aliquem sensum vel stimulum offensivum et per experimentalem sensum punctionis vel offensive passionis retrahentem a malo, sed solum fuit per simplicem notitiam utriusque mali et per impenale odium utriusque causatum ab amore boni tam naturalis quam virtualis.

Ulterius sciendum quod sicut ex predictis patet, primum peccatum eius non potuit ab expresso contemptu Dei initiari, sed potius ab amore boni creati secundum se sumpti, quamvis ipse in hoc videret interpretativum Dei contemptum includi, pro quanto scilicet erat contrarium divine voluntati et suo honori. Bonum autem creatum, secundum quod amatur et estimatur ab amore perverso, omnino occurrit ut nullum et ut quasi annihilatum amori recto, quia amor rectus nullo modo amat aut estimat ipsum ut propter se bonum, sed solum ut ad Deum et propter Deum et ut est a Deo et in Deo. Et loquor de amore recto, quia est ipsa virtus. Et hinc est quod duplex bonum obiective primo angelo offerebatur, scilicet bonum divinum et bonum creatum ut secundum se sumptum et ut erat visibiliter notum. Et licet istud secundum veritatem esset nihil respectu boni divini, nichilominus secundum se erat valde magnum et presentius ac visibilis suam visibilem fruibilitatem offerens quam se divinum bonum offerret. Et ideo quamvis angelus nullam inclinationem ad ipsum indebite amandum haberet, potuit tamen ad hoc deflecti.

ne devait nullement être choisi par lui selon Dieu et la justice mais au contraire évité de tout son possible.

De même, on ne peut pas dire qu'un désir désordonné ou dirigé vers un désordre ait été une motivation avant le péché. Donc, nécessairement son péché a commencé avec un libre consentement.

Il faut encore savoir ceci : puisque aucune pénalité n'a pu être en lui avant le péché, il s'ensuit qu'aucune peur pénale d'une peine ni aucune horreur de la peine, qu'elle soit pénale (ou afflictive) ou bien douloureuse, n'a pu se trouver en lui avant le premier péché. Et donc il n'exista en lui aucune fuite de la peine ou de la faute par une quelconque sensation, ni par un aiguillon offensif ni par la sensation éprouvée d'une piqûre ou d'une passion offensive qui détournerait du mal, mais ce fut seulement par la connaissance simple des deux maux et par une détestation non pénale de ces deux maux, causée par l'amour du bien tant naturel que vertueux.

Il faut enfin savoir ceci : comme cela est apparu clairement dans ce qui précède, son premier péché n'a pu commencer par un mépris de Dieu, mais plutôt par l'amour du bien créé pris en lui-même, bien qu'il vît qu'y était inclus un mépris de Dieu implicite et sous-entendu pour autant qu'il était contraire à la volonté de Dieu et à son honneur. Or, le bien créé se présente comme nul et comme annihilé par l'amour droit, car l'amour droit ne l'aime ou ne l'estime nullement comme bon pour lui-même, mais seulement comme bon en tant qu'il est dirigé vers Dieu, pour Dieu, qu'il vient de Dieu et est en Dieu. Et je parle de l'amour droit, car il est la vertu. Et c'est pourquoi un double bien s'offrait en guise d'objet au premier ange, un bien divin et un bien créé pris en lui-même et visiblement connu. Et, bien qu'en vérité il ne soit rien par rapport au bien divin, pourtant, en lui-même, le bien créé était très grand, et davantage que le bien divin, offrait sa jouissance visible. Et donc, bien que l'ange n'ait aucune inclination à l'aimer de façon indue, il a pu pourtant y être détourné.

<IV>

Quantum prenotandum est quod, licet primus angelus ante suum casum speculative sciret quod peccare non poterat absque maxima sui deordinatione, non tamen noverat hoc experimentaliter, /725/ quia nihil tale in se vel in altero unquam erat expertus.

Scimus autem quod aliter afficit expertum quam inexpertum. Licet etiam speculative sciret quod si peccaret, secundum meram Dei iustitiam esset eternaliter damnandus, non tamen in se vel in altero expertus erat severitatem divine iustitiae, etiam vel minimam, nec scivit nec indubitabiliter credidit quod si peccaret, Deus ei non miseretur. Quod probat Anselmus, libro *De casu diaboli*: quia si hoc infallibiliter scivisset, tunc nunquam posset peccato alicui consentire, quia solo timore pene ab eo, si peccaret, indubitabiliter expectate ab omni peccato se cohibuisset, etiam absque amore iustitiae, pro eo quod plus tantam penam timuisset quam aliquod pravum appetibile adamare potuisset, et ita timor esset omnino prepotens ad vitandum talem amorem. Eo ipso igitur quo supponitur peccasse et potuisse peccare ponitur hoc nescivisse nec indubitabiliter credidisse. Et certe, arcanum divine voluntatis et libertatis ad miserandum vel puniendum non potuit scire nisi per specialem revelationem que sibi non debuit fieri ante lapsum, tum ea ratione qua debuit fieri cum potestate merendi et demerendi, tum quia secundum Anselmum non fuit decens quod solo timore pene abstineret a malo, quia talis abstinencia non haberet rationem meriti nec laudis.

Si vero contra hoc obiciatur quod ipse multo certius noverat et nosse poterat inconvenientia que sequerentur, si sibi peccanti Deus miseretur, quam nos nunc sciamus, - et tamen secundum rationes Anselmi et quorundam aliorum

IV

Le quatrième préalable est le suivant : bien que le premier ange sache de façon spéculative, avant sa chute, qu'il ne pouvait pécher sans un très grand désordre, pourtant il ne le savait pas par expérience, parce qu'il n'avait jamais rien éprouvé de tel en lui ni en un autre. Or, nous savons que <le fait> affecte différemment celui qui a éprouvé et celui qui n'a pas éprouvé. Bien qu'il sache aussi de façon spéculative que, s'il péchait, selon la pure justice de Dieu, il serait damné éternellement, cependant il n'avait jamais rien éprouvé en lui ou en un autre la sévérité de la justice divine, même la plus petite, il n'a pas su ni cru de façon indubitable que, s'il péchait, Dieu n'aurait pas pitié de lui. Anselme le prouve, dans *La Chute du diable* : s'il l'avait su de façon infaillible, alors, il n'aurait jamais pu consentir à un péché, car il se serait retenu de tout péché du fait de la seule crainte de la peine qui l'attendait sans aucun doute en cas de péché, mais aussi du fait de l'amour de la justice : il aurait davantage craint une telle peine qu'il aurait pu aimer un mal désirable et ainsi la crainte serait tout à fait prédominante pour éviter un tel amour. Le fait même d'avoir péché ou d'avoir pu pécher implique qu'il n'ait pas su ni cru fermement cela. Et bien sûr, il n'aurait pu connaître les arcanes de la volonté et de la liberté divines, qui choisit de prendre pitié ou de punir, que par une révélation particulière, qui n'a pas dû se produire avant la chute, d'une part parce que cela devait se produire avec le pouvoir de mériter et de démériter, d'autre part, parce que, selon Anselme, il ne convenait pas qu'il s'abstienne du mal par la seule crainte du châtement, car une telle abstention n'aurait pas eu valeur de mérite ou de louange.

Et si l'on objecte qu'il connaissait et pouvait connaître les incohérences qui s'ensuivraient, si Dieu prenait pitié de lui comme pécheur, avec plus de certitude que nous ne le savons maintenant - et pourtant, selon les raisons données par Anselme

doctorum satis clare probatur multa inconvenientia ad hoc sequi, quia non poterat nec debebat eis dari redemptor in quo iustitia satisfactoria cum misericordia indulgentie servaretur ad plenum -, potest ad hoc responderi, primo scilicet quod multa ex postfacto patent inferioribus que ante factum non patebant superioribus. Et precipue est hoc verum in contingentibus et precipue in precellentioribus operibus et iudiciis divine predestinationis et prescientie. Evidentia enim operum multum iuvat intellectum nostrum ad notitiam ipsorummet operum suarumque causarum.

Secundo dicendum quod, licet rationes doctorum probabiliter quedam inconvenientia concludant, non /726/ tamen faciunt hoc sub necessitate nobis indubitabili, quin potius ad contrarium magis inconveniens videtur quod Deus quamcumque iniuriam sibi factam non posset libere et decenter absque satisfactione aliqua indulgere propter internam contritionem que in ipsa indulgentia continetur. De hoc autem in *tractatu de gratia et merito*¹ redemptionis latius disserteretur.

Rursus sciendum quod, sicut ex precedenti questione patet, alia est ratio preeligibilitatis ex convenientia ordinis divine iustitie sumpta et alia ex convenientia visibilis decoris et delectabilitatis bonorum creatorum seu naturalium sumpta. Est autem pro certo supponendum quod licet angelus fuerit sic perfecte priori ordini connexus quod excusabiliter ab illo divelli non posset, nihilominus non fuit in illo sic radicans quin ad oppositum se movere posset. Et ideo damnum pene eterne a Dei iustitia prefixe non ita sibi offerebatur quod eius affectum redderet impossibilem ad peccandum. Facile autem fuit Deo ipsum in tali temperamento creare. Licet enim primus ordo ex se esset incomparabiliter prevalentior, et quamvis habitus iustitie in primo angelo perfecte predominaretur affectioni naturali,

et par certains autres docteurs, il est prouvé assez clairement que de nombreuses incohérences s'ensuivraient, car on ne pouvait ni ne devait poser un rédempteur en qui soit observée une pleine justice de satisfaction avec la miséricorde de l'indulgence -, on peut y répondre, d'abord, qu'apparaissent clairement après coup aux êtres inférieurs bien des éléments qui n'apparaissent pas clairement avant le fait aux êtres supérieurs. Et cela est surtout vrai des faits contingents et des œuvres et jugements éminents de la prédestination et de la prescience divines. En effet, la preuve apportée par les actes aide beaucoup notre intellect à connaître ces œuvres et leurs causes.

Secondement, il faut dire que, bien que les raisons données par les docteurs montrent avec probabilité certaines incohérences, ils ne le font pourtant pas selon une nécessité qui nous soit indubitable. Au contraire, il semble plus incohérent que Dieu ne puisse pas librement et comme il convient pardonner une injure subie par lui, sans satisfaction ni en raison d'une contrition interne qui serait contenue en ce pardon. Et on a plus largement disserté de cela dans le traité sur la grâce et le mérite de rédemption.

Il faut encore savoir ceci : comme cela est clair à partir de la question précédente, différentes sont les raisons du choix préalable, tirées l'une de l'harmonie de l'ordre de la divine justice, et l'autre de l'harmonie de la beauté visible et de l'aspect délectable des biens créés ou naturels. Et il faut supposer à coup sûr que, bien que l'ange ait été assez parfaitement relié au premier ordre pour ne pouvoir s'en extraire de façon excusable, néanmoins il n'y a pas été enraciné au point de ne pouvoir se déplacer vers un choix opposé. Et donc le dommage d'un châtement éternel fixé par Dieu ne lui était pas présenté en rendant impossible son affect tendu vers le péché.

Et il fut facile à Dieu de le créer dans un tel mélange tempéré. En effet, bien que le premier ordre en soi l'emporte incomparablement, et bien que, chez le premier ange, la disposition de justice prédomine parfaitement sur l'affection

¹. Questions perdues.

nihilominus ordo secundus habuit prevalentiam visibilioris presentialitatis et libertas arbitrii fuit predominans utrique habitui, affectioni scilicet iustitie et affectioni naturali, pro quanto scilicet per eam poterat ad bona creata propter se vel propter Deum ferri.

<Solutio obiectionum>

<Ad 1> Et per hoc patet ad primum pro contraria parte factum: quia licet certitudinaliter sciret bonum increatum esse in infinitum melius bono creato, nihilominus bonum creatum occurrebat ut visibilis et quoad hoc ut magis accessibile.

<Ad 2> Ad secundum dicendum quod angeli peccantes non directe voluerunt bonum virtutis a suo actu excludi, quia nec hoc communiter volunt homines, dum peccant, immo si per impossibile fieri posset, vellent suum peccatum non habere culpe defectum, sed potius quod esset licitum et iustum et Deo placitum.

Ex consequenti tamen, pro quanto scilicet videbant actum sui peccati non se posse compati cum ordine iustitie, interpretative et indirecte elegerunt illum excludi. Licet autem bonum creatum sumptum cum Deo et propter /727/ Deum esset delectabilius secundum veridicam rationem et suavitatem ordinis iustitie, non tamen secundum illam rationem delectabilitatis quam habebat ut propter se sumptum. Immo, sicut supra tactum est, hec ratio tota annullabatur, quodcumque sumeretur seu amaretur solum propter Deum. Unde et omnino altera fuit in eis ratio delectationis vitiose a ratione delectationis virtuose quam habuissent de bonis creatis ut solum propter Deum dilectis. Figere etiam suum amorem in bono creato quandam consummationem quietationis et delectationis addit ad amorem naturalem, prout est communis et indifferens ad fini finaliter

naturelle, néanmoins le second ordre l'emporta par un trait de présence plus visible. Et la liberté du choix prédomina sur les deux dispositions, l'affection de justice et l'affection naturelle, pour autant que, par elle, elle pouvait se porter vers les biens créés pour eux ou pour Dieu.

Réfutations

Réf. 1. Et ainsi apparaît clairement la réponse au premier argument de l'opinion opposée : bien que le premier ange sache avec certitude que le bien increaté est infiniment meilleur que le bien créé, néanmoins le bien créé arrivait dans une plus grande visibilité et, en cela, dans une plus grande accessibilité.

Réf. 2. Sur le deuxième point, il faut répondre que les anges, en péchant, n'ont pas voulu directement que le bien de vertu soit exclu de leur acte, car cela, les hommes, communément, ne le veulent pas non plus quand ils pèchent. Bien plus, si, par impossible, cela pouvait se faire, ils voudraient que leur péché n'ait pas le défaut d'une faute, mais plutôt qu'il soit licite et juste, et plaise à Dieu.

Mais, ensuite, cependant, pour autant qu'ils voyaient que l'acte de leur péché n'était pas compatible avec l'ordre de justice, ils ont choisi implicitement et indirectement que ce bien soit exclu. Quoique le bien créé, pris avec Dieu et pour Dieu, soit plus délectable selon le régime véridique et la suavité de l'ordre de justice, pourtant ce n'était pas le cas selon le régime de plaisir qu'il avait quand ce bien créé était pris pour lui-même. Bien plus, comme on l'a évoqué plus haut, ce régime de plaisir était totalement annulé, chaque fois que le bien était pris ou aimé seulement pour Dieu. Ainsi, en eux, le régime de délectation vicieuse fut totalement différent du régime de délectation vertueuse qu'ils avaient éprouvé pour les biens créés aimés seulement pour Dieu. Et aussi le fait de fixer son amour dans le bien créé ajoute un achèvement d'apaisement et de plaisir à l'amour naturel, en tant que cet

in bono creato et ad referri in Deum, licet prefata quietatio sit essentialiter vitiosa.

<Ad 3> Ad tertium dicendum quod nihil inconueniens, si in appetitu vitioso contradictoria includantur ex parte intentionalis obiecti. Immo hoc necessario habet esse, quia quod bonum creatum ametur ut summum bonum et ut ultimus finis quasi idem est quod in suo affectu et affectuali cogitatu seu gustu assumere illud ut Deum. Sicut autem intellectus erroneus potest credere aliquam compositionem in se contradictoriam implicative esse veram, sic et affectus potest affici ad illam. Non est autem intelligendum quod angelus aliquam divinam proprietatem directe appetierit, prout est ipse Deus imparticipabilis ab omni creato, sed solum appetiit eas sub falsa compositione illarum ad suum bonum proprium, utpote appetendo quod sua formalis dominatio et gloria et delectatio esset infinita et summa et nulli subiecta nec subicibilis et quod sua formalis potentia esset potens ad omnia.

Appetitus enim vitiosus bene potest esse impossibile, non tamen potest in aliquid tendere nisi cum presuppositione quod salvetur sua natura, preterquam quando ex horrore pene eligit non esse. Unde nunquam diabolus appetiit nec appetit nec appetere posset quod sua natura converteretur in illam naturam divinam que vere est ipse Deus, eo scilicet modo quo panis convertitur in corpus Christi. Sed eo modo quo intellectus et appetitus possunt in generali accipere generales rationes summi boni et summi posse et summi esse et consimilium, non determinando an ille sint Deus, sed acsi essent universales et pluribus individuis communicabiles, sic potest appetitus vitiosus eas accipere quasi compositas seu determinatas ad suum subiectum /728/ vel ad suum proprium et determinatum obiectum.

achèvement est commun et indifférent au fait de se fixer finalement dans le bien créé et au fait de se rapporter à Dieu, quoique cet apaisement soit par essence vicieux.

Réf. 3. Sur le troisième point, il faut répondre qu'il n'y a pas d'incohérence à inclure dans le désir vicieux des contradictions du côté de l'objet intentionnel. Bien plus, cela est nécessaire, car le fait que le bien créé soit aimé comme bien suprême et comme fin ultime revient quasiment à l'assumer comme Dieu dans son affect, sa pensée affective et son goût.

Et de même qu'un intellect dans l'erreur peut croire qu'une construction qui a en soi des implications contradictoires est vraie, de même l'affect peut aussi être affecté d'une telle construction. Il ne faut pas comprendre que l'ange ait directement désiré une propriété divine, puisque Dieu en lui-même ne peut être participé d'aucun créé, mais qu'il a seulement désiré ces propriétés en une fausse construction, comme en désirant que sa domination formelle, sa gloire et sa délectation soient infinies, suprêmes, sans être soumises ni susceptibles d'être soumises à rien et que sa puissance formelle s'exerce sur tout. En effet, le désir vicieux peut bien porter sur des impossibles.

Pourtant il ne peut tendre vers quelque chose qu'avec la présupposition qu'il conserve sa nature, sauf quand il choisit de ne pas être par horreur du châtement. Ainsi le diable n'a jamais désiré, ni ne désire, ni ne pourrait désirer que sa nature soit convertie en cette nature divine qu'est véritablement Dieu en lui-même, à la façon dont le pain est converti en corps du Christ. Mais, à la façon dont l'intellect et le désir peuvent en général recevoir les traits du bien suprême, du pouvoir suprême et de l'être suprême et autres choses semblables sans déterminer si elles sont Dieu, mais comme si elles étaient universelles et communicables à plusieurs individus, de cette façon le désir vicieux peut les recevoir comme construites ou déterminées pour son sujet ou pour son objet propre et déterminé.

Rursus, sciendum quod appetitus primi angeli non potuit in hoc ab initio primo et principaliter ferri, ut scilicet primum appetibile sui peccati esset omnipotentia aut quodcunque consimilium, sed oportet quod prius naturaliter ferretur in aliquod bonum creatum propter se et inordinate. Et tunc eo ipso quod sic ferebatur in illud sequebatur quod ferretur in illud nullam ponendo ibi regulam iustitie nec mensuram ex ulteriori fine moderatam. Et ad hoc sequebantur predictae compositiones erronee.

Uterius sciendum quod aliter appetit illa que videt sibi possibilia et aliter huiusmodi impossibilia. Nam illa appetit et eligit cum conatu et intentione prosequendi et obtinendi, huiusmodi vero impossibilia appetit absque tali intentione et conatu. Unde certitudo impossibilitatis dat quandam fortissimam repugnantiam et compressionem appetitui tali.

<Ad 4> Ad quantum dicendum quod naturali affectioni angeli non fuit abominabile id quod prave appetiit, quantum erat ex se, sed affectioni iustitie et affectioni naturali, pro quanto regebatur ab illa.

Immo primordialis ratio illius obiecti fuit de se valde complacibilis affectioni naturali, quia nec illa de se erat contraria iustitie, sed solum ratione modi perversi sub quo fuit acceptum. Sic autem acceptum non fuit ita abominabile angelo secundum suam affectionem iustitie quin posset illud amare et eligere, et precipue quia eo ipso quo eligebat illud, in eodem nunc repellebatur ab eo affectus iustitie et ideo pro illo nunc non repugnabat vitio.

<Ad 5> Ad quantum dicendum quod inferiores angeli non poterant ita visibiliter et immediate videre virtutes cuiuscunque alterius angeli et precipue virtutes superiorum sicut bona eorum naturalia secundum suam exteriorem faciem secundum quam unus ab altero facilius et immediatius videtur. Preterea,

Il faut aussi savoir que le désir du premier ange n'a pu se porter là-dessus au premier début et principalement, en sorte que le premier objet de désir de son péché soit la toute-puissance ou une chose semblable, mais nécessairement il a naturellement été porté d'abord vers quelque bien créé pour lui-même et de façon désordonnée. Et alors du fait même qu'il était ainsi porté vers cela, il s'ensuivait qu'il le faisait sans aucune règle de justice ni mesure s'exerçant selon une fin ultérieure. Et s'ensuivaient lesdites constructions erronées.

Il faut aussi savoir qu'il désire différemment ce qu'il voit comme possible et ce qu'il voit comme impossible. En effet, il désire et choisit le premier avec l'effort et l'intention de les atteindre et les obtenir, mais il désire les impossibles sans une telle intention ni un tel effort. Ainsi la certitude de l'impossibilité dote un tel désir d'un très fort éloignement et d'une très forte répression.

Réf. 4. Sur le quatrième point, il faut répondre que le mal qu'il a désiré, en lui-même, n'a pas été abominable à l'affection naturelle de l'ange, mais à son affection de justice et à son affection naturelle pour autant que cette dernière était dirigée par la première.

Au contraire, l'aspect primordial de cet objet en soi fut agréable à son affection naturelle, car il n'était pas en soi contraire à la justice, mais seulement en raison du mode pervers sous lequel il a été reçu. Or, ainsi il n'a pas été reçu comme quelque chose de si abominable à l'ange en son affection de justice qu'il ne puisse l'aimer et le choisir, et surtout parce que, du fait de son choix, dans le même moment, l'affect de justice était écarté de lui, et donc, en ce moment, il ne s'opposait pas à son vice.

Réf. 5. Sur le cinquième point, il faut répondre que les anges inférieurs ne pouvaient voir aussi visiblement et immédiatement les vertus de chaque autre ange et surtout des anges supérieurs qu'ils voyaient leurs biens naturels en leur apparence extérieure qui faisait voir un ange à l'autre plus facilement et plus immédiatement.

quando supremus angelus eos ad suam perversitatem trahere voluit, utique in omni decentia et affabilitate qua scivit et potuit se eis exhibuit. Et sicut in bonum creatum perverse modo sumptum potuit eius voluntas ferri, sic etiam voluntas inferiorum. Unde quando se ipsum et suum amorem quo tam se quam illos cooperat perverse amare eis visibilibus exhibuit et exhibendo propalavit, licet secundum suam affectionem iustitie haberent illud detestari, /729/ eorum tamen libertas per affectionem naturalem sic absque affectione iustitie potuit se movere quod perversum amorem primi angeli sibi oblatum potuit perverse amare in quo principaliter quilibet se ipsum perverse amabat.

