

de dire à Nathanaël qu'il avait trouvé celui dont avaient parlé Moïse et les prophètes (Jn 1,45). Si nous annonçons Jésus-Christ, ce n'est pas pour apporter à notre communauté le plus grand nombre possible de membres; et encore moins pour le pouvoir. Nous parlons de Lui parce que nous sentons que nous avons le devoir de transmettre cette joie qui nous a été donnée.

Nous serons des annonceurs crédibles de Jésus-Christ lorsque nous l'aurons véritablement rencontré au plus profond de notre existence, lorsque, à travers notre rencontre avec Lui, la grande expérience de la vérité, de l'amour et de la joie nous aura été donnée.

2. La profonde tension entre l'offrande mystique à Dieu, dans laquelle on se donne totalement à lui, et la responsabilité envers le prochain et envers le monde qu'il a créé, fait partie de la nature de la religion. Marthe et Marie sont toujours indissociables, même si, d'une fois à l'autre, l'accent peut être mis plutôt sur l'une ou plutôt sur l'autre. Le point de rencontre entre les deux pôles est l'amour, dans lequel nous touchons à la fois Dieu et ses créatures. « Nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (1 Jn 4,16): cette phrase exprime la nature authentique du christianisme. L'amour, qui se réalise et se reflète sous des formes multiples dans les saints de tous les temps, est la preuve authentique de la vérité du christianisme.

BENOÎT XVI

La vision bienheureuse de Dieu et sa définition par Benoît XII

La vie chrétienne est animée et portée par l'espérance de voir Dieu face à face. Cette vision est la source du bonheur souverain des saints du ciel. Avec l'espérance de notre *résurrection glorieuse* lors de la Parousie du Christ, la *vision de Dieu* constitue le centre de l'eschatologie chrétienne. Après quelques très brefs rappels bibliques, nous voudrions présenter ici le document par lequel, en 1936, le pape Benoît XII a solennellement défini le dogme de la vision bienheureuse de Dieu. Malgré son importance¹, ce document (une Constitution dogmatique) demeure souvent peu connu. Notre propos consistera à lire ce texte en lui apportant un bref commentaire. Saint Thomas d'Aquin nous aidera à expliciter certains points de cette définition dogmatique.

I. Voir Dieu : brefs rappels bibliques

L'Écriture comporte deux groupes d'affirmations concernant la vision de Dieu. On y trouve, premièrement, des passages qui soulignent l'impossibilité de voir Dieu. Par exemple, à Moïse qui demandait au Seigneur de lui faire la grâce de voir sa gloire, le Seigneur répondit: « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (Ex 33,20). Le Nouveau Testament enseigne également que la lumière de Dieu dépasse la vision qu'un être humain peut atteindre: Dieu « habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir » (1 Tm 6,16)².

Un second ensemble de passages bibliques affirme clairement l'espérance de voir Dieu. D'une part, dans sa prédication, Jésus lui-même promet la

1. L'importance et la valeur de la Constitution dogmatique de Benoît XII sont bien attestées par le fait que l'enseignement du *Catéchisme de l'Église Catholique* sur « le ciel » commence précisément par une longue citation des principaux éléments de cette définition (§ 1023). Texte français: *Catéchisme de l'Église Catholique*, édition définitive avec guide de lecture, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Libreria Editrice Vaticana, Paris, 1998. Je remercie Émile Friche pour sa relecture du texte de cet article.

2. Dans l'évangile selon saint Jean, Jésus présente la pleine vision de Dieu comme l'une de ses prérogatives en tant que Fils de Dieu: « Personne n'a vu le Père, si ce n'est celui qui est auprès de Dieu: celui-ci a vu le Père » (Jn 6,46); cf. Jn 1,18: « Nul n'a jamais vu Dieu »; voir plus bas les textes dont les références sont indiquées dans les notes 55 et 56.

vision de Dieu comme récompense aux hommes dont le cœur est pur : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (Mt 5,8)³. D'autre part, l'enseignement de saint Paul et de saint Jean affirme, pour la vie dans l'au-delà, un type d'union à Dieu par une connaissance directe, face à face, qui se distingue de la connaissance actuelle par la foi. Saint Paul explique : « Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face (*prosôpon pros prosôpon*). À présent, je connais d'une manière partielle ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13,12). De son côté, la première épître de saint Jean souligne le caractère transformant de la vision bienheureuse : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables (*homoioi*), parce que nous le verrons tel qu'il est (*kathôs estin*) » (1 Jn 3,2). Certains exégètes estiment que, dans ces paroles de la première épître de saint Jean, celui à qui nous serons rendus « semblables » et que nous « verrons » est le Christ ; il est cependant plus vraisemblable que le pronom « lui » (nous « lui » serons semblables) désigne Dieu⁴. Saint Augustin y discernait le « Verbe qui était au commencement » (Jn 1,1) ou le Christ « dans la forme de Dieu » (Ph 2,6)⁵. Nous verrons Dieu le Père dans son Verbe : c'est la pleine divinisation, la participation à la vie même de Dieu Trinité qui sera l'accomplissement de la filiation reçue au baptême. Le Nouveau Testament s'achève par l'affirmation de cette espérance : « Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dressé dans la ville, et les serviteurs de Dieu l'adoreront ; ils verront sa face (*prosôpon*), et son nom sera sur leur front » (Ap 22,3-4).