<Ad 6> Ad sextum dicendum quod sicut iam tactum est, ipsi nesciverunt quod Deus eos, si peccarent, irrevocabiliter damnaret. Non etiam oportet quod ipsi ad plenum sciverint totam possibilitatem seu labilitatem sue nature suarumque virtutum. Unde ipsi fortasse non precogitaverunt quod primus pravus eorum consensus haberet necessario tam immensam peccatorum ruinam et sequelam, utpote quod precogitaverint quod non possent aliquid perverse amare, quin eo ipso ab illo nollent in eternum divelli nec ad Dei iustitiam in eternum redire.

Et quamvis scirent quod nunquam ex se poterant ad plenum redire ad bonum, non oportet quod scirent se ita expoliandos ab omni affectu virtutis et iustitie quod nullo modo possent, saltem in modico, de suo malo penitere et ad suum reditum, saltem in modico, cooperari.

Hoc autem dico, dato quod ipsi non potuerint sic peccare quod aliqua reliquie rectitudinis virtualis eis remanerent, sicut in hominibus peccantibus remanere videmus. Et quidem, si hoc in eis esse non potuit, non est credendum hoc provenisse ex hoc quod eorum potentie sint essentialiter irreversibiles ab his ad que se convertunt, prout in questionibus de libero arbitrio

En outre, quand l'ange suprême voulut les entraîner dans sa perversité, il se montra à eux de toute manière en toute la décence et l'affabilité qu'il sut et put. Et de même que sa volonté put se porter vers le bien créé pris selon un mode pervers, de même aussi ce fut le cas de la volonté des anges inférieurs. Ainsi, quand il se montra et se divulgua, lui et son amour par lequel il commençait à s'aimer perversement aussi bien que les autres, quoiqu'en leur affection de justice, ils dussent détester cela, pourtant leur liberté, par l'affection naturelle, put se déplacer loin de l'affection de justice de sorte qu'elle put aimer perversement l'amour pervers du premier ange qui lui était offert, en lequel chacun principalement s'aimait perversement.

Réf. 6. Sur le sixième point, il faut répondre que, comme on l'a déjà vu, ils ne savaient pas que Dieu les condamnerait irrévocablement, s'ils péchaient. Ils ne connaissaient pas nécessairement et pleinement non plus tout le possible et leur possibilité de chuter dans leur nature et dans leurs forces. Donc ils ne prévoyaient sans doute pas que leur premier et mauvais consentement contenait nécessairement un si immense écroulement des pécheurs et sa suite. Ainsi ils ne pensaient pas qu'ils ne pouvaient pas aimer perversement quelque chose sans vouloir, de ce fait, être séparés pour l'éternité et ne pas revenir pour l'éternité en la justice de Dieu.

Et quoiqu'ils aient su qu'ils ne pouvaient jamais retrouver le bien pleinement, ils ne savaient pas nécessairement qu'ils seraient à ce point dépouillés de tout affect de vertu et de justice qu'ils ne pourraient nullement, même modérément, se repentir de leur mal, ni coopérer, même modérément, à leur retour.

Et je dis cela en considérant qu'ils n'ont pu pécher en sorte que certains restes de rectitude vertueuse demeuraient en eux, comme nous les voyons demeurer chez les hommes pécheurs. Et, assurément, si cela n'a pu se dérouler chez eux, il ne faut pas croire que cela vienne du fait que leurs puissances ne puissent revenir de ce vers quoi elles s'étaient tournées, comme je l'ai

ostendi. Sed potius putandum est hoc provenisse ex tribus causis magnitudinis sui lapsus seu sui modi labendi superius in tertio prenotato tactis. Quamvis mihi non constet quod nulle reliquie virtutum in eis ante suam de celo eiectionem remanserint per quas possent ad penitentialem reditum aliquantulum cooperari, nec video unde pro certo aut etiam multum probabiliter probari possit.

Si quis autem querat an in primo initio sui peccati possent scieret et expressa intentione illud quod prave elegerunt pro tota futura eternitate eligere, ita quod in primo initio sui peccati expresse includeretur consensus in eternum recessum a iustitia et virtute, estimo quod non.

Nec tamen oportet quod a principio proposuerint usque ad aliquod tempus et non plus in suo peccato manere, immo potuerunt sic absolute consentire in illud quod actualiter non intenderent an ad tempus vel in eternum in illo manerent; quamvis per /730/ quandam occultam efficaciam eorum pravus affectus eternitatem in suo finali obiecto quereret et amaret). Unde et ad fortem eius initiationem naturali ordine vel in eodem nunc vel paulo post sequebatur quod expresse proponerent et intenderent in finali obiecto sui primi consensus eternaliter iniacere, nisi Deus eos vellet ad contrarium stimulare et illam intentionem infringere vel impedire. Vel potest dici quod ab initio simpliciter consenserunt in illo permanere, quanto tempore possent. Conditionaliter vero elegerunt quod in eternum, scilicet si fieri posset et si permetteretur a Deo. Si tamen in primo initio sui peccati potuerunt hoc simpliciter et expresse et absque conditione intendere et proponere, tunc, si hoc ita fecerunt, longe maius et inexcusabilius fuit peccatum

montré dans les questions sur le libre arbitre. Mais il faut plutôt penser que cela vient des trois causes de l'importance de leur chute ou de leur façon de chuter, notées plus haut dans le troisième préambule. Quoiqu'il ne m'apparaisse pas clairement que soit demeuré en eux aucun reste des vertus qui étaient en eux avant leur expulsion du ciel et par lesquelles ils pourraient coopérer un peu à un retour pénitentiel, je ne vois pas comment cela peut se prouver de façon certaine ni même assez probablement.

Et si l'on demande s'ils pouvaient, au premier début de leur péché sciemment et avec une intention expresse, choisir pour l'éternité à venir ce qu'ils ont choisi malheureusement, en sorte qu'au premier début de leur péché, serait inclus expressément le consentement à un retrait éternel de la justice et de la vertu, j'estime que non.

Et pourtant, il n'est pas nécessaire que dès le début, ils se soient proposé de rester dans leur péché jusqu'à un certain temps et pas davantage. Au contraire, ils ont pu y consentir de façon si absolue qu'ils n'entendaient pas actuellement y demeurer, que ce soit pour un moment ou pour l'éternité, quoique, par une efficacité occulte, leur mauvais affect demande et aime l'éternité dans son objet final. Et donc à ce fort début, ou bien dans ce moment, ou bien peu après, s'ensuivait par un ordre naturel le fait qu'ils se proposaient expressément et entendaient se jeter éternellement dans l'objet final de leur premier consentement, à moins que Dieu ne veuille les pousser dans le sens contraire et briser ou empêcher cette intention.

Ou bien on peut dire que dès le début, ils ont consenti absolument à demeurer en ce péché, autant de temps qu'ils pourraient. Mais ils ont choisi sous condition que cela soit pour l'éternité, si cela se pouvait et était permis par Dieu.

Pourtant, s'ils ont pu vouloir et se proposer cela au premier début de leur péché absolument, expressément et sans condition, alors, s'ils ont agi ainsi, leur péché en a été d'autant plus fort et inexcusable. Je ne pense donc pas que cela ait pu

eorum. Ego autem idcirco non puto hoc fieri potuisse, quia primus pravus consensus eorum non videtur potuisse ferri super illud quod certitudinaliter sciebant sibi et Deo iusto esse impossibile. Ipsi autem certissimi fuerunt quod divina iustitia nulla ratione posset permittere eos sic in eternum delectabiliter permanere, immo oporteret quod vel eos eternaliter puniret vel ad se revocaret.

<Ad 7> Ad septimum dicendum quod a tempore Gregorii et citra communiter tenetur ipsum fuisse supremum. Et certe sacer textus hoc satis expresse dicit, Iob 40, ubi Deus dicit: *Ipsa est principium viarum Dei* et quando sequenti capitule dicit: *Non est potestas super terram que comparetur ei qui factus est ut nullum, timeret*, id est, ut nulli preterquam Deo subesset. Item, Ezechielis 28, sub typo regis Tyri hoc satis aperte innuitur ubi signaculum similitudinis Dei fuisse dicitur et opertus omni lapide pretioso, et subduntur novem genera lapidum in typo novem ordinum angelorum. Et post vocatur cherub super alios extentus et alios quasi sub alis suis protegens. Item, capitule 31, sub typo regis Assur dicitur quod nulla arbor paradisi Dei fuit eius altitudini equalis nec eius pulchritudini similis, immo omnes admirati sunt sublimitatem eius.

Preter hoc autem ratio probabilis sacro textui innitens huic rei attestatur. Nam Scriptura aperte ponit eum regem omnium filiorum superbie et caput omnium impiorum et super omnia astra celi, id est, super omnes angelos voluisse innaniter exaltare solium seu dominium suum. Non est autem verisimile quod si habuit superiores, quin illi qui secuti sunt eum multo libentius etiam secundum suam affectionem naturalem et secundum maiorem delectabilitatem visibilis amicitie eligissent adherere superioribus plus quam illi. Non etiam est verisimile quod ipse

avoir lieu, car leur consentement premier ne semble pas avoir pu se porter sur ce qu'ils savaient à coup sûr impossible à eux et à Dieu. Et ils étaient tout à fait certains que la justice divine pour aucune raison ne pouvait leur permettre de rester dans cette délectation éternelle, mais qu'au contraire elle les punirait éternellement ou les rappellerait à soi.

Réf. 7. Sur le septième point, il faut répondre que, depuis le temps de Grégoire et en deçà, on pense communément que <le diable> est l'ange suprême. Et il est certain que le texte sacré le signifie assez expressément en Job 40, 14, où Dieu dit : « il est le départ des voies de Dieu » et quand, au chapitre suivant (41, 24), il dit : « Il n'est de puissance sur terre qui se compare à lui qui a été fait pour ne craindre personne », c'est-à-dire qu'il n'est inférieur qu'à Dieu. De même, au chapitre 28. 2 d'Ézéchiël, il est assez nettement désigné sous le type du roi de Tyr, où il est dit avoir été le sceau de la similitude de Dieu et avoir été couvert de toutes les pierres précieuses, et sont énoncés ainsi neuf genres de pierres comme type des neuf ordres d'anges. Et ensuite il est appelé chérubin s'étendant sur les autres et comme les protégeant sous ses ailes. De même, au chapitre 31, sous le type du roi d'Assur, il est dit qu'aucun arbre du paradis de Dieu ne fut d'une hauteur égale ni semblable à sa beauté et que, bien plus, tous ont admiré sa sublimité.

En outre une raison vraisemblable, s'appuyant sur le texte sacré, l'atteste. En effet, l'Écriture établit ouvertement qu'il est le roi de tous les fils de l'orgueil et le chef de tous les impies et qu'il a voulu vainement élever son trône ou sa puissance au-dessus de tous les astres du ciel, c'est-à-dire, au-dessus de tous les anges. Il n'est pas vraisemblable que, s'il a eu des supérieurs, ceux qui l'ont aussi suivi bien plus volontiers selon leur affection naturelle et selon un plus grand attrait délectable d'une amitié visible, n'aient pas choisi d'adhérer à des êtres qui lui étaient supérieurs plutôt qu'à lui. Il n'est pas non plus vraisemblable que lui-même non plus, selon son affection naturelle, n'ait pas choisi de suivre ses supérieurs

non plus secundum suam affectionem naturalem preelegisset sequi suos superiores sibi visibiles quam solum se ipsum. Incredibile etiam est quod supra suos superiores sibi visibiles ab initio attentaverit dominari.

Concesso igitur quod fuerit supremus, ad rationem subinduetam dicendum quod ipse ab initio non elegit a societate beatorum angelorum recedere, sed elegit illos ad suum intentum trahere et eum illis et super illos regnum superbe glorie sibi statuere. Et si omnia supradicta pensentur, non est incredibile nec impossibile quin visibilem gloriam et dominationem super omnia creata potuerit preeligere invisibili glorie ad quam habendam conditus erat.

Ad predicta autem adhuc lucidius contuenda sciendum quod que dicta sunt de lapsu eorum per vitiosum amplexum boni creati, deserta affectione iustitie, et cum naturali sui amore in vitium pereffluendo possunt dupliciter intelligi: uno scilicet modo, quod nullus ibi retineretur color iustitie, sed per aperta mala et vilia fieret turpis et aperta reiectio virtutum, sicut facit sanctimonialis virgo publice se prostituens omni transeunti; secundo vero modo, ut more hypocritali servaretur a principio similitudo virtutum. Et hoc videtur verisimilius, tum quia secundum Apostolum, II Corinthiorum 11, *ipse satanas transfiguratur se in angelum lucis*, sicut ministri eius in ministres iustitie et pseudoapostoli in apostolos Christi, tum quia eius intellectualis et summa sublimitas huic modo labendi amplius attestatur, ut scilicet in intellectualissimis, vane tamen sumptis, fuerit inaniter gloriatus et ut per peccata spiritualissima tanquam spiritus et spirituales effectus

1732/ fuerit primitus depravatus, tum quia rectitudo virtualis

qui lui étaient visibles plutôt que lui-même tout seul. Il n'est pas non plus croyable qu'il ait tenté dès le début de dominer les êtres qui lui étaient supérieurs.

Donc, une fois accordé qu'il fut suprême, il faut répondre à l'argument qui en découle que, dès le début, il n'a pas choisi de se retirer de la société des anges bienheureux, mais qu'il a choisi de les entraîner vers son intention et de se constituer avec eux et sur eux un royaume de gloire orgueilleuse. Et si l'on prend en compte tout ce qui vient d'être dit, il n'est pas incroyable ni impossible qu'il ait pu préférer la gloire visible et la domination sur tout le créé à la gloire invisible pour l'obtention de laquelle il avait été créé.

Pour voir plus lucidement ce qui vient d'être dit, il faut savoir que ce qui a été énoncé sur leur chute survenue en embrassant le bien créé après avoir quitté l'affection de justice et en se coulant dans le vice avec un amour naturel de soi peut se comprendre de deux façons : de la première façon, aucune apparence de justice ne serait gardée, mais, à la suite de choses ouvertement mauvaises et viles, se produirait un honteux et ouvert rejet des vertus, comme le fit une vierge sainte qui se prostitua publiquement à tout passant ; de la seconde façon, <cela se passe> en sorte que, d'une façon hypocrite, soit gardée dès le début une ressemblance des vertus. Et cette façon semble plus vraisemblable, <pour trois raisons> :

- parce que, selon l'Apôtre (II Corinthiens 11, 14), « Satan se transfigure en ange de lumière », comme ses ministres en ministres de la justice et les pseudo-apôtres en apôtres du Christ ;

- parce que sa sublimité intellectuelle et suprême atteste davantage de cette façon de chuter : pour les choses les plus intellectuelles, mais prises vainement, il s'est glorifié vainement et par des péchés spirituels, comme esprit et comme effet spirituel, il s'est dépravé en premier ;

- parce que la rectitude vertueuse qu'il avait reçue en sa création resplendissait bien davantage dans ses aspects

quam in sua creatione acceperat longe plus refulgebat in suis exterioribus quam sanctitas christiane vel regularis professionis exterius refulgeat in christianis vel religiosis.

Si autem non solum virtuosus, sed etiam pravis christianis est horribile subito contueri repentinam vel manifestam apostasiam ab omnibus insigniis religionis, verisimile est quod non minus hoc horruissent inferiores angeli qui postmodum secuti sunt primum, si talem et tantam mutationem repente in ipso vidissent.

Preterea, numquid saltem illas virtutes secundum quas debebat ordinari ad suos inferiores, sicut sunt veritas, fidelitas, pietas et consimilia, visus est ostendere eis? numquid etiam desideravit reputari ab eis sanctus et iustus potius quam perversus? numquid etiam potuit ipse sic simulare virtutes sicut potest unus pseudo propheta?

Sed hoc concesso tria restant dubia dissolvenda.

Primum est, quia secundum hoc videretur quod angeli ipsum sequentes non peccassent, sed solum errassent estimando ipsum sauctum.

Secundum est, quia secundum hoc potius peccavit per vitiosum amplexum boni proprii virtualis quam sui boni naturalis, quod videtur contrarium supradictis.

Tertium est, quia si primum peccatum eius fuit notabiliter magnum, ergo fuit apertissime contrarium sue iustitie priori et ita non potuit videri simile illi.

Ad primum igitur dicendum quod hypocrisis potest dupliciter fieri, primo scilicet, ut homo fingat se solius Dei amorem et gloriam tam in se quam in aliis querere, secundo, quod homo totam suam spiritualem sapientiam et sanctitatem per quandam

extérieurs que la sainteté de l'engagement chrétien ou régulier ne resplendit extérieurement chez les chrétiens ou chez les religieux.

Et s'il est horrible non seulement aux chrétiens vertueux, mais aussi aux mauvais chrétiens de découvrir une soudaine ou manifeste apostasie de tous les traits de la religion, il est vraisemblable que les anges inférieurs qui ensuite ont suivi le premier ange, s'ils avaient soudainement vu en lui une telle et si forte mutation, n'en auraient pas eu moins d'horreur.

En outre, n'a-t-il pas au moins semblé leur manifester ces vertus en lesquelles il devait être source d'ordre pour ses inférieurs, comme le sont la vérité, la fidélité, la piété et d'autres semblables? N'a-t-il pas aussi désiré être estimé par eux saint et juste plutôt que pervers? N'a-t-il pas pu aussi simuler des vertus, comme le peut un pseudo-prophète?

<Supplément>

Mais après avoir accordé cela, il reste trois interrogations à résoudre.

Premièrement : il semblerait alors que les anges qui l'ont suivi n'auraient pas péché, mais seulement commis une erreur en le croyant saint.

Deuxièmement, il a alors péché en embrassant vicieusement son propre bien vertueux plutôt que son bien naturel, ce qui semble contraire à ce qu'on vient de dire.

Troisièmement, si le premier péché a été notoirement grand, ce péché a donc été très ouvertement contraire à sa justice antérieure et ainsi, il n'a pas pu paraître identique à elle.

Au premier doute, il faut répondre que l'hypocrisie peut se pratiquer de deux façons : en premier lieu, l'homme feint de rechercher l'amour et la gloire de Dieu seul tant en lui que dans les autres ; en second lieu, par une activité ouverte de conversion à la vanité, l'homme détourne toute sa sagesse spirituelle et sa sainteté vers sa propre gloire et attend des

apertam vanificationem ad suam gloriam retorqueat et ab aliis sub conformi vanificatione sibi exhiberi expectat. Et si hoc secundo modo fuit, tunc angeli ipsum sequentes inexcusabiliter peccaverunt. Quod autem hoc secundo modo fuerit videtur, tum quia suum affectum ambiciosum omnino celando non ita alios ad se attraxisset et ideo eo ipso quod alios ad se trahere voluit, oportuit quod sub aliquo modo amabili suum affectum eis aperuerit, tum quia erant ad invicem sic connexi et in se ipsis mutuo contemplandis sic perspicaces quod superior non potuit /733/ notabilissime evanescere, quin ab aliis aliquo modo deprehenderetur, saltem per aliqua signa, tum quia, sicut supra tactum est, huiusmodi evanescentia non fuit in absoluta conversione sui ad se, sed potius in relativa conversione sui ad se et ad alios, et ideo in illa conversione visibilius et infimius et materialius et, ut ita dicam, vitiosius se protendit et exhibuit aliis. Sicut autem obiectum vane gloriosum primo angelo per simplicem intelligentiam presentatum potuit ab ipso amari, sic idem obiectum in ipso iam realiter existens et aliis visibiliter oblatum potuit ab aliis amari.

Ad secundum dicendum quod aliud est amare virtutem et eius virtuosum obiectum, aliud amare vanam et apparentem gloriam et precellentiam de ipsa habitam. Hoc enim secundum non procedit ex amore virtutis, sed potius ex amore sui ipsius et hoc non recto sed vano, et ideo spectat ad obliuationem amoris quo quis se ipsum absolute diligit.

Ad tertium dicendum quod aliquid potest esse alteri secundum rem contrariissimum, quod tamen secundum apparentiam erit sibi valde simile. Et hoc de facili contingit in quibusdam vitiis que in obiecto proprio conveniunt cum

autres qu'ils se manifestent à lui par une analogue conversion à la vanité. Et s'il s'agit de la seconde façon, alors les anges qui l'ont suivi ont péché sans excuse.

Il semble qu'il s'agisse de la seconde façon <pour trois raisons> :

- parce que, en dissimulant totalement son affect ambitieux, ainsi il n'aurait pas attiré les autres à lui et donc, du fait même qu'il a voulu attirer les autres, nécessairement, il leur a ouvert son affect sur un mode amical ;

- parce qu'ils étaient si liés entre eux et si perspicaces à se contempler mutuellement que l'ange supérieur n'a pu s'éclipser très notoirement sans que les autres le découvrent de quelque façon, du moins par quelques signes ;

- parce que, comme on l'a vu plus haut, une telle éclipse n'a pas résidé dans une orientation absolue vers soi, mais plutôt dans une orientation relative de soi vers soi et vers les autres. Et donc, dans cette orientation, il s'est offert et s'est montré aux autres plus visiblement, plus infimement, plus matériellement et, pour le dire, plus vicieusement. De même qu'un objet vainement glorieux, présenté au premier ange par une simple intelligence, a pu être aimé de lui, de même le même objet existant déjà réellement en lui-même et offert visiblement aux autres a pu être aimé des autres.

Au deuxième doute, il faut répondre qu'il est différent d'aimer la vertu et son objet vertueux et d'aimer une vaine et apparente gloire et la domination qu'on en a obtenues. En effet, cette seconde façon ne procède pas de l'amour de la vertu, mais plutôt de l'amour de soi-même qui n'est donc pas droit, mais vain. Et donc cela concerne une torsion de l'amour par lequel on s'aime absolument.

Au troisième doute, il faut répondre que quelque chose peut être tout à fait contraire en réalité à une autre chose, qui pourtant lui sera semblable en apparence. Et cela arrive facilement en certains vices qui se retrouvent dans leur objet propre avec les vertus qui leur sont opposées. Ainsi, l'amour de la chasteté pour la

virtutibus sibi oppositis. Unde amor castitatis propter gloriam assimilatur castitati que est propter Deum, et fortitudo ex pertinacia voluntatis proveniens assimilatur fortitudini ex amore virtutis et a robore divino proveniente, et amicitia ad alios dulcis et hypocritalis caritati assimilatur. Quamvis autem non sic apparuerit eis similis quin aperte viderent eius realem contrarietatem, nihilominus ex ipsa similitudine habuit quandam apparentem precellentiam et precellentem apparentiam ex qua facilius poterant consentire in illam quam in vitia nihil talis precellentie habentia. Pro quanto etiam intimus et immediatus ordo virtutum ad Deum fuit eis secundum se occultior quam ordo naturalis et quam ordo virtutum inferiorum ad sua obiecta proxima, pro tanto visibilior fuit eis similitudo sui hypocritalis peccati ad iustitiam quam sua realis contrarietas. Et ideo voluntas, prout libere sequebatur aut sequi poterat suas affectiones naturales, de facili potuit ad hanc hypocritalem gloriam amandam deflecti. /734/

Sciendum autem quod, si peccata hominum nobis visibilia quoad suas originales causas sunt nobis occulta, non est mirum, si primum peccatum angelorum est nobis occultum. Immo debemus advertere quod, sicut primus status eorum est nobis omnino inexpertus et omnino transcendens nostrum intellectum, sic et lapsus eorum merito debet esse nobis occultus. Unde quicquid de eorum gloria vel culpa dicimus, per similitudines familiares ab inferioribus acceptas dicimus. Unde et quia in primo angelo fuit quasi incomprehensibilis magnitudo et multitudo aspectuum et affectuum et obiectorum, idcirco eius depravatio habuit quasi incomprehensibilem multiformitatem et profunditatem vitiositatum. Propter quod Ezechielis 28 (16 et 18) optime de ipso dicitur: *In multitudine negotiationis tue repleta sunt interiora tua, in iniquitate et in multitudine iniquitatum tuarum et in iniquitate negotiationis tue polluisti sanctificationem tuam.*

gloire se confond avec la chasteté qui est pour Dieu, et le courage provenant d'une obstination de la volonté se confond avec le courage provenant de l'amour de la vertu et de la force divine et l'amitié douce et hypocrite envers les autres se confond avec la charité. Or, quoique <le diable> ne soit pas apparu semblable à eux sans qu'ils voient ouvertement son opposition réelle, néanmoins par cette similitude, il a eu une excellence apparente et une apparence excellente, par lesquelles ils pouvaient plus facilement y consentir qu'aux vices qui n'avaient rien d'une telle excellence. Pour autant aussi que l'ordre intime et immédiat des vertus par rapport à Dieu leur fut en soi plus caché que l'ordre naturel et que l'ordre des vertus inférieures par rapport à ses objets proches, pour autant la ressemblance de son péché hypocrite par rapport à la justice leur fut plus visible que sa réelle opposition. Et donc la volonté, en tant qu'elle suivait ou pouvait suivre librement ses affections naturelles, put facilement se laisser détourner à aimer cette gloire hypocrite.

Il faut savoir que, si les péchés des hommes, qui nous sont visibles, nous sont cachés quant à leurs causes originelles, il n'est pas étonnant que le premier péché des anges nous soit caché. Bien plus, nous devons noter que, de même que leur statut premier nous échappe complètement et transcende complètement notre intellect, de même leur chute doit à bon droit nous être cachée. Ainsi tout ce que nous disons de leur gloire ou de leur faute, nous le disons par des images familières empruntées aux réalités inférieures. Et donc, du fait que, chez le premier ange, il y eut, de façon quasi incompréhensible, une grandeur et une multitude d'aspects, d'affects et d'objets, alors sa dépravation a eu une multiformité et une profondeur de tendances vicieuses quasi incompréhensibles. C'est pourquoi au chapitre 28 (16 et 18) d'Ézéchiël, il est très bien dit de lui : « Dans la multitude de ton affairément, tes espaces intérieurs se sont remplis : dans l'iniquité, dans la multitude de tes iniquités et dans l'iniquité de ton affairément, tu as sali ta sanctification. »

Questio 44

Quinto queritur an demones possint aliquid
addiscere et oblivisci

<Respondeo>

Ad hoc quidam dicunt quod sumendo addiscere pro
acquirere aliquem habitum scientie et sumendo oblivisci
pro amittere aliquem habitum memorie, sic nichil possunt
per naturam addiscere vel oblivisci, quamvis hoc possint per
omnipotentiam Dei. Quorum ratio est quia secundum eos in
eis est omnis habitus scientie cuius naturaliter sunt capaces,
et hoc inseparabiliter.

Alii vero tenent quod quadrupliciter addiscere possunt :

<1> Primo scilicet, videndo de novo aliqua particularia,
utpote plures novos particulares effectus contingenter factos
quos prius tam in se quam in suis causis /735/ ignorabant. Et est
hic duplex addiscere secundum acquisitionem duplicis notitie,
scilicet actualis vel experimentalis et habitualis seu memorialis.
Nam id quod viderunt sciunt memoriter se vidisse.

<2> Secundo, per coniecturas probabiles deducendo et
concludendo aliquas novas opiniones seu suspensiones, iuxta
quod de secretis cordium et de dubiis eventibus futurorum
multiplices opiniones colligunt ex multis que de nobis et de
variis modis et effectibus divine providentie experiuntur. Et

Question 44

On demande cinquièmement si les démons
peuvent apprendre ou oublier quelque chose

<Détermination>

À cette question, certains disent qu'en prenant *apprendre*
au sens d'acquérir une disposition de science et *oublier* au
sens de perdre une disposition de mémoire, ainsi ils ne peuvent
rien apprendre ni oublier par nature, bien qu'ils le puissent
par la toute-puissance de Dieu. La raison en est que pour eux,
se trouve en eux toute la disposition de science dont ils sont
naturellement capables et cela de façon inséparable.

D'autres pensent qu'ils peuvent apprendre de quatre
façons :

1. D'abord en voyant nouvellement des particularités,
comme plusieurs effets nouveaux arrivant en contingence,
qu'ils ignoraient auparavant tant en eux-mêmes que dans leurs
causes. Et il y a ici deux actes d'apprendre, selon l'acquisition
de deux connaissances : l'une est expérientielle et actuelle,
l'autre dispositive et mémorielle. En effet, ce qu'ils voient,
ils savent mémoriellement l'avoir vu.

2. Deuxièmement, par des conjectures probables, en dédui-
sant et concluant de nouvelles opinions ou présomptions, en ce
que, sur les secrets des cœurs et sur les événements incertains
de l'avenir, ils rassemblent de multiples opinions à partir des
nombreuses expériences qu'ils ont de nous et sur les modes

secundum quod argumenta ex experimentis sumpta sunt apud eos validiora, secundum hoc firmiores habent opiniones, et secundum quod debiliora, debiliores; et quando ad utrumque oppositorum habent argumenta apud eos equivalentia, tunc equaliter opinantur et dubitant de utroque.

<3> Tertio, addiscunt aut addiscere possunt plures conclusiones scientiales ex suis principiis eis scientialiter seu intelligibiliter notis necessaria demonstratione seu consequentia deductas. Cum enim ipsi non habeant habitum vel actum scientie infinitum in actu nec habitus actu infinitos, conclusiones autem et demonstrationes scientiales sint infinite, sicut patet ex infinitate numerorum et figurarum de quorum proprietatibus possunt fieri demonstrationes et conclusiones infinite, oportet quod in plurium conclusionum actualem et habitualem scientiam possint magis explicite et specificè deduci. Et idem est de infinitis modis quibus res varie possunt ad invicem componi vel commisceri, ex quibus consurgere possunt infiniti modi essendi et infiniti modi actualium effectuum vel proprietatum quos omnes simul impossibile est simul sciri nisi ab habente habitum et actum scientie infinitum.

<4> Quarto, addiscunt et addiscere possunt plures revelationes divinas et hoc sive per bonos angelos sive per scripturas propheticas sive per quamcunque communem vel particularem expressionem alicuius secretae voluntatis vel intelligentie Dei que aliquando per nova miracula aut per vias alias quasi sensibiliter se ostendit. Horum autem quedam addiscunt certitudinaliter, quedam vero coniecturaliter seu opinative. Iuxta quod certitudinaliter didicerunt peccatum eorum non fuisse remittendum a Deo. Hoc enim ante lapsum certitudinaliter nesciverunt. An etiam iste vel ille sit finaliter prescitus vel predestinatus, non semper sciunt certitudinaliter,

variés et les effets de la divine providence. Et plus les arguments tirés de l'expérience sont valides pour eux, plus fermes sont leurs opinions, et plus ces arguments sont faibles, plus faibles sont leurs opinions. Et quand ils ont eu des arguments de force équivalente pour deux solutions opposées, alors, ils ont une opinion partagée et ont des doutes sur les deux solutions.

3. Troisièmement, ils apprennent ou peuvent apprendre plusieurs conclusions scientifiques déduites, par une démonstration ou une consécution nécessaire, de leurs principes connus d'eux sur un mode scientifique ou intelligible. Car, comme ils n'ont pas une disposition ou un acte de science infini en acte ni de dispositions infinies en acte, et que les conclusions et démonstrations scientifiques sont infinies, comme cela est clair en considérant l'infinité des nombres et des figures sur les propriétés desquels peuvent se faire des démonstrations et des conclusions infinies, il faut donc qu'en la science actuelle et dispositive de plusieurs conclusions, celles-ci puissent être déduites plus explicitement et plus spécifiquement. Et il en va de même des modes infinis, par lesquels des choses variées peuvent être combinées ou mêlées : peuvent en sortir d'infinis modes d'être et d'infinis modes d'effets ou de propriétés actuels, dont il est impossible qu'ils soient connus tous ensemble si ce n'est par celui qui a l'acte et la disposition infinis de la science.

4. Quatrièmement, ils apprennent ou peuvent apprendre plusieurs révélations divines et cela soit par de bons anges, soit par des écrits prophétiques, soit par toute expression commune ou particulière d'une volonté secrète ou d'une idée de Dieu, qui parfois se manifeste quasi sensiblement par de nouveaux miracles ou par d'autres voies. Et certaines de ces choses, ils les apprennent de façon certaine et d'autres par conjecture ou opinion. Ainsi, ils ont appris avec certitude que leur péché ne serait pas remis par Dieu. En effet, cela, ils ne le savaient pas avec certitude avant la chute. Et aussi qu'un tel ou un tel soit finalement choisi ou prédestiné, ils ne le savent pas toujours

usquequo per facti evidentiam /736/ eis innotescit. Sic etiam ab initio nescierunt Deum pro redemptione humani generis humanandum. Quod tamen nunc per facti evidentiam certitudinaliter sciunt.

Oblivisci etiam possunt tam aliqua que scientialiter seu certitudinaliter sciverunt quam illa que sola opinione tenuerunt. Possunt etiam oblivisci non solum complexarum affirmationum et negationum, sed etiam aliquorum simplicium terminorum quos per simplices species in memoria habuerunt.

Quod autem non solum hoc sit possibile, sed etiam aliquando necessario futurum probatur ex naturali finitate et limitatione capacitatis sue intelligentie et memorie. Constat enim supponentibus eos esse finitos quod non possunt infinitos habitus vel species memoriales simul habere. Constat etiam quod secundum successionem temporum plurium actuum et effectuum et temporum scientiam vel opinionem acquirunt et memoriter capiunt. Ergo aliquando per infinitam futuritionem temporum devenietur ad repletionem finite capacitatis eorum. Ergo vel ex tunc sequentes actus non addiscent nec memoriter retinebunt, aut aliquorum priorum obliviscentur, amittendo scilicet aliquam memorialem speciem vel scientiam eorum.

Quod vero sit possibile probatur: primo, ex eo quod eorum potentialitati competit aliqua accidentia acquirere et amittere, sicut patet in eorum intrinsicis et transitoriis actibus et in amissione originalis iustitie in qua sunt creati et in successione habitualis malitie quam in se genuerunt.

Secundo, ex natura generabilium, quia qua ratione in aliquo subiecto substantialiter completo potest aliquod preter necessarium accidens generari, eadem ratione potest et corrumpi, quantum est ex parte essentie accidentis et ex parte

avec certitude, tant que cela n'est pas connu par l'évidence du fait. Ainsi aussi, ils n'ont pas su que Dieu deviendrait homme pour la rédemption du genre humain ; ils le savent désormais de façon sûre par l'évidence du fait.

Ils peuvent oublier tant des choses qu'ils ont sues sur le mode du savoir ou de la certitude, que des choses tenues par leur seule opinion. Ils peuvent encore oublier non seulement des affirmations et des négations complexes, mais aussi des termes simples qu'ils ont acquis par de simples traces dans leur mémoire.

Que <cet oubli> soit non seulement possible, mais aussi qu'il devienne parfois nécessaire est prouvé par la finitude naturelle et la limitation des capacités de leur intelligence et de leur mémoire. En effet, à ceux qui posent qu'ils sont finis, il paraît sûr qu'ils ne peuvent avoir ensemble des dispositions ou des traces mémorielles infinies. Il est sûr aussi qu'en la succession des temps, ils acquièrent et retiennent en la mémoire la science ou l'opinion de plusieurs actes, effets et temps. Donc, parfois, par un infini mouvement vers le futur, on arrivera à la complétude de leur capacité. Ainsi, ou bien par les actes suivants, ils n'apprendront ni ne retiendront plus rien en mémoire, ou bien ils oublieront des éléments précédents, en perdant une de leurs traces mémorielles ou un de leurs savoirs.

Que cela soit possible se prouve ainsi :

1. Premièrement, il revient à leur potentialité d'acquérir et de perdre des accidents, comme cela est clair dans leurs actes intrinsèques et transitoires, dans la perte de la justice originelle en laquelle ils ont été créés et dans le déroulement de la disposition mauvaise qu'ils ont engendrée en eux.

2. Deuxièmement, du fait de la nature des êtres susceptibles d'engendrer : par la raison pour laquelle, dans un sujet substantiellement complet, un accident peut être engendré, au-delà du nécessaire, pour la même raison, il peut aussi être détruit, pour autant qu'il en est de l'essence de l'accident, du

subiecti et etiam ex parte efficientis et conservantis creati, quia aut illud generat et conservat plene libere et predominative aut naturaliter. Si predominative, ergo dominatur super illius corruptionem sicut et super generationem et conservationem. Si vero naturaliter: tunc per occasiones et dispositiones contrarias illis per quas aut sub quibus illud agens deductum est ad talem effectum noviter agendum et postmodum conservandum abducetur a tali actione et conservatione, ut verbi gratia, sicut nos per frequentes aspectus et visiones alicuius obiecti illud in memoria magis ac magis firmamus, sic per longam et totalem cessationem ab /737/ istis et per assiduas applicationes mentis et memorie ad alia magis ac magis illius oblivisciniur.

Tertio, ex contrarietate accidentium susceptibilium. Subiectum enim unius contrariorum est in potentia ad aliud, nisi per aliquid sit inseparabiliter et necessario determinatum ad primum. Et sumo hic contrarium communiter ad contraria et privativa. Si ergo est dare opiniones et affectiones contrarias, et si error opponitur scientie et etiam ignorantia, licet privative, et si amissio opponitur retentioni et oblivio reminiscentie vel recordationi: ergo natura angelica erit ad has contrarietates, quantum est ex se, possibilis preterquam in illis ad quorum alterum est per aliquid semper et necessario determinata. Quod in pluribus predictorum non est, saltem quoad demones, dare

Quarto, probatur hoc per locum a maiori, quia constat eorum voluntatem esse altiore potentiam quam sit eorum memoria vel intelligentia. Si ergo illa potest ab una affectione in contrariam variari, utpote a placentia in tristitiam vel displicentiam et a

sujet et aussi de l'être créé qui effectue et conserve, car ce dernier engendre et conserve <cet accident> ou bien d'une façon pleinement libre et dominante ou bien naturellement. Si c'est d'une façon dominante, il domine donc la destruction de l'accident comme sa construction et sa conservation. Si c'est d'une façon naturelle, alors, par les occasions et les dispositions contraires à celles par lesquelles ou sous lesquelles cet agent a été conduit à produire nouvellement un tel effet et ensuite à le conserver, il sera écarté d'une telle action et conservation: par exemple, de même que nous, par de fréquents regards et coups d'œil sur un objet, nous l'installons de plus en plus fermement dans la mémoire, de même, en cessant ces pratiques par un long et total arrêt, en appliquant assidûment notre esprit et notre mémoire à d'autres objets, nous oublions de plus en plus cet objet.

3. Troisièmement, du fait de la contrariété des accidents susceptibles d'advenir. Le sujet-support d'un des contraires est en effet en puissance de l'autre, à moins d'être inséparablement et nécessairement déterminé par quelque chose vers le premier. Et je prends ici le *contraire* globalement en incluant les contraires d'opposition et les contraires par manque. Si donc on suppose des opinions et des affections contraires et si à la science s'opposent l'erreur et aussi l'ignorance – quoique selon le manque –, et si la perte s'oppose à la rétention et l'oubli à la reminiscence ou au souvenir, la nature angélique sera donc en potentialité vers ces principes contraires, pour sa part, sauf si elle est déterminée en ces choses dont l'une est, pour quelque raison, permanente et nécessaire. Or, ce cas ne doit pas être envisagé dans la plupart des choses qui précèdent, du moins pour les démons.

4. Quatrièmement, la chose est prouvée par le lieu logique qui applique au moins fort ce qui vaut pour le plus fort, car il est clair que leur volonté est une puissance plus haute que ne l'est leur mémoire ou leur intelligence. Donc si elle peut varier d'une affection vers son contraire, comme du plaisir

quieta voluntate in iram turbulentam et a timiditate in spem et e contrario, nihil inconueniens, si in eorum memoria multiplex mutatio reperiatur.

Rursus, sumendo obliuisci non pro amittere memorialem speciem, sed pro non occurrere sibi ad votum, iuxta quod nos multa habitualiter et memoriter scimus quorum aliquando nullo conatu nostro possumus recordari, sic adhuc non est inconueniens eos plurium obliuisci, saltem aliquarum minutissimarum circumstantiarum de tot quasi innumerabilibus que ab initio seculi usque nunc sunt experti vel opinati. Licet enim sinus memorie eorum sit eis visibilis, sicut est corporale spatium huius mundi oculo nostro, non mirum, si sicut multa visibilia huius mundi non semper pro libitu possunt visibiliter occurrere oculo nostro propter multas visibilium circumvolutiones et quasi innumerabiles minutias et circumstantias, sic suo modo contingere possit et eis.

**Ad maiorem autem evidentiam huius positionis
fiant argumenta aliqua contra ipsam**

<1> Quorum primum sumitur ex causa effectiva obliuionis vel deletionis speciei. Oportet enim quod habeat pro /738/ prium efficiens. Oportet etiam quod eius efficiens sit contrarium speciei que per eam corrumpitur. Ergo non posset fieri obliuio vel deletio unius speciei nisi per speciem et notitiam sibi contrariam, et tamen constat quod scientia et memoria unius contrariorum iuvat scientiam et memoriam alterius et quodam modo illam includit.

<2> Secundum sumitur ex causa conservativa specierum memorialium ipsius angeli. Quamdiu enim illa eis adest, tamdiu conservantur. Sed causa conservans non est nisi retentiva

vers la tristesse ou le déplaisir, de la volonté sereine vers la colère semeuse de troubles et de la terreur vers l'espoir et vice versa, il n'y a pas d'incohérence si l'on trouve dans leur mémoire une mutation multiple.

En outre, en prenant *oublier* non pas au sens de perdre une trace mémorielle, mais au sens de ne pas la faire advenir à soi à volonté, alors que nous savons bien des choses tenues à disposition et en mémoire que nous pouvons nous rappeler parfois sans effort, alors, il n'y a pas d'incohérence s'ils oublient plusieurs choses, du moins des circonstances de détail dans l'ensemble quasi sans nombre, qu'ils ont éprouvé ou pensé depuis le début du siècle jusqu'à maintenant. Car, quoique le repli de la mémoire leur soit visible, comme l'est l'espace corporel de ce monde pour notre œil, il n'est pas étonnant que, de même que, comme bien des choses visibles de ce monde n'arrivent pas toujours à volonté à notre œil à cause de nombreuses circonvolutions du visible, en raison de détails et de circonstances quasiment sans nombre, il peut en être, de façon propre, ainsi pour eux.

**Pour mieux prouver cette thèse,
voici des arguments contre elle**

1. Le premier argument est tiré de la cause effective de l'oubli ou de la destruction d'une trace mémorielle. En effet, cet oubli a nécessairement son propre producteur. Il faut aussi que son producteur soit contraire à la trace qui est détruite par cette cause. L'oubli ou la destruction d'une trace ne pourrait donc se faire que par une trace et une connaissance qui lui soient contraires, et pourtant on constate que le savoir et la mémoire d'un des contraires aident le savoir et la mémoire de l'autre et d'une certaine façon l'incluent.

2. Le deuxième est tiré de la cause conservatoire des traces mémorielles de l'ange. En effet, tant qu'elle leur est présente, ces traces sont conservées. Mais la cause conservatoire n'est

virtus memorie eorum. Illa autem semper durat et semper eis adest. Ergo etc.

<3> Tertium sumitur ex termino et actu positivo in quo fundatur privativus terminus et actus oblivionis seu deletionis specierum. Omnis enim corruptio alicuius fundatur super aliquo positivo, id est, super generatione sui contrarii. Ergo nullus posset aliquid oblivisci, nisi aggeneretur in ipsa notitia sui contrarii ; quod est absurdum.

<4> Quartum sumitur ex incorruptibilitate subiecti specierum. Nam in subiecto incorruptibili et immateriali non possunt fieri naturales corruptiones formarum fixarum, quales utique sunt species memoriales. Nam aliter non possunt in eo diu et firmiter durare in absentia obiectorum suorum.

<5> Quintum sumitur ex capacitate subiecti earum. Licet enim subiectum earum respectu extensive quantitatis sit simplex, nihilominus eius capacitas habet diversas sinus seu gradus in quorum uno recipitur una species et in alio alia. Et sic una non habet aliam expellere, cum non concurrant in eodem secundum idem, sed secundum sinus diversos. Nec videtur impossibile esse quin capacitas finita possit in infinitum plura recipere prioribus non reiectis, quia potentia seu capacitas palmi vel cubiti est finita, et tamen potest in infinitum plures divisiones et existentias divisas recipere prioribus divisionibus non ablatis. Nec potest dici quod huiusmodi divisiones vel existentie divise sint negationes vel privationes, cum partes per hoc assumant rationem totius et per se entis.

<6> Sextum sumitur ex ratione delendi hanc speciem plus quam illam vel e contrario. Si enim post repletionem memorie ex speciebus species adveniens habet aliquam repellere, magis repellet sibi vicinam quam aliam sed vicinior /739/ sibi est

autre que l'énergie de rétention de leur mémoire. Or, cette dernière dure toujours et leur est toujours présente. Donc, etc.

3. Le troisième est tiré de la cible et de l'acte positif, sur lesquels sont fondés la cible de suspension et l'acte d'oubli ou de destruction des traces. En effet, toute destruction de quelque chose est fondée sur quelque chose de positif, sur la construction de son contraire. Donc personne ne peut oublier, à moins d'être à nouveau produit dans la connaissance de son contraire, ce qui est absurde.

4. Le quatrième est tiré de l'indestructibilité du sujet des traces. En effet, en un sujet indestructible et immatériel, ne peut se produire la destruction naturelle de formes fixes, comme le sont en tout cas les traces mémorielles. En effet, autrement, elles ne peuvent durer en lui longtemps, ni fermement en l'absence de leur objet.