L'Écriture nous met ainsi en présence de deux données. Premièrement, l'espérance chrétienne comporte en son centre la vision de Dieu : une vision directe, *immédiate* et *transformante*, qui est une conformation à Dieu (elle rend semblable à Dieu, elle « divinise », elle fait participer à la vie de Dieu). Deuxièmement, cette vision ne supprime pas la transcendance de Dieu qui reste incompréhensible, insaisissable en un sens qu'il nous faudra préciser.

3. Jésus affirme aussi que les saints anges voient Dieu : « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits : car je vous le dis, leurs anges aux cieux voient constamment la face de mon Père qui est aux cieux » (Mt 18,10). Ces paroles soulignent l'assiduité et la familiarité des bons anges avec Dieu le Père dont ils voient la face ou le « visage » (*prosôpon*).

4. Voir Michèle MORGEN, *Les épîtres de Jean*, « Commentaire biblique : Nouveau Testament, 19 », Cerf, Paris, 2005, p. 126.

5. Saint AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de saint Jean*, « Sources chrétiennes, 75 », Cerf, Paris, 1961, p. 228-229 (traité IV, 5).

II. Le dogme catholique : la Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII en 1336

Le dogme catholique a été défini au XIV^e siècle, après environ cent ans de discussions très vives parmi les théologiens⁶. L'occasion immédiate de cette définition dogmatique fut la prédication de Jean XXII, pape en Avignon de 1316 à 1334. En effet, dans certains de ses sermons (qui n'engageaient aucunement l'infaillibilité pontificale!), Jean XXII avait laissé entendre que les saints ne verront Dieu qu'après le jugement dernier, lors du retour glorieux du Christ, et que, en attendant, les saints du ciel doivent se contenter de la protection et de la contemplation de l'humanité du Christ. Selon cette conception, la vision bienheureuse de Dieu serait donc différée à la fin des temps⁷.

Le deuxième pape d'Avignon pouvait se prévaloir de certains antécédents, en particulier chez saint Bernard de Clairvaux. Par exemple, dans son quatrième sermon pour la fête de la Toussaint, le grand mystique cistercien s'était demandé ce que signifie l'« autel » dont parle Ap 6,9 (« Je vis sous l'autel les âmes de ceux qui furent égorgés pour la Parole de Dieu et le témoignage qu'ils avaient rendu »). Saint Bernard avait alors expliqué : « En ce qui concerne cet autel..., pour autant que je comprende bien, il ne signifie rien d'autre que le corps même du Seigneur et Sauveur. ... Ainsi, pour le moment, les saints reposent avec bonheur sous l'humanité du Christ, elle que les anges eux-mêmes désirent contempler, et ils y reposent jusqu'au jour où, cessant de se situer sous l'autel, ils seront exaltés sur l'autel. Mais qu'ai-je dit ? Se trouvera-t-il quelqu'un, parmi les hommes, du moins parmi les anges, pour rejoindre dans sa gloire l'humanité du Christ... ? De quelle manière devront-ils être exaltés sur l'autel, comme je l'ai dit, eux qui maintenant reposent

6. Le point de départ de ce long débat peut être situé en 1241, lorsque Guillaume d'Autvergne, évêque de Paris, condamna l'affirmation selon laquelle « l'essence divine ne sera vue en elle-même ni par l'ange ni par l'homme » (*divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*). Voir Marie-Dominique CHENU, « Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle », dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1947, p. 159-181, ici p. 170 ; Pierre-Yves MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Une lecture de l'*In Ioannem* à la lumière de ses sources augustinienes, « Bibliothèque thomiste, 53 », Vrin, Paris, 2001, p. 205-208 ; Christian TROTTMANN, *La vision béatifique*, Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII, « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 289 », École française de Rome, Rome, 1995, p. 176 ; dans ce qui suit, même en l'absence de références explicites, notre exposé reprend plusieurs analyses et explications de l'ouvrage fondamental de Christian Trottmann.

7. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 333-439.

dessous ? Par la vision et la contemplation (*visione utique et contemplatione*) »⁸. Suivant ces explications, les âmes saintes bénéficient déjà d'un grand bonheur par leur union au Christ homme, mais la vision de Dieu ne leur sera donnée qu'à la fin des temps.

Il semble que, en prolongeant les réflexions de saint Bernard, le pape Jean XXII ait voulu souligner ceci : tant qu'il y aura du temps, c'est le Christ en son humanité qui règnera. Cela mettait en relief le pouvoir du Christ en tant qu'homme (et, par suite, le pouvoir de son vicaire sur la terre)⁹. Quoi qu'il en soit, l'affirmation d'un délai de la vision bienheureuse de Dieu suscita des polémiques passionnées et Jean XXII se rétracta en Consistoire : « Les âmes purifiées séparées des corps sont rassemblées au ciel... et elles voient Dieu et l'essence divine face à face et clairement... Si au sujet de ce qui a trait à la foi catholique, à la Sainte Écriture ou aux bonnes mœurs, Nous avons dit d'autres choses dans la prédication, l'explication, la doctrine, l'enseignement ou d'une autre manière, Nous les approuvons pour autant qu'elles sont en accord avec la foi catholique... ; sinon Nous voulons que cela soit tenu comme n'ayant pas été dit, et nous ne l'approuvons d'aucune manière »¹⁰.