5. Le cinquième est tiré de la capacité de leur sujet. En effet, quoique leur sujet soit simple par rapport à la quantité étendue, néanmoins sa capacité a divers replis ou degrés en chacun desquels est reçue une trace, puis une autre dans un autre repli. Et ainsi une trace ne peut en chasser une autre, puisqu'elles ne convergent pas vers le même point, selon le même lieu, mais en des replis divers. Et il ne semble pas impossible qu'une capacité finie puisse en recevoir plusieurs à l'infini sans rejeter les premières : la potentialité ou la capacité de la paume ou de la coudée est finie, et pourtant, elle peut recevoir à l'infini plusieurs divisions et existences divisées, sans que les premières divisions soient supprimées. Et l'on ne peut dire que de telles divisions ou existences divisées soient des négations ou des suppressions, puisque ces parties jouent le rôle du tout qui est par lui-même.

6. Le sixième est tiré de la raison qu'il y aurait pour détruire une trace plus que telle autre et vice versa. Si, en effet, après la saturation de la mémoire par les traces, une trace nouvelle doit en repousser une autre, elle repoussera celle qui lui est voisine plutôt qu'une autre, mais la plus voisine d'elle est celle

illa que immediatius ante illam fuit genita aut illa que est sibi similior aut aliqua sibi contraria, pro quanto scilicet contraria habent fieri circa idem. Constat autem quod per adventum nove speciei sive scientie minus obliviscitur homo res paulo ante visas vel res consimiles vel contrarias quam reliquas. Ergo, etc.

<7> Septimum sumitur ex respectu ad habitus voluntatis. Nam hi sunt facilius mobiles quam habitus intellectus, pro quanto magis dependent a libero consensu et imperio voluntatis. Sed hi sunt in angelis bonis et malis indelebiles. Ergo multo magis omnes habitus cognitivi sunt in eis indelebiles.

<Solutio obiectionum>

<Ad 1> Ad primum dicendum quod non omne corrumpens est simpliciter contrarium forme corrupte, sed sufficit quod quoad aliquid sibi repugnet. Unde voluntas repellens aliquod corpus ab aliquo loco non est simpliciter contraria illi loco vel illi locationi.

Rursus, non semper oportet quod causa corrumpens sit positiva aut positive aliquid efficiens, immo sufficit quod sit defectus cause conservantis esse illius quod corrumpitur. Nam sola absentia vel defectio lucis solis est causa corruptionis sui radii. Et huiusmodi causa dicitur habere secundum quid rationem cause efficientis.

Igitur in proposito potest dari duplex causa corruptionis speciei memorialis, una scilicet defectiva et alia positiva. Defectiva quidem, quia sicut aqua calefacta desinit esse calida per solam diuturnam subtractionem ignis generantis et conservantis eius calorem, sic species memorialis deficit per solam

qui a été produite le plus immédiatement avant elle, ou bien celle qui lui est le plus semblable, ou encore celle qui lui est contraire, pour autant que les contraires doivent converger. Mais on constate qu'à l'arrivée d'une nouvelle trace ou d'un nouveau savoir, l'homme oublie moins les choses vues peu avant ou autres choses semblables, ou contraires, que les autres. Donc, etc.

7. Le septième est tiré du rapport aux dispositions de la volonté. En effet, elles sont plus facilement mobiles que les dispositions de l'intellect, pour autant qu'elles dépendent davantage du libre consentement et de l'empire de la volonté. Or, elles sont indélébiles chez les anges bons et mauvais. Donc, à plus forte raison, toutes les dispositions cognitives sont indélébiles chez eux.

<Réfutations>

Réf. 1. Au premier argument, il faut répondre que tout agent destructeur n'est pas absolument contraire à la forme détruite, mais il suffit que cette forme s'oppose à lui en quelque chose. Donc la volonté qui repousse un corps d'un lieu n'est pas absolument contraire à tel lieu ou à telle localisation.

En outre, il n'est pas toujours nécessaire que la cause de destruction soit positive ou soit un agent effectuant quelque chose de positif, mais il suffit que ce soit la défection d'une cause conservatoire de son être qui soit détruite. En effet, la seule absence ou défection de la lumière du soleil est la cause de destruction de son rayon. Et une telle cause est dite avoir le rôle relatif d'une cause efficiente.

Pour notre propos, on a deux causes de destruction de la trace mémorielle, l'une est déficiente et l'autre positive. La cause par défection est la suivante : de même que l'eau chauffée cesse d'être chaude seulement par suppression du feu qui engendre et conserve sa chaleur, de même la trace mémorielle fait défaut seulement par suppression prolongée

diuturnam cessationem actualis recordationis vel visionis per quam species memorialis augetur et firmiter radicatur in suo subiecto. Sicut enim impulsus seu inclinatio data lapidi proiecto non potest diu perseverare in absentia sui motoris, nisi iterum ac sepe et sepius impellatur, sic quedam forme de potentia materiali suorum subiectorum educte non possunt diu conservari in ipso nisi per renovationem alicuius actionis, sicut patet de calore aque calefacte.

Quedam vero sunt ita a creante radicate et firmate quod ad sui conversationem² non egent alia actione. Si autem obicias quod qua ratione potest per unam horam /740/ species memorie conservari absque tali actione, eadem potest esse secunda hora et tertia et sic semper, dicendum quod in educatione huiusmodi specierum datur eis certa mensura essentie et virtutis ad tanto tempore perdurandum. Et ex tunc habent deficere, nisi in suo subiecto, renovetur aliqua motio seu actio consimilis illi per quam primo fuerunt educte. Potest etiam dici quod statim cessante actione incipit paulative minui virtus et essentia talium specierum, quamvis eius diminutio sit a principio insensibilis.

Positiva vero causa corruptionis earum potest dari duplex:

Prima est motio subiecti earum repugnans earum conservationi et educationi. Sicut enim cera figure rotunde perdit suam rotunditatem per hoc quod movetur ad alias figuras, sic sinus memorie perdit aliquas species per hoc quod movetur ad alias priorum conservationem non adiuvantes, sed potius impediennes.

Secunda causa forsitan est naturalis reducibilitas seu refluibilitas memorie ad suum priorem statum. Sicut enim aqua calefacta vel in sursum levata habet ex se sola redire ad esse non calidum seu ad privationem sue calefactionis et ad

2. conversationem] scripsi conversationem éd.

de la mémoration actuelle ou de la vision par laquelle la trace mémorielle est accrue et enracinée plus fermement en son sujet. En effet, de même que l'élan ou l'inclinaison donnée à une pierre lancée ne peut persévérer longtemps en l'absence de son moteur, si on ne lui donne élan à nouveau, souvent et de plus en plus souvent, de même certaines formes tirées de la potentialité matérielle de leurs sujets ne peuvent y être conservées longtemps que par le renouvellement d'une action, comme il est clair pour la chaleur de l'eau chauffée.

Mais certaines sont si enracinées et affirmées par celui qui les crée, qu'elles n'ont besoin d'aucune action pour leur conservation. Si tu objectes que, par la raison pour laquelle une trace mémorielle peut se conserver pendant une heure sans une telle action, pour la même raison, il le peut une deuxième et une troisième heure, et perpétuellement, il faut répondre que, dans l'extraction de ce type de traces, il leur est donné une certaine mesure d'essence et d'énergie pour durer tant de temps. Et à partir de ce moment, elles doivent disparaître, sauf si, dans leur sujet, est renouvelée une impulsion ou une action pareille à celle qui les a extraites en premier lieu. On peut dire aussi que, dès que cesse l'action, la force et l'essence de telles traces commencent à diminuer peu à peu, bien que leur diminution soit insensible au début.

Et la cause positive de leur destruction doit se présenter doublement :

La première cause est une impulsion de leur sujet qui s'oppose à leur conservation et à leur extraction. En effet, de même que la cire perd sa rotundité de figure ronde du fait qu'elle a subi un mouvement vers d'autres figures, de même le repli de la mémoire perd des traces du fait qu'il a subi un mouvement vers d'autres traces qui ne favorisent pas, mais plutôt empêchent la conservation des premières.

La seconde cause est sans doute la tendance naturelle à la rétroaction ou au reflux de la mémoire vers son état antérieur. En effet, de même que l'eau chauffée, ou en débordement vers

suum locum priorem, dummodo cesset ab agente extrinseco calefieri et sursum agi, sic forte memoria habet naturaliter redire ad priorem informitatem specierum acquisitarum, dummodo desit earum efficiens vel conservans.

Rursus, sciendum quod non solum deletio specierum inducit oblivionem, sed etiam earum confusio et involutio et occultatio per quam aciei seu aspectui cogitantis aut nullatenus occurrunt aut non distincte et inconfuse. Sicut enim exterior plica panni plicati occultat aliam magis interiorem, aut sicut illud quod est infra sinum nostrum est nimis elongatum a recto vel faciali aspectu nostri visus, sic unus sinus nostre memorie cum suis speciebus sic suo modo spirituali stat ante alterum sinum quod velet illum nobis. Quidam etiam sinus eius sunt ita in eius abyssali voragine profundati et a recto aspectu nostre aciei elongati et quasi distorti quod raro et difficillime ei occurrunt.

<Ad 2> Ad secundum dicendum quod per vim retentivam specierum potest intelligi sola passiva capacitas et susceptibilitas memorie. Et tunc non dicit causam effectivam conservationis specierum, sed solum receptivam et subiectivam. Dicit etiam ultra hoc dispositionem formalem per quam in /741/ memoria facilius recipiuntur et firmiter radican- tur. Iuxta quod cera per suam molli- tiem facilius suscipit figuras; per suam vero siccitatem et soliditatem firmiter radican- tur in ea, pro eo quod illa soliditas prohibet eius refluxibilitatem ad informitatem oppositam figure susceptae. Quando autem hec soliditas non est tanta quod semper supervincat prefatam refluxibilitatem aut quando per distractivas motiones dissolvitur, tunc non sufficit ad conservationem forme vel figure susceptae. Si autem per vim retentivam intelligatur vis generativa vel augmentativa

le haut, doit d'elle-même revenir à un être non chaud, ou à une suspension de son échauffement et à son lieu premier, quand elle cesse d'être chauffée ou de déborder du fait d'un agent extrinsèque, de même, sans doute, la mémoire doit naturellement revenir à l'absence de forme des traces acquises, quand leur agent efficient ou conservant se retire d'elle.

En outre, il faut savoir que ce n'est pas seulement la destruction des traces qui induit l'oubli, mais aussi leur confusion, leur involution et leur occultation, par lesquelles elles n'arrivent pas ou d'une façon indistincte et confuse, à la vue ou au regard de celui qui pense. En effet, de même que le pli extérieur d'un linge plié en cache un autre plus intérieur, ou comme ce qui est en deçà de nos replis est trop éloigné du regard droit ou de face de notre vue, de même un repli de notre mémoire avec ses traces, à sa façon spirituelle, reste devant un autre repli si bien qu'il nous le voile. Et aussi certains de ses replis sont si enfoncés dans leur tourbillon abyssal, éloignés du droit regard de notre vue, et comme tordus qu'ils lui arrivent rarement et difficilement.

Réf. 2. Au deuxième argument, il faut répondre que par *énergie de rétention* des traces peuvent se comprendre seulement la capacité passive et la faculté d'accueil de la mémoire. Et alors, elle ne désigne pas une cause effective de conservation des traces, mais seulement une cause réceptive et subjective. En outre, elle désigne une disposition formelle par laquelle elles sont plus facilement reçues et plus fermement enracinées dans la mémoire. C'est ainsi que la cire par sa mollesse accueille plus facilement les figures. Mais à son état sec et solide, elles les enracine plus fermement en elle, du fait que sa solidité interdit le reflux vers une absence de forme opposée à la figure reçue. Et quand cette solidité n'est pas telle qu'elle l'emporte toujours sur cette tendance au reflux ou quand elle est dissoute par des impulsions de division, alors, elle ne suffit pas à la conservation de la forme ou de la figure reçue. Mais si par *énergie de rétention*, on comprend une énergie qui produit

specierum aut radicationis earum, tunc patet quod hec non semper adest eis. Nam actio cognitiva suorum obiectorum est immediata causa predictorum.

<Ad 3> Ad tertium dicendum quod maior est falsa. Non enim omnis corruptio fundatur super positiva generatione sui contrarii, sicut patet de corruptione radii. Si etiam Deus annihilaret aliquam creaturam, illa annihilatio super nullo positive fundaretur. Potest etiam dici quod sicut cecitas preter privationem visus dicit quamdam dispositionem oculi repugnantem et impossibilem visui, sic informis status memorie carentis hac vel illa specie non dicit solam privationem ipsius speciei, immo etiam ultra hoc aliquem modum existendi oppositum et impossibilem ipsi speciei. Iste autem modus existendi non est speciei obiecti contrarii, quia nec memoriales species contrariorum obiectorum sunt inter se contrarie, immo actus unius confert ad actum alterius.

<Ad 4> Ad quartum dicendum quod quidam per naturale vel physicum non intelligunt nisi sola illa que sunt naturalia corporibus sensibilibus. Reliqua enim vocant metaphysicalia seu supernaturalia. Sumendo autem sic stricte hoc nomen, tunc nihil quod sit vel fiat vel deleatur in angelis debet dici naturale. Si vero sumatur respectu omnis entis habentis in se veram naturam et naturalem essentiam, sic nihil inconveniens, si in angelis sunt naturales generationes et corruptiones aliquorum accidentium, ut naturale vocetur omne quod non est voluntarium vel a libera voluntate procedens. Quod autem dicitur quod in subiecto incorruptibili non potest fieri naturalis corruptio alicuius forme fixe falsum est et nulla solida ratione fulcitum. Unde enim sequitur quod si essentia /742/ materie formis subiecte est incorruptibilis, quod ideo eius forme sint incorruptibiles? aut unde sequitur quod si substantialis forma subiecti est incorruptibilis, quod omnia eius accidentia in

ou augmente les traces ou leur enracinement, alors il est clair qu'elle ne leur est pas toujours présente. En effet, une action cognitive sur leurs objets est leur cause immédiate.

Réf. 3. Au troisième argument, il faut répondre que la majeure est fausse. En effet, toute destruction n'est pas fondée sur la construction positive de son contraire, comme le montre clairement la destruction du rayon. Et aussi si Dieu annihilait une créature, cette annihilation ne serait fondée sur rien de positif. On peut dire aussi que, de même que la cécité, en plus de la privation de la vue, désigne une disposition de l'œil qui s'oppose à la vue et lui est incompatible, de même l'état sans forme de la mémoire qui manque de telle ou telle trace ne signifie pas la seule privation de cette trace, mais désigne en outre un mode d'existence qui s'oppose à cette trace et lui est incompatible. Or, ce mode d'existence n'est pas celui de la trace d'un objet contraire, car les traces mémorielles d'objets contraires ne sont pas contraires entre elles ; bien plus, l'acte de l'une est utile à l'acte de l'autre.

Réf. 4. Au quatrième argument, il faut répondre que certains par *naturel* ou *physique* ne comprennent que ce qui est naturel aux corps sensibles. En effet, le reste, ils l'appellent *métaphysique* ou *supernaturel*. Et si l'on prend le mot en ce sens strict, alors rien de ce qui existe, se produit ou se détruit chez les anges ne doit être dit *naturel*. Mais si l'on prend le mot par rapport à tout être qui a en lui une vraie nature et une vraie essence naturelle, alors il n'y a aucune incohérence, si, chez les anges, on trouve des productions et des destructions naturelles d'accidents, en sorte qu'on appelle *naturel* tout ce qui n'est pas volontaire ni ne procède de la libre volonté.

Quand on dit que, dans un sujet indestructible, ne peut se produire la destruction naturelle d'aucune forme fixe, cela est faux et ne repose sur aucune raison solide. En effet, comment peut-il s'ensuivre que, si l'essence d'une matière soumise aux formes est indestructible, ses formes soient indestructibles ? Ou bien, comment peut-il s'ensuivre que, si la forme

ipso fixa et radicata sint incorruptibilia? Numquid enim, si celum a Deo vel angelo non moveretur, haberet fixum ubi seu firmum situm in suo loco? et tamen illud ubi posset semper corrumpi per localem motum, quamvis substantia celi sit in se incorruptibilis. Qua etiam ratione originalis et habitualis iustitia demonum ante lapsum potuit in eis corrumpi, eorum substantia manente incorruptibili et incorrupta, consimili ratione aliqui habitus intellectus et memorie possunt in eis corrumpi, eorum substantia incorruptibili permanente.

<Ad 5> Ad quintum dicendum quod quando ille sinus memorie in quo stat aliqua species movetur et distrahitur ad aliam speciem aut motione repugnante conservationi prime speciei, tunc oportet illam primam speciem deleri aut diminui vel confundi. Sicut autem una pars continui, puta ligni vel ferri, non solum movetur per impulsu sibi primo impressum, immo etiam per impulsu ceterarum partium quibus est colligata, sic est et in partialibus sinibus memorie, quia non sunt minus ad invicem continuati quam sint partes corporis continui. Quamvis ergo una species non repellat aliam alterius sinus, motio tamen et species unius sinus repellit aliam eiusdem sinus ac per consequens et ille ad quas huiusmodi motiones sequuntur.

Ad illud quo probatur capacitatem finitam posse in infinitum recipere plura prioribus non reiectis, dicendum quod aliud est de una potentia unius rei fieri simul plures res et hoc per eius plurificativam divisionem et aliud quod in ea ut manente una et unius rei recipiantur plures forme. Et ideo non sequitur quod si secundum primum modum possunt ex ea fieri in infinitum plures res in eodem tempore coexistentes, quod ideo

substantielle d'un sujet est indestructible, tous les accidents fixés et enracinés en lui soient indestructibles? En effet, si le ciel n'était pas mû par Dieu ni par un ange, n'aurait-il pas une localisation fixe ou un site stable en son lieu? Et pourtant cette localisation pourrait être détruite par un mouvement local, bien que la substance du ciel soit en soi indestructible. Et aussi pour la raison pour laquelle la justice originelle et dispositive des démons avant la chute a pu être détruite en eux, alors que leur substance demeurerait indestructible et non détruite, pour cette même raison, des dispositions de l'intellect et de la mémoire peuvent être détruites en eux, avec le maintien de leur substance indestructible.

Réf. 5. Au cinquième argument, il faut répondre que, quand ce repli de la mémoire en lequel se tient une trace est mû et détourné vers une autre trace ou bien par l'effet d'une impulsion qui s'oppose à la conservation de la première trace, alors, nécessairement, cette première trace est détruite, diminuée ou rendue confuse. Et de même que la part d'un continu, par exemple de bois ou de fer, est mue non seulement par une impulsion qui lui est d'abord donnée, mais aussi par l'impulsion des autres parties à qui elle est reliée, il en va ainsi dans les replis partiels de la mémoire, car ils ne sont pas moins en continuité que ne le sont les parties d'un corps continu. Donc, bien qu'une trace ne chasse pas la trace d'un autre repli, pourtant l'impulsion et la trace d'un repli en chassent une autre du même repli et par conséquent ceux qui découlent d'impulsions de ce type.

À l'argument qui prétend qu'une capacité finie peut recevoir indéfiniment des éléments sans rejeter les premiers, il faut répondre que diffèrent deux processus, l'un par lequel plusieurs choses sont faites ensemble à partir d'une seule puissance et cela par une division diversifiante, et l'autre où plusieurs formes de la même chose sont reçues en elle qui demeure une. Et ce n'est pas parce que, dans le premier processus, plusieurs choses qui coexistent dans le même moment peuvent être produites au

secundum modum secundum possint in ea fieri in infinitum plures forme in ipsa tanquam in eodem subiecto in simul existantes. Primum enim non includit actualem infinitatem capacitatis in predicta potentia, secundum autem includit ipsam. Nec mirum, quia primum fit descendendo de minori in minus in infinitum, secundum autem fit ascendendo seu crescendo de minori informatione et repletionem ad maiorem et pleniorum in infinitum. Et istud ideo supponit in potentia receptiva /743/ capacitatem infinite magnitudinis formalis, primum vero supponit tantum capacitatem ad minutionem in infinitum currentem et descendente. Quamvis autem existentie divise habeant rationem totius et per se entis, non habent hoc per realem additionem nove essentie ad priorem essentiam partium unitarum, sed solum per ablationem unitatis seu continuitatis earum.

<Ad 6> Ad sextum patet in parte ex dictis ad quintum et ad primum et ad secundum. Nam per aggenerationem novarum specierum et per applicationem animi ad nova obiecta plus habent deleri alie species et applicationes eiusdem sinus novis impossibiles quam alie. Iterum ille species a quarum recogitatione seu actuali recordatione plus et diuturnius est cessatum habent plus auferre illas species quam alias a quibus minus est cessatum.

<Ad 7> Ad septimum est triplex responsio.

Prima est per interemptionem minoris. Quamdiu enim angeli non fuerunt irrevocabiliter beatificati vel damnati, habuerunt multos habitus voluntatis corruptibiles, unde et multi eorum non sunt modo in demonibus. Quidam etiam ex eis sunt in angelis beatis per gloriam evacuati, puta habitus spei et consimiles.

même moment en elle à l'infini, que, dans le second processus, pourraient être produites en elle à l'infini plusieurs formes existant dans le même sujet. Le premier processus n'inclut pas une infinité actuelle de la capacité dans ladite puissance, mais le second l'inclut. Et ce n'est pas étonnant car le premier se fait en descendant du plus petit au plus petit à l'infini, mais le second se fait en montant ou croissant d'un passage à la forme et d'un remplissage moindres à un taux plus grand et plus plein à l'infini. Et cela suppose donc dans la puissance réceptive une capacité d'une infinie grandeur formelle, mais le premier ne suppose qu'une capacité à diminution courant et descendant vers l'infini. Bien que les existences divisées rendent compte du tout et de l'être par soi, elles n'y procèdent pas par réelle addition d'une nouvelle essence à l'essence première des parties unies, mais seulement par prélèvement de leur unité ou de leur continuité.

Réf. 6. Au sixième argument, la réponse est claire dans les répliques aux arguments cinquième, premier et deuxième.

En effet, par la production supplémentaire de nouvelles traces et par l'application de l'esprit à de nouveaux objets, les autres traces et impulsions du même repli, incompatibles avec les nouvelles, doivent davantage être détruites que les autres. En outre, ces traces qu'on a cessé de penser à nouveau et de se remémorer, davantage et plus longtemps doivent davantage se détruire qu'elles ne détruisent les autres qu'on a moins cessé de pratiquer.

Réf. 7. Au septième argument, on donne trois réponses.

La première se fait par le rejet de la mineure. En effet, tant que les anges ne furent pas irrévocablement béatifiés ou damnés, ils ont eu beaucoup de dispositions de la volonté susceptibles de destruction. Et ainsi beaucoup d'entre elles ne se trouvent plus maintenant chez les démons. Certaines ont été évacuées par la gloire chez les anges bienheureux, comme l'espoir et d'autres dispositions analogues. Bien qu'aussi, les dispositions fondamentales des vices soient immobiles chez

Quamvis etiam radicales habitus vitiorum sint in demonibus immobiles, nihil tamen inconveniens, si multas alias habituales affectiones ad hos vel ad illos habent mobiles.

Secunda est per interemptionem maioris. Non enim simpliciter oportet habitus voluntatis esse magis mobiles seu magis corruptibiles quocunque habitu intellectus, immo quanto voluntas est nobilior intellectu, tanto possunt in ea aliqui habitus potentius et nobilior radicari, sicut patet de habituali amore sui et sue beatitudinis. Pro quanto tamen posse peccare includitur in primo posse merendi, oportuit ab initio dari habitus virtutum mobiles, non tamen mobiles in malos habitus nisi per proprium consensum.

Tertia responsio est ex speciali causa immobilitatis habituum volitivorum in damnatis et beatis quam non est dare in omnibus habitibus memorie eorum. Nam eo ipso quo damnati sunt caritate et ceteris virtutibus irrecuperabiliter spoliati, habent necessario se et alia que amant amare non ad Deum nec propter Deum, sed solum propter se ipsos. Et ex hoc oportet eos inseparabiliter habere illa vitia que tali amoris inseparabiliter /744/ sunt annexa.

Rursus, per immobilem impressionem status damnationis factam in eis a Deo habent necessario esse in immobili et perpetua desperatione et in ceteris affectibus que tali desperationi inseparabiliter connectuntur.

Ex predictis autem causis non oportet eos nihil posse penitus oblivisci.

Amissio etiam vel carentia alicuius notitiae aliquorum preteritorum vel futurorum non ita repugnat glorie beatorum sicut amissio caritatis et ceterarum virtutum.

les démons, il n'y a pas pourtant d'incohérence, s'ils éprouvent bien d'autres affections dispositives, mobiles en direction de tel ou tel disposition.

La seconde réponse se fait par le rejet de la majeure. En effet, dans l'absolu, les dispositions de la volonté ne sont pas nécessairement plus mobiles ou davantage susceptibles de destruction que toute disposition de l'intellect. Au contraire, autant la volonté est plus noble que l'intellect, autant des dispositions peuvent s'enraciner en elle plus puissamment et plus noblement, comme cela apparaît pour l'amour dispositif de soi et de sa béatitude. Pour autant, du fait que le pouvoir pécher est inclus dans le pouvoir premier de mériter, il faut poser des dispositions mobiles pour les vertus, qui ne sont mobiles vers de mauvaises dispositions que par consentement volontaire.

La troisième réponse procède du caractère spécial de la cause de l'immobilité des dispositions volitives chez les damnés et les bienheureux, qu'il ne faut pas supposer dans toutes les dispositions de leur mémoire. En effet, du fait même qu'ils sont damnés, dépouillés irrécupérablement du pur amour et des autres vertus, ils doivent nécessairement aimer eux-mêmes et ce qu'ils aiment non pas en direction de Dieu et pour Dieu, mais seulement pour eux-mêmes. Et il s'ensuit nécessairement qu'ils ont inséparablement ces vices qui sont liés inséparablement à un tel amour.

En outre, en raison de l'impression immobile du statut de damnation, faite en eux par Dieu, ils doivent nécessairement être dans un désespoir immobile et perpétuel et en d'autres affects qui sont liés inséparablement à un tel désespoir.

Des causes précédentes, il ressort qu'il n'est pas nécessaire qu'ils ne puissent rien oublier du tout.

Et aussi la perte ou le manque de quelque connaissance de faits passés ou futurs ne s'oppose pas autant à la gloire des bienheureux que la perte du pur amour et d'autres vertus.

Questio 45

Sexto queritur an eorum habitualis malitia
usque ad diem iudicii augeatur

Et videtur quod sic.

<1> Quia qua ratione ex priori actu malorum eorum aggenerata est in eis aliqua habitualis malitia, eadem ratione et ex secundo equaliter malo aggeneratum est tantumdem, et sic deinceps.

<2> Item, quanto specialius et magis explicitè invehuntur contra aliquas rationes boni divini, tanto eorum malitia magis explicitè contra illas habituantur. Sed per successus temporum, Deo diversa lumina et beneficia sue gratie electis misericorditer dispensante et e contrario contra peccatores iusta iudicia irrogante, semper magis ac magis diverse rationes divine iustitie et misericordie ac potentie et sapientie sunt ostense. Contra quas tanto plus exarsit malitia demonum, quanto expressius ille eis per effectus suos apparuerunt. Unde et in personam unigeniti Dei humanatam et in sue redemptionis opera longe specialius et acrius insevierunt, ex quo ea de facto fieri perceperunt, quam antea inseviissent.

Question 45

On demande sixièmement si
leur mauvaiseté de disposition augmente
jusqu'au jour du Jugement

<Arguments de l'opposant>

Et il semble que oui :

1. Parce que pour la raison pour laquelle a été produite supplémentairement en eux, à partir de leur premier acte d'être mauvais, une mauvaiseté de disposition, pour cette même raison en est produite une autre de même quantité, à partir de leur deuxième acte, aussi mauvais, et ainsi de suite.

2. Plus spécifiquement et plus explicitement ils se portent contre des aspects du bien divin, plus leur mauvaiseté se dote de dispositions explicitement tendues contre ces aspects. Or, au fil du temps, quand Dieu dispense miséricordieusement aux élus les divers lumières et bénéfices de sa grâce et au contraire inflige aux pécheurs ses justes jugements, se manifestent de plus en plus les diverses raisons de la divine justice, de sa miséricorde, de sa puissance et de sa sagesse. Contre ces raisons s'est d'autant plus échauffée la mauvaiseté des démons, que <Dieu> apparaissait plus par ses effets. Et c'est ainsi que <les démons> se sont déchaînés bien plus spécialement et bien plus durement contre la personne du fils unique de Dieu en homme et contre les œuvres de sa rédemption, dès qu'ils perçurent sa création, qu'ils n'avaient sévi auparavant.

<3> Item, contra novos status populi Dei et contra novas et inusitatas gratias sanctorum nova excogitant tentamenta. Que excogitationes in eorum affectu et memoria habitualiter /745/ retinentur. Nam et optime recordantur de illis et complacent sibi in illis. Ergo saltem pro tanto crescit eorum habitualis malitia.

<4> Item, quanto plures actus malos usque ad diem extremi iudicii faciunt, tanto maius supplicium promerentur et hoc ipsum bene sciunt. Ergo tanto maiorem penam indubitabiliter expectant quam prius expectarent. Que quidem expectatio, quanto est maior et maioris pene, tanto maiorem desperationem et cordis aggravationem habet secum annexam.

Contra: <1> Mox cum se irrevocabiliter damnatos esse sciverunt, totis viribus contra Deum et omnia eius opera facta et fienda insevierunt, ita quod etiam vellent Deum non esse. Sed ultra applicationem totius sui posse in malum et contra bonum non potest maior malitia in eodem subiecto dari; ergo, etc.

<2> Item, si augetur, aut hoc fit necessario, ita quod datis talibus obiectis et opportunitatibus seu occasionibus non est in eorum potestate se ab augmento huiusmodi cohibere, aut hoc fit non necessario, ita quod possent se a tali augmente cohibere.

Si primo modo: ergo totum illud augmentum erat radicaliter in sua causa ex qua necessitatem sue factionis habebat, et sic tota formalis malitia sua erat prius in causa illa. Ex quo sequitur quod habitus malitie non sit maior effectus. Si autem secundo modo, tunc aut se cohiberent, pro eo quod excrementum mali displicet eis, ex eo quod est

3. Contre les nouveaux statuts du peuple de Dieu et contre les nouvelles et singulières grâces des saints, ils pensent à de nouvelles tentations. Ces pensées sont retenues dans leur affect et leur mémoire de disposition. Et, en effet, ils s'en souviennent très bien et s'en délectent. Donc, au moins dans cette mesure, leur mauvaiseté de disposition croît.

4. Plus ils commettent d'actes mauvais jusqu'au jour du Jugement dernier, plus ils méritent un grand supplice et ils le savent bien. Ils attendent donc, sans aucun doute, un châtement d'autant plus grand que celui qu'ils attendaient auparavant. Cette attente, assurément, plus elle est grande et provoque une grande peine, plus elle entraîne un grand désespoir et un alourdissement du cœur.

<Arguments opposés>

Contra : 1. Tout de suite après avoir appris qu'ils étaient irrévocablement condamnés, ils sont entrés en fureur de toutes leur forces contre Dieu et toutes ses œuvres présentes et futures, au point même de vouloir que Dieu n'existe pas. Or, on ne peut supposer une mauvaiseté plus grande dans le même sujet, qui aille au-delà de l'application de tout son pouvoir tout entier au mal et contre le bien. Donc, etc.

2. Si leur mauvaiseté augmente, cela se produit soit par nécessité – en sorte que, devant de tels objets et possibilités ou occasions, il n'est pas en leur pouvoir de se retenir d'une telle augmentation –, soit sans nécessité, en sorte qu'ils pourraient se retenir d'une telle augmentation.

Si cela se passe selon le premier mode, toute cette augmentation était donc fondamentalement dans sa cause d'où il tirait la nécessité de son action, et ainsi toute sa mauvaiseté formelle se trouvait d'abord dans cette cause. Il s'ensuit que la disposition de mauvaiseté ne serait pas un effet majeur. Mais si cela se passe selon le second mode, alors, ou bien ils se retiendraient, du fait que la croissance du mal leur déplait,

nimis mala et nimis virtuti et iustitie contraria, aut ex eo quod est maioris pene promeritiva. Primo autem modo est impossibile, nisi aliquis amor virtutis et iustitie et aliquod virtuale odium iniustitie in eis remansisset, et hoc sic quod possent eo uti ad aliquam sui applicationem ad bonum. Quod est contra statum damnationis desperate, quia hoc spectat ad statum meriti ac penitentie et spei. Si ergo ex timore incrementi pene se cohiberent: ergo eadem ratione se cohiberent ab omnibus actibus malis, quia optime sciunt per eos reatum sui futuri supplicii exaugeri.

<3> Item, qua ratione per continuationem malorum actuum augeretur nunc in eis habitus malitie, eadem ratione et post diem iudicii in eternum, et sic haberent infinitam capacitatem /746/ ad augmentum malitie infinitum. Sequeretur etiam quod sicut semper cresceret malitie habitus, sic semper in infinitum cresceret et pena.

<Respondeo>

Dicendum quod quantum ex argumentis hinc et inde factis colligitur, sicut arbor aliquando excrescit in ramis, stipite et radice secundum se non augmentatis, sic eorum habitualis malitia quantum ad suam radicem non excrescit, prout due prime rationes secunde partis hoc probant, sed solum quantum ad maiorem explicationem ramorum suorum, prout tres ultime rationes prime partis hoc probant, iuxta quod et de Christi matre creditur quod ex quo facta est mater, eius radicalis bonitas habitualiter in hac vita non creverit, quamvis ramificationes habituales explicationes acceperit usque ad mortem.

étant trop mauvaise et trop contraire à la vertu et à la justice, ou bien du fait qu'elle se paie d'un châtement plus fort. Or, c'est impossible au premier mode, à moins qu'il ne leur soit resté quelque amour de la vertu et de la justice et quelque haine vertueuse de l'injustice et cela de façon à pouvoir l'utiliser par une application au bien. Cette attitude est contre le statut de damnation désespérée, car elle est tournée vers le statut de mérite, de pénitence et d'espérance. Si donc, ils se retenaient par crainte de l'augmentation du châtement, pour la même raison, ils se retiendraient de tous les actes mauvais, car ils savent très bien que l'imputation conduisant leur futur supplice en serait augmentée.

3. Par la raison pour laquelle la disposition de mauvaieseté augmenterait maintenant en eux à cause de la continuité des actes mauvais, par la même raison, et après le jour du Jugement pour l'éternité, ils auraient ainsi une capacité infinie à l'augmentation infinie de mauvaieseté. Il s'ensuivrait aussi que de même que la disposition de mauvaieseté croîtrait toujours, de même croîtrait toujours à l'infini le châtement.

<Détermination>

Pour autant qu'on peut le rassembler à partir des arguments donnés ça et là, il faut répondre que de même qu'un arbre croît parfois en ses branches, sans que son tronc et sa racine augmentent en eux-mêmes, de même leur mauvaieseté de disposition, quant à sa racine, ne croît pas, comme les deux premières raisons de la seconde partie le prouvent, mais seulement quant à un plus grand déploiement de ses branches, comme les trois dernières raisons de la première partie le prouvent. En cela, on croit aussi de la mère du Christ que, depuis qu'elle est devenue mère, la racine de sa bonté en cette vie n'a pas crû de façon dispositive, bien qu'elle ait reçu des ramifications dispositives plus déployées jusqu'à sa mort.

Secundum hoc etiam pena radicali eorum malitie debita habebit quandam radicalem principalitatem et totalitatem respectu pene eorum malitiose ramificationi debite. Facile enim est Deo penam culpe comproportionare et premium merito.

<Solutio obiectionum>

Ad primum vero prime partis et ad ultimum secunde, quia nimis arguunt, respondendum. Non enim sequitur quod secundus actus, quamvis primo equalis, tantundem habitus generet quantum primus, nisi subiectum esset ita susceptible ulterioris et tanti habitus quanti erat tempore primi actus. Hec est enim una de causis quare per actus glorie non ita aggeneratur novus habitus seuabilitas sicut fit per actus gratie in hac vita. Subiectum enim, postquam est habitualibus formis repletum et per eas positum in termino sue tendentie et sui motus, non est ad ulteriorem formam ductibile, saltem ab agente creato non habente vires movendi ultra terminum illum.

Et eadem ratione non sequitur quod, si habitus malitie demonum potest usque ad aliquod tempus per eorum actus augeri, quod ideo possit hoc in eternum, aut postquam erunt a Deo totaliter et secundum omnem modum infixi in ultimo termino sue pene in qua tota eorum culpa totaliter vertetur in penam, non quod non sit culpa, sed quia sic arctabitur et agitabitur a penis quod tota cedet demoni ipsi in intolerabilem penam.

En cela, le châtement dû à la racine de leur mauvaieseté aura une racine principale et totale par rapport à la peine due à leur ramification mauvaies. En effet, il est facile à Dieu de proportionner le châtement à la faute et la récompense au mérite.

<Réfutations>

Il faut répondre au premier argument de la première partie et au dernier de la seconde, car leur démonstration est excessive. En effet il n'y a pas de raison que le second acte, bien qu'égal au premier, produise la même disposition que le premier, à moins que le sujet ne soit capable d'accueillir une disposition ultérieure aussi grande qu'elle le pouvait au moment du premier acte. C'est en effet une des raisons pour lesquelles une nouvelle disposition ou compétence n'est pas ajoutée par un acte de gloire comme cela se produit par un acte de grâce en cette vie. En effet, le sujet, après avoir été saturé de formes dispositives et installé par elles au terme de sa tendance et de son mouvement, n'est plus malléable pour une forme ultérieure, du moins si elle vient d'un agent créé, qui n'a pas les forces nécessaires pour le déplacer au-delà de ce terme.

Et, pour la même raison, il n'est pas logique que si la disposition de mauvaieseté des démons peut être augmentée quelque temps du fait de leurs actes, elle puisse l'être alors pour l'éternité, ou bien, après qu'ils seront totalement et selon tous les modes fixés par Dieu au dernier terme de leur châtement en lequel toute leur faute est totalement convertie en châtement, non qu'il n'y ait plus de faute, mais parce qu'elle sera si fort enfermée et agitée par les châtements qu'elle s'attachera tout entière au démon pour un châtement intolérable.

Questio 46

Septimo queritur an citra diem iudicii habeant aliquas complacentias et gaudia in iis que pro voto volant et agunt; et an aliquando habeant intensiores actus ire et tristitie seu alacritatis et complacentie et astutie, aliquando minores. Quero etiam an timor pene retrahat eos ab aliquo malo quod alias facere volunt et possunt

Et videtur quod sic.

quia quantum est ex horrore pene, penitet eos peccasse iuxta illud Sapientie 5: dicentes intra se, penitentiam agentes et pre angustia spiritus gementes, etc. Quod non esset, nisi plus horrerent penam quam voluptatem vel commodum sui peccati. Ergo horror pene quam sciunt se ultra hoc acquisituros pro pluribus que nunc agunt, et non acquisituros, si illa non agunt, habet eos retrahere ab illis malis peragendis.

<Respondeo>

☞ Ad primum dicendum quod secundum dicta sanctorum ipsi complacuerunt et complacent sibi in honoribus idolatrie

Question 46

On demande septièmement si, avant le jour du Jugement, ils connaissent des plaisirs et des joies en ce qu'ils veulent et font à leur gré et s'ils connaissent parfois des actes de colère et de tristesse ou d'aigreur, de plaisir et de ruse, tantôt plus forts, tantôt moins forts. Je demande aussi si la crainte du châtement les retient d'un mal que, par ailleurs, ils veulent et peuvent faire

<Argument de l'opposant>

Et il semble que oui :

Parce qu'ils se sont repentis à la mesure de l'horreur du châtement, selon ce verset de Sagesse V (3) : « se disant entre eux, faisant pénitence et gémissant de l'angoisse de leur esprit, etc. ». Ce ne serait pas le cas, s'ils n'avaient pas plus horreur du châtement que du plaisir et de l'avantage de leur péché. Donc, l'horreur du châtement qu'ils vont recevoir en plus pour plusieurs actes qu'ils commettent maintenant et qu'ils ne vont pas recevoir, s'ils ne commettent pas ces actes, doit les retenir d'accomplir ces maux.

<Détermination>

I. À la première question, il faut répondre que, d'après les propos des saints, ils se sont plu et se plaisent dans les

eis quasi deo exhibitis et in omnibus nocumentis que per suas tentationes humano generi inferunt et in Dei iniuriis ex hoc subsecutis et universaliter in omnibus tentamentis que ad votum explent.

Quod ex triplici ratione probatur.

Primo scilicet, quia si nichil complacentie in huiusmodi haberent, non tantopere studerent et conarentur ad illa callide prosequenda /748/ et iuxta intentum explenda.

Secunda est, quia omnis voluntas et appetitus necessario complacet et delectatur, quando ad votum obtinet illud quod fortissime concupivit et concupiscit et ad quod obtinendum fortissime insudavit.

Tertia est, quia, quamdiu voluntas non est sic ab acerbis doloribus et penis absorpta quin possit cum multo conatu et studio pluribus sibi desideratis libere vacare, non omnino impeditur a complacendo sibi in illorum presentia et obtentu. Sed voluntas demonum nos multiformiter tentantium non est sic absorpta a penis quin in huiusmodi tentamentis sibi valde acceptis et desideratis et sue facultati usque ad certam mensuram a Deo concessis libere et multipliciter vacet.

Sciendum tamen quod huiusmodi complacentia non est mera, sed amaris et corrosivis fecibus turbulente ire et invidie et insatiabilis et furiose concupiscentie semper plus in infinitum famelice quam satiate, fecibus etiam indubitabilis expectationis omnimode sue pene semper est commixta. Et prime quidem tres feces, scilicet ire, invidie et insatiabilis semperque famelice concupiscentie malorum deteriorum, sunt simul culpa et pena. Quarta vero est potius pena, quamvis pro quanto est ibi desperatio de Deo et desperativa elongatio ab ipso et ab omni eius bono, sit etiam culpa.

honneurs de l'idolâtrie, qui leur sont manifestés comme à un dieu et dans toutes les nuisances qu'ils procurent au genre humain par leurs tentations, dans les injures à Dieu, qui en découlent et universellement dans toutes les tentations qu'ils déploient à leur gré.

Cela est prouvé par trois raisons :

- D'abord, s'ils n'éprouvaient aucun plaisir dans des actions de ce type, ils ne s'appliqueraient ni ne s'efforceraient de les poursuivre avec autant d'habileté, ni de les accomplir suivant leur dessein.

- La deuxième est que toute volonté et tout désir nécessairement plaisent et délectent, quand <le sujet> obtient à son gré ce qu'il a très fortement convoité et convoite et pour l'obtention duquel il s'est très fortement fatigué.

- La troisième est que, tant que la volonté n'est pas absorbée par des douleurs et des peines acerbies au point de ne pouvoir, <même> avec une grande tension et avec un grand effort, vaquer librement à plusieurs de ses désirs, elle n'est pas du tout empêchée de jouir de leur présence et de leur obtention. Or, la volonté des démons qui nous tentent sous des formes multiples n'est pas tant absorbée par les châtiments qu'elle ne puisse vaquer librement et diversement aux tentations de ce type bien reçues et désirées par elle et concédées par Dieu à leur capacité, dans une certaine mesure.

Il faut savoir pourtant qu'une jouissance de ce type n'est pas pure, mais qu'elle est toujours mêlée aux impuretés amères et corrosives d'une colère et d'une envie emportées et d'une convoitise insatiable et furieuse, toujours famélique à l'infini plutôt que satisfaite, mais aussi des impuretés de l'attente certaine de toutes sortes de châtiments. Et assurément, les trois premières impuretés, la colère, l'envie et la convoitise insatiable et famélique de maux toujours pires, sont à la fois une faute et un châtiment. Mais la quatrième est plutôt un châtiment, bien que, dans la mesure où elle consiste en un abandon de l'espoir en Dieu et un éloignement désespéré de lui et de tout son bien, elle soit aussi une faute.

<II> Ad secundum dicendum quod secundum quod obiecta et cetera cooperantia sunt efficaciora ad hunc vel illum actum a demonibus vel damnatis fortius et passionalius eliciendum, secundum hoc habent fortiores et intensiores actus. Unde quando ad horam in infernum detruduntur aut a tentando cohibentur aut a sanctis viriliter et triumphaliter expugnantur aut a Deo et eius sanctis angelis multiformiter deluduntur, utique amplius contristantur et irascuntur. Quando vero iuxta votum de nobis triumphans, complacent sibi, et quanto amplius, tanto magis. Unde nunc per superbam complacentiam et presumptuosam audaciam seu confidentiam ascendunt usque ad celos, ac deinde per contabescentiam et desperatam diffidentiam prevalendi descendunt usque ad abyssos. Propter quod continue sicut ebrii perturbantur. /749/

<III> Ad tertium dicendum quod timore pene super eos mox et sensibiliter imminentis retrahuntur a multis que alias facere vellent. Pena enim sic imminens a pusillanimitate formidantis affectu et sensu assumitur quasi presens. Et ideo demones sepe referuntur fugisse angelorum vel sanctorum ad aliquam terram adventum, tamquam sanctorum presentiam eis terribilem formidantes nec tolerare valentes.

Timore vero pene ab eorum sensuali aspectu absentis, qualis est novissimi iudicii pena, non retrahuntur a malo, nisi solum pro quanto ex eius expectatione indelectabilius et tristius perficiunt mala sua.