Son successeur, Benoît XII (un cistercien), mit fin au débat en définissant la foi catholique dans sa Constitution *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336. Une « Constitution » est un document ayant valeur d'obligation pour les fidèles catholiques. Dans le cas de *Benedictus Deus*, il s'agit d'une Constitution « dogmatique » puisqu'elle prononce un enseignement solennel sur un objet de foi : c'est la « définition pontificale du dogme concernant la vision béatifique des saints qui en jouissent au ciel avant le jugement universel »¹¹. Le texte de cette Constitution commence par indiquer la mission du pontife romain en

8. SAINT BERNARD, *Sermons pour l'année*, traduction, introduction, notes et index par Pierre-Yves Emery, Brepols/Les Presses de Taizé, Taizé, 1990, p. 792-793 (traduction légèrement retouchée). Pour des précisions supplémentaires sur la pensée de saint Bernard, voir Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 104-106.

9. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 450-452.

10. On peut lire le texte plus complet de cette mise au point de Jean XXII dans Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. Peter Hünermann et Joseph Hoffmann, Cerf, Paris, 1996, nos 990-991 (p. 333-334). Pour le texte latin, nous suivons l'édition critique (p. 10-13) indiquée à la note suivante.

11. L'édition vaticane des *Actes* de Benoît XII produit ce document sous le titre : « Pontificia definitio dogmatis de visione beatifica Sanctorum ante iudicium universale in caelo fruendum » ; *Acta Benedicti XII (1334-1342)*, E regestis vaticanis aliisque fontibus collegit Aloysius L. TÄUTU, Typis Polyglottis Vaticanis, Cité du Vatican, 1958, p. 10.

citant Matthieu 16,18 (« Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église »), sans oublier de mentionner l'apôtre saint Paul ; puis il rappelle que cette définition dogmatique poursuit l'entreprise commencée par Jean XXII. Benoît XII précise aussi qu'il a préalablement procédé à un examen approfondi¹² et qu'il en a délibéré avec les cardinaux. Bien que, au moyen âge, la manière de nommer les documents pontificaux et d'en indiquer la valeur ne soit pas exactement la même qu'aujourd'hui, on peut dire que la nature et l'autorité de la Constitution *Benedictus Deus* sont comparables à celles de la Bulle *Ineffabilis Deus* par laquelle le pape Pie IX a défini l'Immaculée Conception de la Vierge Marie en 1854, ou encore à celles de la Constitution apostolique *Munificentissimus Deus* par laquelle, en 1950, le pape Pie XII a défini l'Assomption de la Vierge Marie. De cette Constitution de Benoît XII, voici l'extrait qui concerne la foi catholique au sujet de la vision béatifique :

Par cette Constitution qui restera perpétuellement en vigueur (*imperpetuum valitura*), en vertu de l'autorité apostolique (*auctoritate apostolica*), nous définissons (*diffinimus*) :

[1] - que selon la disposition générale de Dieu, les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde avant la passion de notre Seigneur Jésus Christ,

- ainsi que celles des saints apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême du Christ, en qui il n'y avait rien à purifier lorsqu'ils sont morts, et en qui il n'y aura rien à purifier lorsqu'ils mourront à l'avenir, ou s'il y a eu ou s'il y aura quelque chose à purifier, lorsque, après leur mort, elles auront été purifiées,

- et que les âmes des enfants régénérés par ce même saint baptême du Christ ou encore à baptiser, lorsqu'ils auront été baptisés, s'ils viennent à mourir avant d'user de leur libre arbitre,

[2] aussitôt après leur mort et la purification dont nous avons parlé, pour celles qui en auraient besoin, avant même de reprendre leur corps et avant même le jugement général, et cela depuis l'ascension de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ au ciel, ont été, sont et seront au ciel, au Royaume des cieux et au paradis céleste avec le Christ, réunis dans la compagnie des saints anges,

[3] et que depuis la passion et la mort du Seigneur Jésus Christ elles voient et verront l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face (*vident et videbunt divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali*), sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision (*nulla mediante creatura in ratione*

12. Benoît XII (Jacques Fournier) avait personnellement étudié cette question et, comme pape, il a encore pris l'avis d'une commission préparatoire composée de théologiens.

obiecti visi se habente); au contraire, l'essence divine se manifeste à eux immédiatement, à nu, clairement et à découvert (*immediate... nude, clare et aperte*),

[4] et que ceux qui voient ainsi jouissent (*perfruuntur*) de cette même essence divine; et qu'en outre, en raison de cette vision et de cette jouissance (*ex tali visione et fruitione*), les âmes de ceux qui sont déjà morts sont vraiment bienheureuses (*beatae*) et possèdent la vie et le repos éternels, et que de même les âmes de ceux qui mourront dans la suite verront cette même essence divine et en jouiront avant le jugement général;

[5] et que cette vision de l'essence divine et sa jouissance font disparaître en elles les actes de foi et d'espérance, dans la mesure où la foi et l'espérance sont proprement des vertus théologiques,

[6] et que, après qu'une telle vision intuitive face à face et une telle jouissance ont ou auront commencé, cette même vision et cette même jouissance existent de façon continue, sans interruption ni évacuation de cette vision et de cette fruition, et demeurent jusqu'au jugement dernier, et après lui perpétuellement¹³.