Causa autem quare propter hoc non retrahuntur est triplex seu ex triplici circumstantia conflata. Quarum prima est indubitabilis et immobilis expectatio illius radicalis et principalis et quasi totalis pene que eorum radicali et quasi

II. À la deuxième question, il faut répondre que, selon que les objets et les autres facteurs sont plus efficaces à produire plus fortement et plus passionnément chez les démons ou les damnés tel ou tel acte, en cela ils rencontrent des actes plus forts et plus intenses. Ainsi, quand ils sont instantanément précipités en enfer ou quand ils sont empêchés dans leur tentation, ou combattus virilement et triomphalement par les saints ou diversement déjoués par Dieu et ses saints anges, en tout cas, ils s'attristent et s'irritent davantage. Mais quand ils triomphent de nous à leur gré, d'autant plus ils jouissent d'eux-mêmes. Ainsi tantôt ils montent jusqu'aux cieux par une jouissance orgueilleuse et par une audace ou une confiance en soi présomptueuses, et tantôt, ensuite, ils descendent aux abysses par un dessèchement et une crainte désespérée de ne pas l'emporter. À cause de cela, ils sont continuellement troublés comme des gens ivres.

III. À la troisième question, il faut répondre qu'ils sont retenus de beaucoup de choses qu'autrement ils voudraient faire par la crainte du châtimement qui les menace de façon imminente et dans leurs sens. En effet, le châtimement qui les menace ainsi est ressenti comme présent par l'affect et la sensation de celui qui craint avec pusillanimité. Et ainsi on rapporte souvent que les démons ont fui l'arrivée des anges ou des saints en quelque région : ils craignaient la présence des saints, terrible pour eux, et ne pouvaient la supporter.

Mais ils ne sont pas retenus du mal par la crainte d'un châtimement qui échappe à leur regard sensitif, comme l'est le châtimement du Jugement vraiment dernier, si ce n'est dans la mesure où, dans l'attente de ce jugement, ils accomplissent leurs maux avec moins de plaisir et plus de tristesse. Or, la cause pour laquelle ils ne sont pas retenus est triple ou elle est formée d'une triple circonstance.

- La première d'entre elles est l'attente indubitable et immobile de ce châtimement radical, principal et quasi total qui revient à leur mauvaieseté radicale et quasi totale. En effet,

totali malitie debetur. Licet enim subsequentes ramificationes penarum sint secundum se valde magne, respectu tamen illius principalis sunt quasi nichil. Et ideo ex quo de illa principali et quasi totali sunt desperati, quasi pro nichilo ducunt quicquid est superaddendum.

Secunda causa vel cause circumstantia est necessitas volendi omne illud ad quod eorum radicalis malitia ipsos necessario impellit. Radicalem autem malitiam, sicut iam supra dixi, voco totis viribus velle quicquid est contumeliosius Deo et suis. Ex hoc autem habent postmodum necessario velle quicquid pro tempore in hoc vel illo particulari occurrit eis contumeliosius et damnosius Deo et suis.

Tertia est preponderantia seu maioritas huius voluntatis super timorem pene nondum super eos quasi sensibiliter irruentis. Quando enim altera contrariarum causarum efficacius impellit ad agendum aliquod opus quam altera retrahat, tunc opus illud potius sequitur quam impediatur. Timor autem pene eis nondum sensibiliter imminens non tantum retrahit eos a faciendo mala sicut eos ad hoc eorum maligna voluntas impellit, et maxime quia sciunt quod pena plus debetur voluntati operandi quam operi exteriori. Voluntatem autem talium operum, quantum est ex sua malitia, necessario habent et se habere sciunt. Et ideo propter carentiam exterioris operis sciunt se non minus aut paulo minus puniendos.

<Solutio obiecti>

Ad obiectum vero dicendum quod displicentia vel dolor sue damnationis non facit eos simpliciter et in omnem eventum nolle se peccasse, sed solum conditionaliter et comparative, id

bien que les ramifications suivantes des châtiments soient en elles-mêmes très grandes, pourtant par rapport à ce châtiment principal, elles ne sont quasiment rien. Et donc, du fait qu'ils soient désespérés de ce châtiment principal et quasiment total, ils estiment quasiment pour rien ce qui doit être ajouté.

- La deuxième cause, ou circonstance de cause, est la nécessité de vouloir tout ce à quoi les pousse nécessairement leur mauvaieseté radicale. Et j'appelle mauvaieseté radicale, comme je l'ai déjà dit plus haut, le fait de vouloir de toutes ses forces ce qui est le plus outrageant à Dieu et aux siens. Or, à partir de là, ils doivent ensuite nécessairement vouloir tout ce qui se présente à eux, pour tel ou tel moment particulier, de plus outrageant et de plus condamnable pour Dieu et les siens.

- La troisième est la prépondérance ou la domination de cette volonté sur la crainte d'un châtiment qui ne fond pas encore sur eux de façon quasiment sensible. En effet, quand une des causes contraires pousse à accomplir quelque action plus efficacement que l'autre ne l'en retient, alors cette action se poursuit plutôt qu'elle n'est empêchée. La crainte d'un châtiment qui ne fond pas encore sur eux de façon quasiment sensible les retient moins de faire le mal que la volonté mauvaie ne les y pousse, et surtout parce qu'ils savent que le châtiment revient plus à la volonté d'agir qu'à l'action extérieure. Or, ils ont nécessairement la volonté de telles actions, pour autant qu'elle vienne de leur mauvaieseté, et ils savent qu'ils l'ont. Et donc ils savent qu'en l'absence d'action extérieure, ils ne devront pas moins – ou juste un peu moins – en être punis.

<Réfutation>

À l'argument opposé, il faut répondre que le déplaisir ou la douleur devant leur damnation ne les incite pas absolument à ne pas vouloir avoir péché et quoi qu'il arrive, mais seulement de façon conditionnelle et comparative : ils refusent et haïssent davantage leur damnation qu'ils ne veulent et aiment

est, quod plus nolunt et odiunt suam damnationem quam velint et ament suam voluntatem malignam. Et ideo plus vellent non esse damnati quam in sua impia voluntate manere. Quod vero subditur quod eadem ratione horror pene quam adhuc possunt acquirere per aliqua specialia mala sua debet esse efficacior ad hoc quod citius nolint agere illa mala quam velint vel tolerant illam penam subire, sciendum quod non est simile propter supradictam triplicem circumstantiam sive causam.

Si vero queras quare saltem pena sensibiliter imminens eorum voluntatem retrahit ab agendo aliqua mala exteriora, cum e contra Apocalypsis 12 dicatur: *Ve terre et mari, quia descendit diabolus ad vos, habens iram magnam, sciens quod modicum tempus habet*, et tamen quanto minus tempus se scit habere, tanto futuram penam scit sibi vicinius imminere, dicendum quod sensibiliter et in aliquo particulari imminetia plus movent particularem et sensualem experientiam quam sola memorialiter cogitata et estimata. Unde cum baculus vibratur ab aliquo super caput latronis absque percussione contactu, plus facit latronem fugere quam faciat estimatio suspendii sibi satis probabiliter imminens. Unde demonis voluntas non retrahitur a peragendo simpliciter volitum sue facultati subiectum nisi per hoc quod eius particularis et sensualis seu experimentalis aspectus et affectus presentialiter afficitur ab aliquo terribili super eum actualiter vibrato sive inflictio.

Preterea, pena que sic sibi imminet quod omnino desperat se eam evasurum potius generat in eo desperatum ad omnia mala precipitum quam timorem retractivum. Pena vero que sic sibi imminet quod subterfugiendo opus aliquod credat se evasurum illam potest sibi generare timorem retractivum ab opere illo.

leur volonté mauvaise. Et ils voudraient davantage ne pas être damnés que de demeurer dans leur volonté impie. Mais pour ce qui est dit – pour la même raison, l'horreur du châtement qu'ils peuvent encore acquérir par des maux spéciaux parmi les leurs, doit être plus efficace pour qu'ils refusent plus vite d'accomplir ces maux qu'ils ne veulent ou tolèrent de subir ce châtement –, il faut savoir que ce n'est pas pareil en raison de la triple circonstance ou cause qui a été évoquée.

Mais si tu demandes pourquoi, du moins, le châtement menaçant sensiblement retient leur volonté d'accomplir des maux extérieurs, alors que, dans le sens contraire, au chapitre 12 (12) de l'Apocalypse il est dit : « Malheur à la terre et à la mer, car le diable descend à vous, avec une grande colère, sachant qu'il a peu de temps », et pourtant moins il sait avoir de temps, plus il sait que le châtement futur le menace de près, il faut répondre que les menaces, sensibles et qui menacent quelque particularité, émeuvent davantage l'expérience particulière et sensitive que les seules menaces pensées dans la mémoire et soumises à une estimation. Ainsi quand un bâton est brandi par quelqu'un sur la tête d'un brigand sans le contact d'un coup, il fait davantage fuir le brigand que ne le ferait le risque estimé d'une pendaison qui le menace assez probablement. Donc la volonté du démon n'est retenue d'accomplir absolument ce qu'il veut et qui est soumis à sa capacité que par le fait que son attention et son affect particuliers et sensitifs ou expérimentiels soient affectés de façon présente par quelque chose de terrible qui est actuellement brandi ou infligé.

En outre, le châtement qui le menace de façon telle qu'il désespère totalement de lui échapper engendre en lui plutôt une chute désespérée vers d'autres maux qu'un retrait de crainte. Mais le châtement qui le menace de façon telle qu'il croit lui échapper en se déroband à une action peut engendrer en lui un retrait de crainte de cette action.

Questio 47

Octavo queritur an decor et integritas universitatis angelice hierarchia sic fuerit per casum demonum imminutus quod omnino eguerit restaurari.

Et quod non videtur,

<1> quia quelibet species numerorum habet suas speciales proportionales et prerogativas. Et ideo numerus angelorum post casum demonum ita potuit habere congruas condecencias sicut et primus et saltem Deus sic potuit permissive casum demonum moderari quod angelica curia in congruo numero remaneret et in eque congruo sicut erat primus.

<2> Item, si de magno acervo tritici aut lapiduni vel arene vel de populo unius regni subtrahantur aliqui pauci, non ex hoc multum deperditur decor vel ordo prioris populi vel acervi. Unde nec iudicamus quod multum egeat restaurari. Ergo a simili idem in proposito esse videtur.

<3> Item, esse unius angeli non dependet ab altero sicut esse partis dependet ab aliis partibus eiusdem suppositi vel totalis nature. Ergo angelorum status et gloria quoad remanentes

Question 47

On demande huitièmement si la beauté et la complétude de la communauté de la hiérarchie angélique ont été à ce point diminuées par la chute des démons qu'elle a dû entièrement être restaurée

<Arguments de l'opposant>

Et il semble que non,

1. Parce que chaque espèce numérique a ses proportions spécifiques et ses prerogatives. Et donc le nombre des anges après la chute des démons a pu avoir des harmoniques adéquates, aussi bien que le premier nombre et, du moins, Dieu a pu, en la permettant, régir la chute des démons, en sorte que la cour angélique demeure en un nombre adéquat, qui soit aussi adéquat que le premier.

2. Si l'on retire quelques éléments d'un amas de blé, de pierres, ou de sable, ou bien de la population d'un royaume, on n'en perd pas pour autant la beauté ou l'ordre de la population ou de l'amas antérieurs. Et nous ne jugeons pas qu'il ait besoin d'être restauré. Dans notre cas, il semble pareillement en aller de même.

3. L'être d'un ange ne dépend pas d'un autre à la façon dont l'être d'une partie dépend des autres parties de ce même support ou de la totalité de leur nature. Donc le statut et la

in nullo est lesus ex casu demonum, ac per consequens nec eguerunt aliquo restaurante ruinam illorum.

<Respondeo>

Dicendum quod a doctoribus catholicis communiter tenetur quod eguerit restaurari. Quod quidem ex scriptura sacra colligitur et nihilominus probabili ratione.

Ex scriptura quidem, quia Ephesiorum capitulo dicitur quod *Deus proposuit instaurare in Christo [752] omnia que in celis et que in terris*. Ex quo sequitur quod aliquid erat instaurandum in celis, quamvis Hieronymus in commentario super eandem epistolam dicat quod verbum grecum pro quo nos habemus *instaurare* proprie significat *recapitulare*. Unde secundum eum sensus est quod sicut bonus magister omnia diffuse dicta breviter in finali epilogo recapitulat, quod sic Deus omnium gratiarum et naturarum virtutem et summariam rationem in Christo collegit et quasi recapitulavit.

Trahitur etiam secundo ex Apocalypsis 3 capitulo ubi angelo Philadelphie dicitur: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*. Ex hoc enim verbo aperte innuitur quod numerus salvandorum sic est a Deo prefixus quod si unus inde depereat, oportet alterum loco illius assumi.

Trahitur etiam tertio ex parabolis Christi de centum ovibus et decem drachmis. Videtur enim quod non sine causa Christus

gloire des anges, quant à ceux qui restent, n'ont nullement été endommagés par la chute des démons, et par conséquent, ils n'ont pas eu besoin de quelqu'un qui restaure l'écroulement subi.

<Détermination>

Il faut dire que les docteurs catholiques pensent généralement qu'une restauration a été nécessaire. Cette opinion assurément est tirée de l'Écriture sainte, et néanmoins aussi d'une raison probable.

Elle est tirée de l'Écriture sainte assurément ; au chapitre I de la lettre aux Éphésiens¹, il est dit : « Dieu a voulu construire dans le Christ tout ce qui est dans les cieux et sur terre. » Il s'ensuit qu'il y avait quelque chose à construire dans les cieux, bien que Jérôme, dans son commentaire sur cette même lettre², dise que le verbe grec que nous rendons par *construire* signifie proprement *recapituler*. Ainsi, selon lui, le sens est que de même qu'un bon maître récapitule brièvement dans un épilogue final tout ce qu'il a dit amplement, de même Dieu a rassemblé et quasiment récapitulé dans le Christ la force et, en abrégé, la raison d'être de toutes les grâces et de toutes les natures.

Deuxièmement, cette opinion est tirée aussi du chapitre 3 de l'Apocalypse³, où il est dit à l'ange de Philadelphie : « Tiens ce que tu as, afin que personne ne reçoive ta couronne. » En effet, ce verset dit ouvertement que le nombre des êtres à sauver a été fixé par Dieu, en sorte que si l'un se perd hors de ce nombre, il faut qu'un autre soit pris à sa place.

Troisièmement, cette opinion est tirée aussi des paraboles du Christ sur les cent brebis et les dix drachmes⁴. Il semble, en

1. I Éphésiens 9, 10.

2. Jérôme, *Comment. in ep. ad Ephesios*, I, 1, 10, PL 26, col. 453.

3. Apocalypse 3, 11.

4. Luc 15, 3.

tales numeros proposuerit in quibus sic sunt duo primi limites numerorum quod quacunq[ue] unitate subtracta numerus qui remanet non habet limitem ita perfectum.

Deinde persuadetur hoc probabili ratione. Sicut enim ex dictis et expositis super librum *Angelice hierarchie* est diffuse monstratum, tota hierarchia mutuo se coadiuvat. Unde et quilibet est perfectior ad agendum opera sibi debita et idonea ex aliorum nexu et societate quam esset sine illa. Constat autem quod unusquisque existens in hierarchia habet certam mensuram meriti et premii et habituum tam naturalium quam gratuitorum sibi a Deo sub certa proportionione prefixam.

Si ergo ad illam mensuram implendam ministerialiter seu occasionaliter cooperatur tota societas aliorum. Ergo si societas illa deficiat vel excedat a proportionione predictae mensuræ, erit indecora et inordinata. Constat autem quod per casum demonum fuit prima societas minorata; ergo tunc defecit a debita proportionione virium et habituum uniuscuiusque remanentium in illa.

Rursus, secundum Dionysium, omnis hierarchia est ordinata a superiori per medios in infimes. Et sicut in libro *Ecclesiastice hierarchie* docet, tota virtus /753/ et ratio hierarchie est in hierarcha qui quodam modo se habet ad alios sicut caput ad membra. Constat autem quod illius virtus habet certam mensuram. Ergo et eius hierarchia exigit necessario certam mensuram mensuræ illius proportionaliter correspondentem.

effet, que le Christ n'ait pas donné sans raison de tels nombres en lesquels se trouvent les deux premières limites des nombres en sorte que, si l'on en soustrait une unité, le nombre qui reste n'a pas de limite aussi parfaite.

Ensuite, on s'en persuade par une raison qu'on peut prouver. En effet, comme on l'a montré amplement dans ce qu'on a dit et commenté sur *La Hiérarchie angélique*⁵, une hiérarchie entière se procure une aide mutuelle. Et ainsi, chacun a plus de perfection dans l'accomplissement des actions qui lui reviennent et qui sont adaptées grâce aux liens et à la compagnie des autres qu'il n'en aurait sans elle. Or, il est sûr que tous ceux qui existent dans une hiérarchie ont une certaine mesure de mérite, de récompenses et des dispositions tant naturelles que gracieuses, qui lui est déterminée par avance par Dieu sous une proportion certaine, si donc toute leur compagnie coopère de façon intermédiaire ou occasionnelle à atteindre cette mesure.

Mais si cette société passe en dessous ou au-dessus de cette proportion, elle sera laide et désordonnée. Or, il est sûr que la première société <des anges> a été diminuée par la chute des démons. Elle fait donc défaut à la proportion attendue des forces et des dispositions de chacun de ceux qui demeurent en elle.

Puis, selon Denys, toute hiérarchie est ordonnée d'un être supérieur vers des inférieurs en passant par des êtres moyens. Et comme il nous l'apprend dans *La Hiérarchie ecclésiastique*⁶, toute la force et la raison d'être de la hiérarchie sont dans le hiérarque qui, d'une certaine façon, se conduit envers les autres comme la tête envers les membres. Or, il est sûr que sa force a une certaine mesure. Et donc sa hiérarchie requiert nécessairement une certaine mesure correspondant proportionnellement à sa mesure.

5. Cf. *De hierarchia celesti*, III, 1-3 et VII, 3.

6. Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 3.

Rursus, ad hoc faciunt rationabiles et congrue similitudines quibus et Scriptura sepius utitur. Ecclesia enim tam militans quam triumphans aliquando assimilatur humano corpori cuius caput Christus et cuius membra sunt sancti, aliquando vero templo vel domui, aliquando autem exercitui seu ordinate aciei, aliquando vero choree seu choro psallentium, et aliquando instrumentis musicis ac melodiis ex diversarum vocum multiformi consonantia constitutis, et sic de aliis. In quibus omnibus experimur quod unius solius partis defectus, et precipue si sit de principalibus, non modicum imminuit decorem et vigorem et harmoniam ipsarum et operationum suarum. Et certe, in universo corporali satis probatur et communiter tenetur quod si unum celorum vel elementorum aut siderum deesset, multum deperiret integritati ipsius. Cuius ratio est: quia teste Sapiente sic *Deus disposuit omnia in numero, pondere et mensura* et sic ad invicem omnia sub miro nexu ligavit et comproportionavit quod defectus unius in omnia redundaret, nisi a Deo per modum alium suppleretur.

Amplius, ad hoc faciunt multe revelationes viris sanctis divinitus facte in quibus est aperte monstratum quod sancti migrantes ad celos assumuntur ad loca angelorum qui inde sunt lapsi, sicut et de patre nostro Francisco sollemnis visio fertur quod pro sue humilitatis excessu obtinere debebat sedem primi ac supremi capitis angelorum qui pro sua superbia ad infima ruit.

<Solutio obiectionum>

Ad primum igitur dicendum quod licet in quolibet numero possint dari aliquae pulchre proportionales, in quibusdam

Ensuite, vont dans ce sens les similitudes rationnelles et adéquates dont use aussi l'Écriture. En effet, l'Église tant militante que triomphante est parfois assimilée au corps humain, dont la tête est le Christ et les membres les saints, parfois au temple ou à la demeure, parfois à une armée ou à une troupe en ordre, parfois à la danse ou au chœur de ceux qui psalmodient, et parfois aux instruments musicaux et aux mélodies constituées par l'harmonie multiforme de diverses voix, et ainsi de suite. En tout cela, nous éprouvons que le défaut d'une seule partie, surtout si elle en est une des principales, ne menace pas peu la beauté, la vigueur et l'harmonie de ces parties et de leurs actions. Et assurément, il est prouvé assez solidement et pensé généralement que, dans l'univers corporel, si un des cieux, des éléments ou des astres manquait, cela nuirait beaucoup à sa totalité. La raison en est la suivante : selon le témoignage du Sage⁷ : « Dieu a tout disposé en nombre, en poids et en mesure », et il a si fort relié tout mutuellement et proportionné le tout en une articulation admirable que le défaut d'un seul rejaillirait sur le tout, s'il n'y était suppléé par Dieu selon un autre mode.

En plus, vont dans ce sens bien des révélations divinement faites aux hommes saints, en lesquelles il est ouvertement montré que des saints qui migrent vers les cieux ont été emmenés vers les lieux des anges qui en sont tombés, comme aussi, sur notre père François, on rapporte une vision grandiose selon laquelle il devait obtenir grâce au sommet de son humilité, le siège du premier et suprême chef des anges, qui à cause de son orgueil, tomba vers les régions les plus basses.

<Réfutations>

Réf. 1. Au premier argument, il faut répondre que, bien qu'en tout nombre, on puisse établir de belles proportions,

7. Sagesse 11, 21.

tamen sunt longe pulchriores et perfectiores et ordini partium universi condecetiores. Unde et senarius dierum /754/ prime conditioni universi fuit a Deo signanter electus propter quedam insignia sue perfectionis, sicut Augustinus, libro *De civitate Dei* et libro *Super Genesim ad litteram*, bene ostendit. Preterea, in numero rerum speciales naturas ac potentias et virtutes habentium potius attenditur proportio suarum virtutum quam sola proportio numerorum.

Ad secundum dicendum quod licet respectu nostri sensualis iudicii ita sit, non propter hoc oportet quod ita sit secundum rem et veritatem. Preterea, in ordine mutabilium et successivorum aliud exigitur quam in ordine stabilium et radicalium ac sempiternorum, quia variatio et successio seu successiva defectio et suppletio ad primum ordinem spectant, ubi tamen, si quod supplendum est, pro loco et tempore non suppleretur, eo ipso deformitas et deordinatio subsequeretur. Et hoc modo, pro quanto primus status angelorum et hominum fuit per culpam variabilis et variatus, fuit et tempore suo supplendus, et precipue quantum ad illa que ordo radicalium exigebat.

Ad tertium dicendum quod, licet angeli non dependant ab invicem quoad suum esse substantiale, dependent tamen quoad completionem sui bene esse, non tamen sicut a causa principali, quia sic dependent a solo Deo. De hoc autem in prima questione super librum *Angelice hierarchie* satis est tactum.

cependant en certains elles sont bien plus belles, plus parfaites et plus adaptées à l'ordre des parties de l'univers. Ainsi, le groupe de six jours fut significativement choisi par Dieu pour la première création de l'univers, en raison des caractères éminents de sa perfection, comme le montre Augustin dans *La Cité de Dieu*⁸ et *La Genèse au sens littéral*⁹.