À la manière de la célèbre « définition » de la foi au Christ par le concile de Chalcédoine, celle-ci consiste en une seule et longue phrase. Cette phrase est très précise, tant dans sa structure que dans les formules employées. Elle indique bien la nature de l'enseignement formulé: il s'agit d'une définition (*diffinimus*) que le pape prononce en vertu de son autorité apostolique et avec une valeur définitive.

III. Commentaire de la Constitution de Benoît XII

Nous proposons de lire ce document pontifical en considérant les six points de la subdivision que nous avons retenue.

1. Les bénéficiaires de la vision bienheureuse

La Constitution *Benedictus Deus* commence par préciser qui bénéficie de la vision de Dieu, en distinguant trois groupes de bénéficiaires de ce don le plus excellent.

Le premier groupe consiste dans les saints qui sont morts avant la passion du Christ. Il s'agit en particulier des saints de l'Ancien Testament. Le texte retient cependant une formulation qui s'étend au-delà des saints ayant vécu

13. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n^{os} 1000-1001 (p. 334-335, traduction retouchée). La subdivision du texte en six points est introduite par nous.

dans l'Alliance mosaïque et qui peut inclure tous les saints ayant vécu sous la loi de nature. Cela concerne donc tous les justes morts avant la passion du Christ: « les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde avant la passion de notre Seigneur Jésus Christ ». Relevons deux aspects. Premièrement, Benoît XII parle des « âmes » de ces saints. D'une part, Dieu ne peut pas être vu par les yeux du corps: seule l'âme intellectuelle de l'homme peut voir l'essence de Dieu. D'autre part, la mention des « âmes » suggère déjà que la vision de Dieu n'est pas réservée aux saints lors de la résurrection de leur corps mais qu'elle advient déjà dans l'état « intermédiaire » où l'âme sainte, entre la mort et la résurrection glorieuse, demeure privée du corps qu'elle retrouvera à la résurrection. Deuxièmement, le document mentionne expressément la *passion du Christ*. Nous verrons plus bas, avec davantage de détails, la raison de cette mention de la passion. Nous pouvons cependant déjà noter que, suivant la doctrine de l'Église, le péché originel ferme aux hommes l'accès à la vision bienheureuse de Dieu: la privation de la vision de Dieu est la peine due pour le péché originel (et pour les péchés mortels). Or c'est la passion du Christ qui nous délivre du péché originel et des péchés actuels mortels, ainsi que des peines dues pour ces péchés, et c'est donc la passion du Christ qui, en nous réconciliant avec Dieu, nous ouvre les portes du ciel: « Avant la passion du Christ, personne n'était parvenu à la vision de Dieu »¹⁴.

Le deuxième groupe est celui des saints ayant reçu le baptême du Christ. Il s'agit en principe du baptême sacramentel. Bien que le document ne précise pas ce point, on peut également penser au baptême de sang (le martyr) et au baptême de désir¹⁵. L'ordre dans lequel ces saints sont nommés reflète celui de la liturgie: « apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles »; la perspective de la définition dogmatique est clairement *ecclésiologique*. Cela signifie bien que la dimension communautaire et ecclésiale de la béatitude n'est pas réservée au moment de la résurrection générale (lors de la Parousie du

14. Saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 45, q. 3, a. 1, ad 1. Voir en particulier la *Somme de théologie* III, q. 49; cette question traite « les effets de la passion du Christ »: la libération du péché, la libération du pouvoir du diable, la libération des peines du péché, la réconciliation avec Dieu, l'ouverture de la porte du ciel et l'exaltation que le Christ a méritée pour lui-même par sa passion.

15. On reconnaît traditionnellement trois sortes de baptême: le « baptême d'eau » (baptême sacramentel), le « baptême de sang » (martyr), et le baptême de désir qui n'est pas le simple désir du baptême mais le baptême possédé en désir (*in voto*). Saint Thomas (*Somme de théologie* III, q. 66, a. 11 et a. 12) parle du baptême « d'eau » (*aquae*), « de sang » (*sanguinis*) et « de souffle » ou « d'esprit » (*flaminis*).

Christ), mais que cette dimension ecclésiale est déjà présente dès la vision reçue immédiatement après la mort. On observe aussi la mention de la purification: il s'agit des âmes des saints « en qui il n'y avait rien à purifier lorsqu'ils sont morts, et en qui il n'y aura rien à purifier lorsqu'ils mourront à l'avenir, ou s'il y a eu ou s'il y aura quelque chose à purifier, lorsque, après leur mort, elles auront été purifiées ». Le pape Benoît XII confirme ici la doctrine du purgatoire, bien qu'il n'emploie pas le nom « purgatoire » mais l'adjectif verbal « à purifier » (*purgabile*), le participe verbal « purifiées » (*purgatae*) ou encore le substantif « purification » (*purgatio*). Le purgatoire est, pour ainsi dire, l'antichambre du paradis. Le but du purgatoire est précisément de purifier les âmes de ceux qui sont morts en état de grâce (c'est-à-dire avec la charité) mais qui doivent encore être lavées des péchés véniels ou s'acquitter des peines dues à des péchés qui leur ont déjà été pardonnés sur cette terre¹⁶. La mention des âmes de ceux « en qui il n'y aura rien à purifier lorsqu'ils mourront à l'avenir »¹⁷ ne concerne pas des personnes non décédées qui jouiront de la vision bienheureuse déjà sur cette terre, mais elle désigne les âmes de *défunts* en qui il n'y aura rien à purifier, de telle sorte qu'elles jouiront de la vision de Dieu immédiatement après la mort.

Viennent enfin les petits enfants baptisés et morts en bas âge. Il convient de distinguer à ce sujet: d'une part, ce qui est « de foi »; d'autre part, la « doctrine commune » de l'Église (cette doctrine commune n'a pas la même valeur ni la même certitude que la foi définie)¹⁸. Ce qui est *de foi*, hier comme aujourd'hui, c'est que les enfants baptisés et morts avant l'âge de raison (la raison qui permet l'usage du libre arbitre) voient Dieu¹⁹. C'est précisément ce que la Constitution définit positivement. Quant à la doctrine commune concernant les petits enfants morts avant d'avoir atteint l'âge de discrétion, à l'époque de Benoît XII, elle réservait la vision de Dieu à ceux qui avaient reçu le sacrement du baptême; pour les autres, cette doctrine commune excluait la vision de Dieu mais reconnaissait un authentique et pur bonheur naturel, sans aucune souffrance. Aujourd'hui, sans que le Magistère ait prononcé une définition dogmatique à ce sujet, la doctrine commune de

16. Voir notre étude « La doctrine catholique du purgatoire », *Nova et Vetera* 74/3 (1999) 37-49.

17. « in quibus nil purgabile... erit quando decedent etiam infuturum ».

18. Voir le document de la Commission théologique internationale « L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême » (2007), n^{os} 32-40, dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Documents II (1986-2009)*, Cerf, Paris, 2013, p. 508-511.

19. Voir notre étude « Le baptême des petits enfants », *Nova et Vetera* 87 (2012) 7-23.

l'Église a quelque peu changé: « En effet, la grande miséricorde de Dieu “qui veut que tous les hommes soient sauvés” (1 Tm 2,4), et la tendresse de Jésus pour les enfants, qui lui a fait dire “laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas” (Mc 10,14), nous permettent d'espérer qu'il y ait un chemin de salut (*viam salutis*) pour les petits enfants morts sans le baptême »²⁰. La Constitution *Benedictus Deus*, conformément à la nature même de ce document dogmatique, n'entre pas dans ce qui relève de la doctrine commune mais se tient à ce qui appartient à la foi et qui possède la certitude de la foi: les petits enfants baptisés qui quittent cette vie avant l'âge de discrétion bénéficient immédiatement de la vision bienheureuse de Dieu.

2. *Le moment auquel la vision de Dieu est accordée aux saints*

Le deuxième point de la Constitution traite la question du « quand »: quand les âmes des saints mentionnés au premier point reçoivent-elles de voir Dieu et d'être au paradis avec le Christ? Ce « quand » fait l'objet de deux précisions.

Premièrement, la définition exclut que la vision soit différée à la résurrection générale et au jugement dernier qui auront lieu lors de la Parousie du Christ à la fin des temps. Cette vision est donnée aux saints « aussitôt après leur mort et la purification dont nous avons parlé, pour celles qui en auraient besoin, avant même de reprendre leur corps et avant même le jugement général »²¹.

Deuxièmement, les âmes des saints sont réunies au Christ dans le paradis céleste « depuis l'ascension (*post ascensionem*) de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ au ciel ». Cette mention de l'ascension n'entend pas préciser le moment à partir duquel la vision de Dieu est donnée aux saints²², mais elle indique le moment à partir duquel les âmes saintes sont « au paradis céleste avec le Christ », c'est-à-dire *rendues présentes à l'humanité pleinement exaltée du Christ siégeant au ciel auprès de son Père*. C'est en effet à l'ascension que le Christ,

20. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 1261. La dernière proposition de cette phrase, qui exprime *l'espérance d'une voie de salut*, étend le sens des premières propositions qui parlent de la *miséricorde de Dieu* et de la *tendresse de Jésus*.

21. Corrélativement, cet enseignement implique que « les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel descendent aussitôt après leur mort en enfer » (BENOÎT XII, Constitution *Benedictus Deus*; DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n^o 1002, p. 335).

22. Ce moment, c'est « depuis la passion et la mort » du Christ: le troisième point de la Constitution l'indiquera explicitement.

en son humanité exaltée, s'assied à la droite de son Père et qu'il y prend les saints avec lui. Cette mention de l'ascension correspond aux paroles de Jésus dans l'évangile selon saint Jean : « Je vais vous préparer une place. Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, à nouveau je viendrai et je vous prendrai près de moi, afin que, là où je suis, vous aussi, vous soyez » (Jn 14,2-3). « Ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire, que tu m'as donnée parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde » (Jn 17,24). Cela nous rappelle la valeur et l'efficace proprement salvifiques de l'ascension du Christ. L'ascension, qui fait partie du mystère pascal pris en son intégralité, constitue un événement distinct qui possède une valeur salvifique propre. Saint Thomas d'Aquin expliquait à ce sujet : « Le Christ, monté au ciel une fois pour toutes, a acquis pour toujours, pour lui-même *et pour nous* le droit de citoyenneté et la dignité de la demeure du ciel »²³.