En outre, dans le nombre des choses qui ont des natures spécifiques, des puissances et des forces spécifiques, on prête davantage attention à la proportion de leurs forces qu'à la seule proportion des nombres.

Réf. 2. Au deuxième argument, il faut répondre que, bien que, par rapport à notre jugement sensitif, il en soit ainsi, ce n'est pas pour autant qu'il en est ainsi en réalité et en vérité. En outre, dans l'ordre des choses muables et successives, on requiert autre chose que dans l'ordre des choses stables, fondamentales et perpétuelles, car la variation, la succession ou la défection successive et la substitution concernent le premier ordre, où, cependant, si ce qui doit être suppléé ne l'était pas en lieu et en temps, s'ensuivraient de la laideur et du désordre. Et de cette façon, pour autant que le premier statut des anges et des hommes fut variable et varié par la faute, il dut être suppléé en son temps, et surtout pour ce qu'exigeait l'ordre des choses fondamentales.

Réf. 3. Au troisième argument, il faut répondre que, bien que les anges ne dépendent pas l'un de l'autre quant à leur être substantiel, ils en dépendent pourtant quant à l'achèvement de leur être de bienheureux – même si ce n'est pas au titre d'une cause principale, qui ne les fait dépendre que de Dieu seul. Mais ce point a été suffisamment abordé dans la première question sur *La Hiérarchie angélique*¹⁰.

8. Augustin, *La Cité de Dieu*, XI, 30.

9. *Super Genesim ad litteram*, IV, 2, 7, PL., 41, col. 296.

10. Commentaire en cours d'édition (P. Nagy et S. Piron).

Questio 48

Nono queritur an ruinam angelicam decuerit ex hominibus reparari.

Et quod non videtur,

<1> Primo, propter diversitatem specierum suarum. Diverse enim species diversas habent potentias et actus et proprietates et diversos exigunt status et ordines et connexiones. /755/

<2> Secundo, propter disparitatem naturarum suarum, quia natura rationalis in hominibus longe inferior esse videtur quam in angelis et ideo non videtur assumptibilis ad ordines illorum.

<3> Tertio, quia restaurans deperditum debet in fine esse simile et equale ipsi deperdito. Sed hoc non patet in angelis fieri nisi per alios angelos. Ergo melius fuit novos angelos creari et per illos primum deperditum restaurari.

<4> Quarto, quia angeli remanentes ex sua permansione potius meruerunt honorari quam in gloria minorari; sed si per inferiorem naturam hominum restaurantur, tunc in hoc videntur a sua priori dignitate minorati, et maxime quia tunc locum capitis eorum, scilicet Luciferi, non teneret angelus,

Question 48

On demande neuvièmement s'il a été cohérent que l'écroulement des anges soit réparé par les hommes

<Arguments de l'opposant>

Et il semble que non,

1. Premièrement, en raison de la diversité de leurs espèces. Des espèces diverses ont en effet des puissances, des actes et propriétés diverses, et requièrent des statuts, des ordres et des articulations divers.

2. Deuxièmement, à cause de la disparité de leurs natures, car la nature rationnelle semble bien inférieure chez les hommes que chez les anges et donc <l'homme> ne paraît pas pouvoir être assumé dans leurs ordres.

3. Troisièmement, parce que ce qui restaure ce qui est perdu doit à la fin être semblable et égal à ce qui est perdu. Mais cela n'a pu se faire chez les anges que par d'autres anges. Il aurait donc été meilleur de créer des anges et de faire restaurer par eux la première chose perdue.

4. Quatrièmement, parce que les anges qui demeurent ont mérité d'être honorés pour leur résistance plutôt que d'être amoindris dans leur gloire. Or, s'ils sont restaurés par la nature inférieure des hommes, alors ils semblent en cela subir une diminution de leur gloire, et surtout parce que, alors ce n'est pas un ange qui remplacerait leur chef, Lucifer, mais un homme, et

sed aliquis homo, et ita homo preesset remanentibus. Cuius contrarium erat ante casum demonum.

<5> Quinto, quia homines qui essent ad sedes angelorum assumpti, quantum gauderent de huiusmodi assumptione, tantum, ut videtur, gauderent de eo sine quo talem assumptionem non potuissent habere. Et ita gauderent de casu demonum a sedibus illis.

<6> Sexto, quia si natura humana erat de se spectans ad integritatem universi, tunc specialis ordo et numerus hominum secundum proportionem integritatis primi universi erat sibi a creatore prefixus. Ergo propter casum demonum non erat numerus beatificandorum hominum augmentandus. Sed huius oppositum dari oportet, si preter primum numerum hominum est dare homines supplentes ruinam angelorum.

<7> Septimo, quia secundum hoc homines supplentes loca eorum non fuerant de primo ordine nec de prima intentione et integritate universi, nisi dicas quod illi iidem, qui angelis non cadentibus essent in alio gradu glorie, ob ipsorum casum sunt a suis primis gradibus ad gradus angelicos ordinati, et tandem in primo loco ipsorum alii homines subordinati, qui alias non fuissent creati. Quod incongruam variabilitatem videtur ponere circa predestinationem electorum et circa ordinem universi. /756/

<Respondeo>

Dicendum quod sancti doctores et etiam tota Ecclesia communiter tenet quod ex hominibus ruina angelica reparatur. Ex quo oportet tenere quod hoc ipsum deceat et decuerit, quia Deus omnia opera sua decentissime facit.

ainsi, un homme serait à la tête de ceux qui demeurent. C'était la situation contraire avant la chute des démons.

5. Cinquièmement les hommes qui seraient choisis pour le siège des anges, en se réjouissant d'une élévation de ce type, se réjouiraient, semble-t-il, de ce sans quoi ils n'auraient pu connaître cette élévation. Et ainsi, ils se réjouiraient de la chute des démons hors de leur siège.

6. Sixièmement, si la nature humaine était orientée vers la complétude de l'univers, alors un ordre et un nombre spécifiques d'hommes, selon la proportion de complétude du premier univers, avaient été fixés par avance. Donc le nombre des hommes qui devaient devenir bienheureux ne devait pas être augmenté en raison de la chute des démons. Or, il faut supposer le contraire, si l'on suppose, en plus du premier nombre des hommes, des hommes qui suppléent à l'écroulement des anges.

7. Septièmement, en ce cas, les hommes qui occupent la place des démons n'avaient pas relevé de l'ordre premier, ni du dessein premier et de la complétude de l'univers, à moins de dire ceci : ceux-là, qui seraient à un autre rang de gloire, si des anges n'étaient pas tombés, ont été promus, en raison de la chute des démons, depuis leurs premiers rangs jusqu'aux rangs angéliques, et enfin, à leur place primitive, d'autres hommes, qui autrement n'auraient pas été créés, leur ont été subordonnés. Cela semble poser une variabilité incohérente dans la prédestination des élus et dans l'ordre de l'univers.

<Détermination>

Il faut répondre que les saints docteurs et même toute l'Eglise pensent généralement que l'écroulement angélique est réparé par les hommes. Il faut en conclure que cela a été et est cohérent, car Dieu accomplit toutes ses œuvres avec la plus grande cohérence.

Inter multas autem decentias huius operis relucent hec quatuor

- Primo scilicet, maior confusio ruentium demonum, quod scilicet homo qui sub ipso erat condendus et in sola infima corporali materia tunc materialiter conditus ad sedem eius sublimaretur merito humilitatis divinique timoris et virtute gratie Dei.

- Secundo, multiformior magnificatio divine potentie. Sicut enim primo iam superabunde ostensa erat eius omnipotentia tam magna de nichilo creans, sic decuit quod occasione accepta monstraretur quomodo potest infima sublimare et summa deicere et quomodo potest personas unius status in loca alterius status congrue translocare.

- Tertio, relucet hic ordo et potentia insertionis ramorum unius arboris in stipitem alterius speciei et ordo mutue suppletionis, in quo partes universi sic sibi connecti et mutuo subservire noscuntur quod una sit apta et ordinata vel ordinabilis ad supplendum alterius incrementum et decrementum.

- Quarto, relucet hic sublimatio remanentium angelorum, quia per hoc quod homines ad loca ruentium assumendi angelorum ministeriali cooperatione potuerunt quoad sua corpora propagari, nutriri et conservari et quoad mentes ad gratiam duci et promoveri, fuerunt ipsi angeli quodam modo reparatores sui deperditi et quasi fabricatores et architecti seu promotores et progenitores sui hierarche qui sedem Luciferi obtineret, et sic de aliis qui ad loca aliorum levantur.

Parmi les nombreuses cohérences de cette action, brillent ces quatre <occurrences> :

-Premièrement, une plus grande confusion des démons en chute, du fait que l'homme qui devait être créé sous lui et dans la seule et infime matière corporelle, soit alors créé matériellement pour être élevé vers leur siège, par son mérite d'humilité et de crainte de Dieu et par la force de la grâce de Dieu.

-Deuxièmement, une exaltation plus multiforme de la puissance divine. De même, en effet, qu'une toute-puissance si grande, créant à partir de rien, a été d'abord et surabondamment manifestée, de même il a été cohérent que, quand l'occasion s'en présenta, soit montré comment il peut élever le plus bas et rejeter le plus haut et comment il peut déplacer de façon adéquate les personnes d'un statut vers les lieux d'un autre statut.

-Troisièmement, brillent ici l'ordre et la puissance de la greffe des branches d'un arbre dans le tronc d'une autre espèce et l'ordre de substitution mutuelle, en lequel les parties de l'univers sont connues pour se relier entre elles et se servir mutuellement, en sorte que l'une soit apte et ordonnée, ou susceptible d'être ordonnée, au remplacement de la croissance et de la décroissance de l'autre.

- Quatrièmement, brille ici l'exaltation des anges qui ont résisté : du fait que les hommes, qui devaient être choisis pour les places des anges en chute, par une coopération de service, ont pu, quant à leurs corps, se propager, se nourrir et se conserver, et quant à leurs esprits, se laisser conduire et promouvoir vers la grâce, les anges eux-mêmes furent les réparateurs de ce qu'ils avaient perdu et quasiment les fabricants et les architectes ou les promoteurs et les ascendants du hiérarque qui obtiendrait le siège de Lucifer et il en va de même des autres qui sont élevés à la place d'autres.

<Solutio obiectionum>

<Ad 1> Ad primum igitur in contrarium a diversis dupliciter vel tripliciter respo>ndetur.

<1> Quidam enim dicunt quod sicut lumen solare idem specie potest esse in celo, aere, aqua et terra, quamvis hec sint /757/ diversarum specierum, sic idem lumen glorie potest esse in mentibus angelicis et humanis, licet sint diversarum specierum.

Sed contra istos arguitur: primo, quia secus est de actibus et influxibus in quibus naturalis et consubstantialis potentia activa recipientis nihil agit, sicut utique est in prefato exemplo illuminationis solaris. Actus vero amoris et amative fruitionis qui sunt principales in substantia glorie veraciter efficiuntur a voluntate bonorum ut activa et libera et ut caritate nihilominus informata, actus etiam visionis vere fit ab intellectu glorioso. In talibus autem specifica diversitas potentiarum agentium non patitur specificam identitatem intrinsecorum actuum. In cuius signum est quod potentie sensitive nunquam possunt habere actus eiusdem speciei cum intellectivis nec appetitive cum apprehensivis.

Secundo, quia etiam habitus diversarum potentiarum non solum sunt diversi specie, sed etiam genere; unde voluntas non est susceptibilis alicuius habitus intellectus nec, e contrario, quantumcunque illi habitus ponantur fieri per simplices influxus.

Tertio, quia lumen solis dicitur in predictis suscipi per uniformem potentiam passivam, quia tota materia corporalis omnium corporum est secundum se eadem specie et forte habet in se aliquas formas priores et materialiores, que, quantum est ex se solis, sunt eiusdem speciei seu eiusdem rationis, licet

<Réfutations>

Réf. 1. Répondons de deux ou trois façons au premier argument en sens contraire, mais diversement.

I. En effet, certains disent que, de même qu'une lumière solaire, d'espèce identique, peut être dans le ciel, l'air, l'eau et la terre, bien que ces lieux soient d'espèces diverses, de même la lumière de gloire peut être dans les esprits angéliques et humains, bien qu'ils soient d'espèces différentes.

Mais on leur rétorque :

- Premièrement, il en va différemment des actes et influx en lesquels la puissance active naturelle et consubstantielle de ce qui reçoit ne fait rien, comme, en tout cas, dans l'exemple mentionné de l'illumination solaire. Or, l'acte d'amour et la jouissance aimante, qui sont principaux dans la substance de gloire, sont vraiment effectués par la volonté des bons, en tant qu'elle est active et libre et qu'elle est informée par le pur amour. L'acte de vision aussi se fait vraiment par l'intellect de gloire. En de tels cas, la diversité spécifique des puissances agentes ne supporte pas l'identité spécifique des actes intrinsèques. Le signe en est que les puissances sensibles ne peuvent jamais avoir des actes de la même espèce que les puissances intellectives, ni les puissances appetitives ne peuvent le faire pour les actes des puissances apprehensives.

- Deuxièmement, les dispositions des diverses puissances, elles aussi, sont diverses d'espèce non seulement, mais aussi de genre. Ainsi la volonté ne peut prendre en charge aucune disposition de l'intellect et vice versa, même si ces dispositions sont supposées venir d'influx simples.

- Troisièmement, la lumière du soleil, selon ce qui précède, est reçue par une puissance passive uniforme, car toute la matière corporelle de tous les corps est en elle-même de la même espèce et a peut-être en soi des formes premières et plus matérielles, qui, pour ce qui est d'elles seules, sont de la même espèce ou du même modèle, bien qu'elles diffèrent peut-être

forte differant secundum magis et minus. Et sic dicunt aliqui de perspicuitate celi et aeris. Non enim curant isti de positione Aristotelis que dicit quod celum tanquam incorruptibile non habet aliquod unum genus cum elementis corruptibilibus.

Quarto, arguitur specialiter contra istos, quia ipsi non tenent quod mens angelica et humana differant specie tanquam due nature eiusdem generis, sed potius sicut quoddam particulare seu particulabile in diversis differt a quodam universali in se ipso manente. Et ideo oporteret quod habitus et actus et omnia accidentia illius mentis universalis differrent consimiliter ab omnibus accidentibus mentis particularis seu particulate.

<II> Dicunt igitur secundo alii quod licet anima humana differat specie ab angelo, non tamen mens, scilicet pars intellectiva, unius a mente alterius. Dicunt enim quod eadem /758/ natura formalis potest in diversis entibus et materiis cum formis diversarum specierum ad constituendam tertiam naturam componi, sicut utique forme corporales corporis humani et forma partis anime sensitive et forma intellective complent unam totalem formam hominis, unde tota connexio ipsarum in simul sumpta potest dici forma humana. Sicut enim essentia materie non contrahit in se diversitatem specificam ex formis diversarum specierum sibi supervenientibus: sic dicunt quod potest esse in formis.

Cum autem obicitur istis quod unibilitas quam in homine habet pars intellectiva ad sensitivam et ad corpus est ei consubstantialis, alias non constituerent unum secundum substantiam, constat autem quod huiusmodi unibilitas non competit parti intellective angeli: respondent ad hoc dupliciter.

selon le plus et le moins. Et c'est ainsi que certains parlent de la transparence du ciel et de l'air. En effet, ils n'ont cure de la position d'Aristote¹ qui dit que le ciel en tant qu'il est indestructible ne partage pas un seul genre avec les éléments destructibles.

- Quatrièmement, on rétorque en particulier à ces gens-là: ils ne pensent pas que l'esprit de l'ange et celui de l'homme diffèrent en espèce comme deux natures du même genre, mais plutôt comme quelque chose de particulier, ou de susceptible de se particulariser en diverses choses, diffère d'un universel demeurant en lui. Et il faudrait que la disposition, l'acte et tous les accidents de cet esprit universel diffèrent de façon analogue à tous les accidents de cet esprit particulier ou particularisé.

II. D'autres disent donc, deuxièmement, que, bien que l'âme humaine diffère en espèce de l'ange, cependant l'esprit, c'est-à-dire la partie intellectuelle de l'un, ne diffère pas de l'esprit de l'autre. Ils disent en effet que la même nature formelle peut se composer, en divers états et diverses matières, avec les formes de diverses espèces pour constituer une troisième nature, comme, en tout cas, les formes corporelles du corps humain, la forme d'une partie de l'âme sensitive et la forme de l'âme intellectuelle achèvent une forme totale de l'homme; ainsi toute la connexion de ces formes, prise dans son ensemble, peut être dite forme humaine. De même qu'en effet l'essence de la matière n'entraîne pas en elle de diversité spécifique à partir des formes de diverses espèces qui lui surviennent, de même, disent-ils, elle peut être dans les formes.

Mais quand on leur objecte que la tendance à l'union que montre chez l'homme la part intellectuelle envers <l'âme> sensitive et envers le corps lui est consubstantielle – sinon, <ces parties> ne constitueraient pas une unité selon la substance: il apparaît que ce type de tendance à l'union n'est pas pertinent pour la partie intellectuelle de l'ange –, ils y répondent de deux façons:

1. Aristote, *De celo*, I, 8, 270a 12.

- Primo scilicet, quod sicut nature Christi humane data est inclinatio et unio ad suppositum nature divine, ita quod substantialiter existit in illo nec per hoc differt specie a naturis ceterorum hominum, pro eo quod illa inclinatio et unio non est sibi adiuncta ad modum unius forme absolute vel formalis differentie quasi ad alteram speciem constituendam, sed solum respicit suum actuale existere, et ideo in solo illo facit differentiam specificam respectu nostri existere, sic dicunt quod Deus componendo naturam formalem mentis humane cum natura hominis sensuali adiunxit sibi quandam inclinationem et unionem, quam et posset tollere sibi et dare sibi illum modum essendi quem habet mens angelica. Predicta autem inclinatio et unio est quidem substantialis menti humane eo modo quo plures partiales nature unius totalis nature sunt sibi consubstantiales, non autem aliter.

In hoc autem differt modus iste a modo nature Christi humane : quia unio nature Christi non est tanquam partis ad partem ad constituendam unam totalem naturam, sicut utique est ista. Sicut igitur materia per formas diversarum specierum dicitur differre specie non quoad suam essentiam, sed solum quoad suum esse formale, sic dicunt quod mens humana per huiusmodi unibilitatem et unionem differt specie a mente angelica non quoad suam essentiam absolutam, sed quoad diversa esse formalia que recipiunt per sibi annexam. Et hoc modo calor animalis dicitur differre a calore igneo, quia primus per annexam sibi virtutem anime ultra suam propriam essentiam qua est calor acquirit /759/ quoddam esse vitale.

Secundo respondent quod forma activa habet duplicem respectum, unum scilicet ad suum existere seu ad suum informare et alium ad suum obiectum seu ad suum agere. Et secundum primum differant specie mens angelica et humana, non autem quoad secundum. Alias nunquam possent Deum

- Premièrement : de même qu'à la nature humaine du Christ sont données une inclination et une tendance unitive vers le supposé de la nature divine, en sorte qu'elle existe substantiellement en lui sans pour autant différer en espèce des natures des autres hommes, du fait que cette inclination et cette tendance unitive ne lui sont pas ajoutées à la façon d'une forme absolue ou d'une différence formelle comme pour constituer une autre espèce, mais concerne son exister actuel. Et donc, en cela seul, <la situation> fait une différence spécifique par rapport à notre exister, de même, disent-ils, Dieu, en composant la nature formelle de l'esprit humain avec la nature sensuelle de l'homme, lui a joint une inclination et une tendance unitive, qu'il pourrait aussi supprimer en lui en lui donnant ce mode d'être qu'à l'esprit angélique. Or, ladite inclination et tendance unitive est assurément substantielle à l'esprit humain, à la façon dont plusieurs natures partielles d'une nature totale lui sont consubstantielles, mais non autrement.

Et, en cela, ce mode diffère du mode de la nature humaine du Christ, car l'union de la nature du Christ n'est pas comme celle d'une partie à une partie pour constituer une nature totale, comme l'est celle-ci. De même donc qu'on dit que la matière, par les formes de diverses espèces, diffère en espèce non pas quant à son essence, mais seulement quant à son être formel, de même, disent-ils, l'esprit humain, par ce type de tendance à l'union et par cette union, diffère en espèce de l'esprit angélique non quant à son essence absolue, mais quant aux divers êtres formels que ces esprits reçoivent par <une force> qui leur est jointe. Et c'est de cette façon que la chaleur animale est dite différer de la chaleur du feu, car la première, par une force de l'âme qui lui est jointe, en sus de son essence propre, par laquelle elle est chaleur, acquiert un être vital.

- Deuxièmement, ils répondent qu'une forme active connaît deux rapports, l'un à son acte d'exister ou de donner forme et l'autre quant à son objet ou à son agir. Et selon le premier, mais non quant au second, l'esprit angélique et l'esprit

uniformiter videre et amare. Hoc autem secundum sufficit ad salvandum uniformitatem hierarchie per assumptos homines restitute.

Quibusdam tamen videtur quod nisi hec distinctio reduatur ad precedentem, quod contradictionem in se ipsa includat. Quia si una forma ex sua absoluta essentia sic quoad suum informare et existere differt ab altera quod una secundum quicquid est omnino se habet ad tale existere et informare, reliqua vero omnino ad oppositum disparatum, tunc impossibile est quod habeant eosdem específicos actus, quia tunc ipsa principia activa differunt secundum absolutam et totalem quidditatem suarum essentiarum.

III. Tertii ad principale respondent quod suppletio per insertionem facta non exigit univocam similitudinem, sed conformem proportionem, ut si quis piro habenti septem ramos cuius tres arefacti truncautur vice illorum inserat tres ramos pomi, sufficit quod ad eius piramidationem et debitum statum proportionaliter suppleant defectum trium priorum ramorum. Et idem est de corona regia habente plures gemmas sibi incastratas, de qua quibusdam cadentibus alie alterius speciei, equalis tamen decoris et valoris, iterum inseruntur.

Et hanc tertiam responsionem oportet prioribus addi, saltem quoad illa in quibus homines beati differunt¹ ab angelis, sicut utique est, quia isti fuerunt peccato infecti et per Christum redempti et per gratiam redemptricem salvati et habebant² corpora que non habent angeli.

<Ad 2> Ad secundum dicendum quod quidam non indocte volunt quod mens angelica et humana quoad absolutam quidditatem suarum specierum simpliciter sint equales, in suis vero individuis iuxta beneplacitum creatoris possunt accipere disparem gradum quantum ad substantialia et quantum ad accidentalia

1. differunt] scripsi diffeferunt ed.