Dans ce deuxième point, comme dans le premier, la perspective de la Constitution de Benoît XII est expressément *christologique* et *ecclésiologique*. Elle est christologique non seulement par la mention de l'ascension qui concerne l'humanité glorifiée de Jésus en son corps exalté auprès de son Père, mais aussi par l'indication de la demeure céleste « avec le Christ » (*cum Christo*). La perspective est également ecclésiologique : les saints sont réunis avec le Christ « dans la compagnie des saints anges ». Deux aspects méritent notre attention. D'une part, il convient de noter l'unité et la continuité de l'Église dans la croissance de ses membres glorieux. Cette unité et cette continuité sont soulignées par les trois temps verbaux du passé, du présent et du futur : la vie auprès du Christ exalté est donnée à ceux qui « ont été, sont et seront (*fuert, sunt, et erunt*) au ciel ». D'autre part, comme l'expliquait saint Augustin, lorsque nous confessons notre foi à l'Église dans le Credo, « il faut prendre l'Église dans sa totalité, non pas seulement dans celle de ses parties qui voyage sur la terre... mais encore dans celle du ciel » qui inclut « les saints anges »²⁴. Lorsqu'on affirme que le Christ est la « Tête » de l'Église, on signifie

23. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 57, a. 6, ad 3 (traduction de Jean-Pierre TORRELL, O.P., *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2008, p. 889, légèrement modifiée) ; c'est nous qui mettons l'expression « pour nous » (*nobis*) en caractères italiques. L'accent porte ici sur la citoyenneté et la dignité de la « demeure » du ciel (*ius et dignitatem mansionis caelestis*). Cet article de la *Somme* montre en quel sens l'ascension du Christ est la cause de notre salut.

24. SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion* XV, 56 ("Bibliothèque Augustinienne, 9", Études Augustiniennes, Paris, 1988, p. 202-203).

qu'il est également la Tête des anges. Suivant les explications de saint Thomas d'Aquin, la vision bienheureuse de Dieu et le bonheur qui en découle sont précisément au cœur de cet enseignement : « Il est manifeste que les anges aussi bien que les hommes sont ordonnés à une même et unique fin qui est la gloire de la béatitude divine. *C'est pourquoi* le corps mystique de l'Église ne se compose pas seulement des hommes mais aussi des anges »²⁵.

3. *Le moment, l'« objet » et le « mode » de la vision bienheureuse*

Le troisième point de la définition en constitue la partie centrale, la plus importante. Il reprend la question du « quand » puis précise « ce qui » est vu et « comment » cela est vu.

a) *Depuis la passion et la mort du Christ*

Concernant la question du « quand », nous avons indiqué plus haut les hésitations qui ont fourni l'occasion immédiate de la définition dogmatique : dans certains sermons, Jean XXII avait affirmé que la vision de Dieu ne serait accordée qu'au jugement dernier, après la résurrection générale. Désormais, par la définition dogmatique de Benoît XII, l'enseignement solennel et définitif de l'Église catholique est : « depuis la passion et la mort du Seigneur Jésus Christ ». La définition ne donne pas les raisons de cette affirmation (elle laisse cela à l'enseignement des pasteurs et à la réflexion des théologiens). Ces raisons sont cependant assez claires ; nous pouvons en indiquer au moins deux.

La première raison, qui est la plus fondamentale, tient à l'œuvre même de la passion du Christ. Nous avons déjà noté que l'effet de la passion du Christ fut de nous libérer des péchés et de leurs peines, non seulement des péchés actuels mais aussi du péché originel. L'un et l'autre, le péché originel et le péché actuel mortel, privent les hommes de la vision de Dieu. D'une part, suivant l'enseignement de l'Église, « la peine du péché originel est la privation de la vision de Dieu »²⁶. Saint Thomas explique que « la peine qui convient au péché originel est la privation de la vision de Dieu » car, puisque l'homme ne peut pas parvenir à cette vision par ses propres ressources, il a

25. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 8, a. 4, resp. (traduction de J.-P. TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ*, p. 147, légèrement modifiée) ; c'est nous qui mettons l'expression « c'est pourquoi » (*unde*) en caractères italiques.

26. INNOCENT III, Lettre *Maiores Ecclesiae causas* à Humbert, archevêque d'Arles, en 1201 (DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 780, p. 282) : « Poena originalis peccati est carentia visionis Dei ». Cette affirmation n'exprime pas seulement une doctrine commune mais elle appartient à la foi.

besoin d'une aide spéciale de Dieu; or cette aide lui avait été donnée par la « justice originelle »²⁷ que le péché de nos premiers parents a précisément fait perdre: le péché originel, transmis depuis lors avec la nature humaine, consiste formellement dans la privation de cette justice originelle, qui implique la perte de la grâce requise pour voir Dieu. C'est pourquoi, tant que le péché originel et la soustraction de la grâce que ce péché entraîne ne sont pas ôtés, l'être humain ne peut pas accéder à la vision de Dieu²⁸. D'autre part, puisque le péché actuel mortel consiste dans un acte qui contredit de soi la charité par laquelle l'homme est ordonné à sa fin ultime qui est Dieu, « le péché mortel mérite la privation de la vision divine »²⁹. Cet enseignement n'est nullement destiné à nous plonger dans quelque angoisse: il souligne plutôt que nous avons besoin du salut qui nous a *effectivement* été procuré par le Christ, un salut que nous pouvons nous approprier par la foi vive et les sacrements. En effet, l'enseignement du Nouveau Testament et de l'Église sur le péché et les conséquences du péché (en particulier le péché originel) doit être compris à la lumière du salut apporté par le Christ Jésus: « La doctrine du péché originel est pour ainsi dire le “revers” de la Bonne Nouvelle que Jésus est le Sauveur de tous les hommes, que tous ont besoin du salut et que le salut est offert à tous grâce au Christ »³⁰. Ainsi, lorsque la passion du Christ et sa mort furent accomplies, l'accès à la vision de Dieu, perdu par le péché, nous fut rouvert. « Par la passion du Christ, nous avons été libérés, non seulement du péché commun à toute la nature humaine, aussi bien selon la faute que selon l'obligation à la peine qui lui était due, puisque le Christ lui-même a satisfait pour nous; mais nous sommes aussi libérés de nos péchés personnels, nous qui communions à sa

27. Saint THOMAS D'AQUIN, *De malo*, q. 5, a. 1, resp. (éd. Léonine, t. 23, p. 131): « Par la justice originelle, l'âme de l'homme était soumise à Dieu de telle sorte que les puissances inférieures et le corps lui-même lui étaient pleinement soumis, et que le raison n'était pas empêchée de pouvoir tendre vers Dieu ».

28. *Ibid.* Saint Thomas commence par y affirmer que la privation de la vision de Dieu (*cauentia uisionis diuinae*) est la peine qui « convient » (*conueniens*) au péché originel, et il termine en expliquant que « la peine qui convient au péché originel est la soustraction de la grâce (*substractio gratiae*) et par conséquent de la vision de Dieu (*et per consequens uisionis diuinae*) à laquelle l'homme est ordonné par la grâce ».

29. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 88, a. 4, resp.; cf. a. 2.

30. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 389. Lorsque saint Paul enseigne que « par un seul homme le péché est entré dans le monde », et qu'en Adam (ou à cause d'Adam) « tous ont péché » (Rm 5,12), il ajoute aussitôt: « Mais il n'en va pas du don comme de la faute. Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, *combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude...* Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné du fait de ce seul homme, *combien plus ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus Christ* » (Rm 5,15.17).

passion par la foi et la charité et par les sacrements de la foi. Voilà pourquoi la porte du royaume céleste nous a été ouverte par la passion du Christ »³¹.

Observons encore que la Constitution *Benedictus Deus* ne mentionne pas seulement la passion mais aussi la *mort* du Christ Jésus. Saint Thomas d'Aquin peut encore nous aider à saisir cette mention de la mort du Seigneur:

On peut parler de la mort du Christ d'une double façon: soit en tant qu'elle se trouve en devenir (*in fieri*), soit selon qu'elle est déjà advenue (*in facto esse*). On dit que la mort est en devenir lorsqu'on tend vers la mort par la suite d'une passion qu'on subit, soit naturelle, soit violente. En ce premier sens, parler de la mort du Christ, c'est la même chose que de parler de sa passion. Mais si l'on considère la mort accomplie, la séparation de l'âme et du corps est déjà faite... Selon cette deuxième acception, la mort du Christ est la cause de notre salut... par mode d'efficience... L'effet propre de toute cause est considéré comme étant à l'image de cette cause (*secundum similitudinem causae*). Donc, puisque la mort est la privation de la vie propre, l'effet de la mort du Christ se trouve dans la suppression de ce qui fait obstacle à notre salut, c'est-à-dire la mort de l'âme et la mort du corps. Voilà pourquoi on dit que la mort du Christ a détruit en nous la mort de l'âme qui vient du péché, selon ce verset de l'épître aux Romains (4,25): « Il a été livré » à la mort « pour nos fautes »; et la mort du Christ a aussi détruit la mort du corps qui résulte de la séparation de l'âme et du corps, selon ce verset de la première épître aux Corinthiens (15,54): « La mort a été engloutie dans la victoire »³².

Il est probable que la Constitution *Benedictus Deus* envisage plutôt le premier sens (la mort comme faisant partie de la passion elle-même), mais on ne peut pas exclure le second sens. Celui-ci possède par ailleurs l'avantage de montrer l'efficacité efficiente et exemplaire que la mort « accomplie » du Christ exerce à l'égard de notre mort au péché et à l'égard de notre libération de la mort corporelle.

Concernant le moment (« depuis la passion et la mort du Seigneur Jésus Christ »), saint Thomas apporte une seconde raison profondément liée à sa

31. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 49, a. 5, resp. (traduction tirée de J.-P. TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ*, p. 750).