2. habebant] scripsi habebunt ed.

humain différent en espèce. Sinon, ils ne pourraient jamais voir et aimer Dieu uniformément. Et ce second point suffit à sauver l'uniformité de la hiérarchie restituée par l'amalgame d'hommes.

Pourtant il semble à certains qu'à moins de réduire cette distinction à la précédente, elle inclut en soi une contradiction. Parce que, si une forme, du fait de son essence absolue, diffère d'une autre quant à son acte de donner forme et d'exister en sorte que l'une, selon tout ce qu'elle est, s'oriente tout à fait vers tel acte de donner forme et d'exister, mais l'autre vers son opposé disparate, alors il est impossible qu'elles aient les mêmes actes spécifiques, car alors ces principes actifs diffèrent selon la quiddité absolue et totale de leurs essences.

III. Un troisième groupe répond à l'argument principal que le remplacement fait par insertion ne requiert pas de similitude univoque, mais une proportion conforme, comme si, à un poirier qui a sept branches, dont trois, grillées, sont coupées, on greffait à leur place trois branches de pommier ; il suffit, pour sa *pira(midi)fication* et pour le statut requis, qu'elles suppléent proportionnellement le défaut des trois premières branches. Et il en va de même de la couronne royale qui a plusieurs pierres précieuses encastrées ; quand certaines en tombent, d'autres d'une autre espèce mais d'une beauté et d'une valeur égales, y sont insérées à nouveau.

Et il faut ajouter cette troisième réponse aux premières, du moins quant à ce qui fait différer les hommes bienheureux des anges, comme c'est le cas, car les premiers furent infectés par le péché, rachetés par le Christ et sauvés par la grâce rédemptrice et auront des corps que n'ont pas les anges.

Réf. 2. Au second argument, il faut répondre que certains, non sans un vrai savoir, prétendent que l'esprit angélique et l'esprit humain sont simplement égaux quant à l'absolue quiddité de leurs espèces, mais qu'en leurs individus, au bon plaisir du Créateur, ils peuvent recevoir des degrés divers quant

et quantum ad naturalia et gratuita. Unde et animam Christi quoad omnia credimus nobiliorem omni mente angelica. Quod igitur mens angelica a sua creatione /760/ nobiliorem statum accepit quam natura humana factum est hoc quoad accidentia sibi inserta. Unde quod angelus clarius et altius et copiosius potuit omnia intelligere quam homo non fuit ex absoluta essentia intellectuum suorum³, sed potius ex variis habitibus et habitualibus claritatibus et dispositionibus sibi annexis. Que pro tanto sunt naturales, tum quia ab initio nature accepte, tum quia plures ex eis sunt eis inseparabiliter infixæ, tum quia spectant ad debitum statum nature. Quando autem, teste Christo, Matthæi 22, *sancti erunt equales angelis Dei in celo*, tunc sanctus superioris ordinis preabundabit angelo inferioris non solum quoad actus substantialis glorie, sed etiam, ut a quibusdam probabiliter estimatur, quoad omnes actus intellectus et voluntatis. Quod autem illud amplius posse habuerint angeli per accidentalia probant per verbum Apostoli dicentis quod *non sumus sufficientes aliquid boni cogitare ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*. Hoc enim non minus spectat ad angelos, quia natura eorum non minus eget gratia quam nostra. Nobilitas autem naturalis in mentibus sanctis ad imaginem Dei potius est attendenda per respectum ad gradus ascensionis in Deum quam ad quodcunque aliud, quia cetera

3. intellectuum suorum] *intellige intellectus sui (plurale pro singulari).*

à leurs traits substantiels et quant à leurs traits accidentels et quant à leurs traits naturels et gracieux. Et ainsi nous croyons que l'âme du Christ, en tous points, est plus noble que tout esprit angélique. Donc, le fait que l'esprit angélique depuis sa création ait reçu un statut plus noble que la nature humaine s'est réalisé quant aux accidents qui lui ont été greffés. Donc le fait que l'ange ait pu tout comprendre de façon plus claire, plus élevée et plus abondante que l'homme n'est pas venu de l'essence absolue de son intellect, mais plutôt des dispositions variées, des clartés dispositives et des dispositifs qui y sont associés.

Mais pour autant ces dispositions sont naturelles <pour trois raisons> : elles ont été reçues dès le début de leur nature. Plusieurs d'entre elles leur ont été fixées de façon inséparable ; elles concernent le statut normal de la nature. Et, quand, au témoignage du Christ (Matthieu 22), « au ciel, les saints seront égaux aux anges de Dieu² », alors un saint d'un ordre supérieur l'emportera sur un ange d'un ordre inférieur non seulement quant aux actes de gloire substantielle, mais aussi, comme certains le pensent d'une façon qu'on peut prouver, quant à tous les actes de l'intellect et de la volonté. Or, que les anges aient eu ce pouvoir supplémentaire par des traits accidentels, ils le prouvent par le verset de l'Apôtre qui dit : « Nous ne sommes pas capables de penser quelque chose de bien par nous-mêmes en tant que tels, mais notre capacité vient de Dieu³. » En effet, cela ne concerne pas moins les anges, car leur nature n'a pas moins besoin de la grâce que la nôtre.

Or, la noblesse naturelle dans les esprits saints faits à l'image de Dieu doit se considérer par rapport aux degrés de l'ascension vers Dieu plutôt que par rapport à quoi que ce soit d'autre, car tout le reste n'est quasiment rien par rapport

2. Matthieu 22, 30.

3. II Corinthiens 3, 5.

omnia quasi nihil sunt respectu illius. Probant etiam hoc ex eisdem quibus nostre intellectuales potentie probantur egere accidentalibus habitibus et aspectibus. De quibus suis locis scripsi quod michi est visum.

<Ad 3> Ad tertium patet ex dictis. Si tamen queras quare per angelos de novo creatos non fuit prima ruina restituta, iam patet ad hoc alique rationes tacte in principali responsione. Sunt etiam alie rationes ex stabili et integra perfectione prime creationis et foundationis universi accepte, quas in parte tetigi in tractatu de originali peccato et in lectura *Genesis* super principio eius.

<Ad 4> Ad quartum patet ex supradictis: quia angeli permanentes sunt ex hoc plus honorati quam si per alios angelos de novo creandos hoc fieret, quia non ita multiformiter potuissent cooperari illorum formationi ac gubernationi et iustificationi sicut possunt super homines. Preterea, ita sunt unus /761/ spiritus cum Deo quod quicquid est ad maiorem gloriam Dei habent et sibi ipsis pro gloria maiori. Cum etiam caritate equali diligant equaliter sanctos, quamvis secundum naturam sint speciei diverse, perinde est eis par beatificatio hominum sicut et angelorum.

<Ad 5> Ad quintum dicendum quod eadem ratione posset argui quod anima Christi gauderet de peccatis quibus non previis non habuisset gloriam redemptoris, aut quod quidam sancti gauderent de peccatis commissis quarum occasione sunt humiliati et tandem salvati. Est igitur regula quod beati non possunt gaudere de aliquo malo, in quantum tali, nec mala

à cela. Ils le prouvent aussi à partir de cette même situation par quoi nos puissances intellectuelles s'avèrent avoir besoin de dispositions et de tournures accidentelles. Sur ces points, j'ai écrit ce qu'il me paraissait.

Réf. 3. La réponse au troisième argument est claire d'après ce qu'on a dit. Si pourtant tu te demandes pourquoi l'écroulement premier ne fut pas compensé par des anges nouvellement créés, en apparaissent déjà les raisons esquissées dans la réponse principale. Il y a d'autres raisons tirées de la perfection stable et complète de la première création et fondation de l'univers, que j'ai en partie esquissées dans le traité sur le péché originel⁴ et dans le commentaire sur la Genèse en son début⁵.

Réf. 4. La réponse au quatrième argument est claire d'après ce qu'on vient de dire : les anges qui ont résisté sont de ce fait plus honorés que si cela passait par d'autres anges à créer nouvellement, car ils n'auraient pu coopérer à leur formation, à leur direction et à leur justification de façon aussi multiple qu'ils peuvent le faire pour les hommes.

En outre, ils sont tellement en esprit avec Dieu que tout ce qui vaut pour la plus grande gloire de Dieu, ils l'ont comme plus grande gloire pour eux. Et aussi comme ils aiment également les saints d'un pur amour égal, bien que, selon leur nature, ils soient d'une espèce diverse, pour eux, la béatification des hommes est exactement la même que celle des anges.

Réf. 5. Au cinquième argument, il faut répondre que par la même raison, on pourrait prétendre que l'âme du Christ jouirait des péchés sans le précédent desquels le Christ n'aurait pas eu la gloire de rédempteur, ou bien que certains saints jouiraient de péchés commis à l'occasion desquels ils se sont humiliés et ont été finalement sauvés. Il existe donc une règle qui dit

4. Pierre de Jean Olivi, *Questiones in II^m librum Sententiarum*, op.cit., qu. 110-117, p. 261-374.

5. Voir le *proemium* du commentaire dans l'édition de David Flood, *Peter of John Olivi on Genesis*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure (N.Y.), 2007, p. 1-21.

quorumcunque habuerunt per se aliquam rationem causalem boni eorum, sed solum per accidens et quodam modo sub ratione contrarii seu termini a quo.

<Ad 6> Ad sextum secundum aliquos posset dici quod si nulli angeli ruisent, natura humana non fuisset facta. Et videtur pro eis esse ratio, quia si angelica hierarchia fuit instar perfecti templi vel corporis in plena integritate formata, propter quod, ut in precedenti questione dictum est, eius ruinam oportuit restaurari, quia alias predictae integritatis detruncatio in quandam turpitudinem et invaliditatem redundaret. Si, inquam, sic est edita integra et completa, tunc videtur quod homines non possent angelis in gloria consociari, quia tota eorum additio superflueret.

Verumtamen huius contrarium a doctoribus probabilius iudicatur. Natura enim humana de prima integritate universi esse videtur.

- Quod primo colligitur ex ordine creationis, quia teste scriptura in primo initio mundi creavit Deus totam molem materie corporalis, sub quadam tamen tenebra et confusione. Ex quo apparet quod creata fuit sub ordine ad aliquam finalem perfectionem, sicut et tandem comprobatur ordo operum sex dierum. Constat autem quod finis eius est laus Dei a natura intellectuali contemplanda et extollenda, unde et ipsa intellectualis natura fuit finis molis illius. Moles autem hec corporalis non ita proprie aut directe aut necessarie confert utilitatibus angelorum sicut humane nature, cuius quoque una pars est corporea. Si igitur a principio, in creatione scilicet prime molis corporum, intenta est humana natura ut finis illius, ergo ipsa fuit de principali intentione et integritate /762/ prime conditionis.

que les bienheureux ne peuvent jouir d'aucun mal en tant que tel et n'ont pas eu les maux, quels qu'ils soient, comme raison causale de leur bien, mais seulement par accident et d'une certaine façon, sous le mode d'un contraire ou d'un terme de départ.

Réf. 6. Au sixième argument, on peut dire, selon certains, que si des anges n'étaient pas tombés, la nature humaine n'aurait pas été créée. Et la raison semble être pour eux, car, puisque la hiérarchie angélique fut à l'instar d'un temple parfait ou d'un corps dans une complétude pleine et formée, pour cela, comme on l'a dit dans la question précédente, il fallait restaurer cet écroulement, car, sinon, la mutilation de cette complétude aurait tourné à la honte et à la faiblesse. Si, dis-je, cette hiérarchie a été établie entière et complète, alors il semble que les hommes ne pourraient être associés en gloire avec les anges, car toute leur supplémentation serait inutile.

Mais les docteurs portent là-dessus un jugement opposé fondé sur des preuves. La nature humaine semble en effet faire partie de la complétude première de l'univers.

- Cela est tiré d'abord de l'ordre de la création, car, au témoignage de l'Écriture, au premier début du monde, Dieu créa toute la masse de la matière corporelle, mais pourtant sous une certaine ténèbre et confusion. Il en ressort qu'elle fut créée sous un ordre qui tendait vers une perfection finale, comme le prouve enfin l'ordre des six jours. Et il est établi que sa fin est la louange de Dieu qui doit être contemplée et élevée par la nature intellectuelle. Et donc cette nature intellectuelle fut la fin de cette masse. Or, cette masse corporelle n'est pas utile aux usages des anges aussi proprement, directement ou nécessairement qu'à la nature humaine, dont une partie est aussi corporee. Si donc dès le début, c'est-à-dire dans la création de la première masse des corps, la nature humaine a été visée comme sa fin, <cette nature> a relevé de l'intention principale et de la complétude de la première création.

- Secundo colligitur ex hoc quod scriptura tradit de perfectione seu consummatione operum Dei que fuit in septima die. In quo aperte scriptura innuit quod ante opus sexte diei, id est, ante creationem hominis in utroque sexu non fuit opus prime conditionis integre consummatum.

- Tertio colligitur hoc ex multis et miris proportionibus que in creatione humane nature refulgent, quarum aliquas tetigi in tractatu de originali peccato. Si enim spiritus separati et corpora inanimata fuerunt de prima integritate universi, cur non et natura ex utrisque compacta? Quomodo etiam in ipsa ratio primi principii et ultimi finis et virtus divine omnipotentie innumera et permaxima in solo uno homine quodammodo creantis potuit refulgere tactum fuit ibidem et de se satis patet.

Ad illud autem quod contra hoc de prima integritate angelice hierarchie infertur potest multipliciter responderi.

- Primo scilicet, quod consummata fuit quantum ad numerum personarum illius nature, sed non quantum ad numerum alterius nature sibi associande. Qualiter autem esset tunc sibi associanda, an scilicet in quolibet ordine restarent gradus seu loca pro hominibus illic assumendis vel solum sub novem ordinibus angelorum collocaretur in celis decimus ex hominibus ordo quasi decima drachma non est, quod sciamus, usque hodie revelatum.

- Secundo, potest dici quod sicut corpus hominis in principio sue formationis habet integritatem partium radicalium, que tamen usque ad certam quantitatem eius habet augeri per

- Deuxièmement, on tire cela de ce que livre l'Écriture de la perfection ou de l'achèvement des œuvres de Dieu, qui eut lieu au septième jour. En cela, l'Écriture signifie ouvertement qu'avant l'œuvre du sixième jour, c'est-à-dire avant la création de l'être humain en ses deux sexes, l'œuvre de la première création n'a pas été complètement achevée.

- Troisièmement, on tire cela des nombreuses et admirables proportions qui brillent dans la création de la nature humaine, dont j'ai évoqué certaines dans le traité sur le péché originel⁶. Si en effet les esprits séparés et les corps inanimés ont relevé de la première complétude de l'univers, pourquoi pas aussi la nature assemblée des deux? Dans le même traité, on a évoqué la façon dont en elle aussi peut resplendir le sens du premier principe et de la fin ultime et aussi la force de la toute-puissance divine créant en quelque sorte des choses innombrables et très grandes dans un seul homme et cela est suffisamment clair de soi.

Mais à ce qui est dit contre <la présente réfutation> à propos de la complétude première de la hiérarchie angélique, on peut répondre de façon multiple :

- Premièrement, qu'elle a été achevée quant au nombre des personnes de cette nature, mais non quant au nombre des personnes d'une autre nature qui devait lui être associée. Comment elle devait lui être associée, s'il devait rester alors, en chaque ordre, des rangs ou des places pour les hommes qui devaient y être accueillis ou bien si un dixième ordre seulement fait d'hommes serait placé dans les cieux sous les neuf ordres des anges ou comme la dixième drachme⁷, cela n'a pas été révélé à ce jour, que je sache.

- Deuxièmement, on peut dire que, de même que le corps de l'homme au début de sa formation a l'intégralité des ses parties fondamentales, qui doit pourtant augmenter jusqu'à

6. Cf. note 28.

7. Luc 15, 8.

adventum materie nutrimentalis, sic forte fuisset in proposito, suo tamen modo. Aut sicut domus regia habens sua fundamenta et parietes et tecta est quoad hoc integra, quamquam adhuc egeat vasis et varia suppellectili, aut sicut vestis regia in suis partibus integra eget adhuc pellibus variis aut quacunquē nobili folratura, sic per simile posset dici et in proposito.

- Ad argumentum igitur suprascriptum dicendum quod variabilium predestinatio apud Deum est fixa, quia ipse variabilia invariabiliter novit. Sed nihilominus ex parte /763/ humane nature fuit aliqua ratio propter quam potuit ex ipsa maior et minor numerus electorum predestinari. Quia enim ex causis alibi dictis fuit ultimo condenda et quia ex uno fuit successive complenda, ideo potuit congrue ordinari tam ad ultimam consummationem celestium hierarchiarum quam ad reparationem aliquorum angelorum, si contingeret ipsos labi, et maxime quia, ut ex scripturis probabiliter coniiicitur, tempus confirmationis vel reprobationis angelorum fuit prefixum a Deo, ut scilicet fieret ante hominis creationem.

<Ad 7> Ad septimum patet ex omnibus supradictis.

une quantité fixée par la venue d'une matière nutritionnelle, de même il aurait peut-être été ainsi dans notre cas, mais à sa façon. Ou bien, de même que le palais royal qui a ses fondations, ses murs et ses toits est complet avec cela, bien qu'il requiert encore des récipients et une vaisselle variée, ou comme un habit royal complet en ses parties requiert encore des peaux variées ou la fourrure la plus noble possible, de même, par analogie, on peut tenir le même propos dans notre cas.

- À l'argument donné en plus, il faut donc répondre que la prédestination des variables est fixée auprès de Dieu, car il connaît invariablement ces variables. Mais néanmoins, du côté de la nature humaine, s'est trouvée une raison pour laquelle un nombre plus ou moins grand d'élus a pu être prédestiné en elle. En effet, parce que, pour des raisons dites ailleurs, elle a été la dernière à être créée, parce qu'elle a dû se compléter successivement à partir d'un individu, elle a donc pu être ordonnée tant à l'achèvement ultime des hiérarchies célestes qu'au remplacement de certains anges, s'il leur arrivait de tomber, et surtout parce que, comme on peut le conjecturer avec probabilité des Écritures, le temps de la confirmation ou de la réprobation des anges a été fixé par Dieu, pour avoir lieu avant la création de l'homme.

Réf. 7. La réponse au septième argument est claire d'après tout ce qu'on vient de dire.

Index des notions principales

- appetitus* : 70, 72, 100, 114, 122, 124, 176
- aversio/conversio* : 32, 36, 108, 110, 126, 136, 154
- deformitas* : 192
- desiderium* : 98, 100, 106
- hierarchia* : 184, 188, 212, 216
- libertas* : 2, 4, 16, 18, 20-56, 101, 116, 120, 126
- liberum arbitrium* : 2, 4, 20-56, 66, 76, 120, 128
- necessitas immutabilitatis/necessitas coactionis* : 26
- peccabilitas* : X, 2, 14, 16
- pena* : XX, 54, 116, 168-172, 174-182
- purificatio* : XXI, 206
- radix* : 42, 98, 100
- restauratio/reparatio* : 196, 198, 216
- sinus* : XX, 148, 150, 154, 156, 160, 162
- species memorialis* : XX, 144-162
- spiritus* : 94, 132, 174, 210, 214

Index des notions principales

- appetitus* : 70, 72, 100, 114, 122, 124, 176
- aversio/conversio* : 32, 36, 108, 110, 126, 136, 154
- deformitas* : 192
- desiderium* : 98, 100, 106
- hierarchy* : 184, 188, 212, 216
- libertas* : 2, 4, 16, 18, 20-56, 101, 116, 120, 126
- liberum arbitrium* : 2, 4, 20-56, 66, 76, 120, 128
- necessitas immutabilitatis/necessitas coactionis* : 26
- peccabilitas* : X, 2, 14, 16
- pena* : XX, 54, 116, 168-172, 174-182
- purificatio* : XXI, 206
- radix* : 42, 98, 100
- restauratio/reparatio* : 196, 198, 216
- sinus* : XX, 148, 150, 154, 156, 160, 162
- species memorialis* : XX, 144-162
- spiritus* : 94, 132, 174, 210, 214

Index des citations et références

Anselme,

- *Le Libre Arbitre*, 3, 21-27, 73
- *La Chute du diable*, 117
- *L'accord de la grâce...*, 27

Aristote,

- *Catégories*, 47
- *Éthiques*, 69
- *Le Ciel*, 203
- *Topiques*, 33-35

Augustin,

- *La Cité de Dieu*, 5, 61, 101, 193
- *La Genèse au sens littéral*, 193
- *Le libre arbitre*, 33
- *Les deux âmes*, 31

Bible,

- *Isaïe*, 61, 71, 131, 139
- *Ecclésiastique*, 35
- *Sagesse*, 175
- *Matthieu*, 113, 209
- *Luc*, 187, 215
- *Jean*, 58, 61, 63
- *II Corinthiens*, 132

Bonaventure, 65

Denys,

- *La Hiérarchie angélique*, 189
- *La Hiérarchie ecclésiastique*, 189

Hugues de Saint-Victor, *Les sacrements*, 65

Jean Damascène, *La foi orthodoxe*, 5, 29, 31, 39

Pierre de Jean Olivi, *Somme*, 57, 67, 81, 119, 211

Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, 77

Thomas d'Aquin,

- *Le Mal*, 73
- *Somme de théologie*, 75

Table des matières

Introduction.....	IX
Abréviations et références.....	XXIII
40. Dieu peut-il faire une puissance intellectuelle ou libre qui soit, par essence, indemne de l'erreur et du péché ?	2
41. La puissance qui fait pécher est-elle une part de notre liberté ?	20
42. L'ange a pu pécher au premier moment de sa création ?	58
43. Parce qu'il semble incroyable à certains qui penchent pour la philosophie que le premier ange ait péché à la façon que livre l'enseignement de la foi, j'ajoute un bref propos là-dessus.....	90
44. Les démons peuvent-ils apprendre ou oublier quelque chose ?	140
45. Est-ce que leur mauveté de disposition augmente jusqu'au jour du Jugement ?	166
46. Avant le jour du Jugement, connaissent-ils des plaisirs et des joies en ce qu'ils veulent et font à leur gré, et connaissent-ils parfois des actes de colère et de tristesse ou d'aigreur, de plaisir	

et de ruse, tantôt plus forts, tantôt moins forts ? Je demande aussi si la crainte du châtement les retient d'un mal que, par ailleurs, ils veulent et peuvent faire.....	174
47. Est-ce que la beauté et la complétude de la communauté de la hiérarchie angélique ont été à ce point diminuées par la chute des démons qu'elle a dû entièrement être restaurée ?.....	184
48. A-t-il été cohérent que l'écroulement des anges soit réparé par les hommes ?.....	194
Index des notions	219
Index des citations et références	221

*Ce volume,
le deuxième
de la collection « Bibliothèque Scolastique »,
publié aux Éditions Les Belles Lettres,
a été achevé d'imprimer
en mai 2011
dans les ateliers
de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy*

Dépôt légal : juin 2011
N° d'édition : 7244 - N° d'impression : 105175
Imprimé en France