32. *Ibid.*, q. 50, a. 6, resp. (traduction tirée de J.-P. TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ*, p. 760, légèrement retouchée). Cet article pose la question: « la mort du Christ a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut? » Au sens de la mort accomplie, la mort du Christ ne nous sauve pas par mode de mérite mais par mode d'efficience, en vertu de la divinité à laquelle le corps mort de Jésus est demeuré uni (*ibid.*, ad 1, ad 2 et ad 3).

doctrine de la vision bienheureuse. Bien qu'elle ne soit pas mentionnée par la Constitution de Benoît XII, cette seconde raison constitue une thèse théologique très solidement argumentée: elle mérite toute notre attention. Si les âmes des saints défunts étaient dans un lieu bienheureux (le « sein d'Abraham ») mais *sans voir Dieu*, la privation de cette vision laisserait les âmes saintes dans la souffrance de ne pas avoir atteint ce à quoi la grâce les avait ordonnées et que le baptême avait inauguré. Comment expliquer cette privation, ce désir insatisfait, si rien n'y fait obstacle du côté de l'homme? Un délai de la vision jusqu'au jugement dernier serait, en définitive, contraire à la justice et à la miséricorde de Dieu. En effet, pour l'âme qui *sait* que sa fin ultime réside dans la vision immédiate de Dieu, rien n'est plus douloureux que d'être privée de cette vision: « aucune autre peine ne peut être comparée à la privation de la vision de Dieu »³³. « Il n'y a aucune raison de concéder... que les âmes après la mort subissent la peine d'un délai de la gloire (*dilatatio gloriae*) jusqu'à la résurrection des corps..., surtout puisque la privation de la vision divine et la séparation de Dieu sont une peine plus grande, même pour ceux qui demeurent en enfer, que le supplice du feu »³⁴. Ces explications expriment un sens très vif de la vocation humaine à voir Dieu, par disposition de la grâce divine. Seule la vision de Dieu peut pleinement combler le désir de l'homme.

b) L'« objet » de la vision: l'essence divine

La Constitution précise ensuite très clairement ce que voient les âmes saintes: l'essence de Dieu (*divina essentia*). Les saints ne voient pas seulement un « rayonnement » de l'essence divine, ni une réalité qui participe de l'essence de Dieu, mais ils voient l'essence divine elle-même, suivant 1 Jn 3,2: « nous le verrons *tel qu'il est (kathôs estin)* ». Cela requiert une précision: l'essence divine n'est pas une réalité impersonnelle, elle n'est pas différente des trois personnes de la Trinité mais elle s'identifie réellement aux trois personnes divines en vertu de la consubstantialité trinitaire. Les trois personnes sont, « numériquement », la même essence ou substance divine. L'objet de la vision, c'est donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans l'essence selon

33. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 88, a. 4, resp.

34. Saint THOMAS D'AQUIN, *De rationibus fidei*, ch. 9 (traduction de Gilles EMERY, *Thomas d'Aquin, Traités: Les raisons de la foi, les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Cerf, Paris, 1999, p. 127). Saint Thomas avance cet argument pour montrer que la purification des âmes (le purgatoire) n'est pas différée jusqu'au jour de la résurrection générale et du jugement dernier, mais qu'elle a lieu immédiatement après la mort.

laquelle ils sont un seul Dieu. En affirmant que les âmes bienheureuses voient l'essence divine, la Constitution affirme que l'objet de cette vision est la réalité même de Dieu, c'est-à-dire ce que Dieu est en lui-même: les trois personnes de même essence. Ce point sera expressément explicité par le concile de Florence en 1439:

Les âmes de ceux qui après avoir reçu le baptême n'ont été tachées d'absolument aucun péché, celles aussi qui après avoir été tachées par le péché, sont purifiées soit en étant dans leurs corps, soit une fois dépouillées de ces mêmes corps..., ces âmes sont aussitôt reçues au ciel et contemplent clairement Dieu Trine et Un, lui-même, tel qu'il est (*ipsum Deum trinum et unum, sicuti est*)³⁵.

Cet enseignement a été magnifiquement développé par le pape Pie XII dans son encyclique *Mystici Corporis* en 1943:

Dans cette vision, d'une manière inexprimable, il nous sera donné de contempler le Père, le Fils et l'Esprit divin des yeux de notre esprit, renforcés d'une lumière d'en haut, d'être présents nous-mêmes de près pendant toute l'éternité aux processions des personnes divines, et d'être comblés d'une joie très semblable à celle qui fait le bonheur de la très sainte et indivisible Trinité³⁶.

Ce que les saints contemplent et qui les rend bienheureux, c'est la Trinité des personnes divines dans leur communion consubstantielle³⁷.

c) Les « modalités » de la vision bienheureuse

Enfin, la Constitution précise la modalité de la vision de Dieu par les âmes bienheureuses. Elle en indique trois caractéristiques: la vision est « intuitive », « face à face » et « sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision ».

La première caractéristique, exprimée par l'adjectif « intuitive », signifie que l'âme n'atteint pas Dieu indirectement par une opération discursive, mais directement par un regard immédiat. Dans le contexte doctrinal du XIV^e siècle, la connaissance intuitive signifie qu'il y a présence directe et immédiate de la réalité

35. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 1305 (p. 373-374, traduction retouchée). La fin de ce passage a été reprise par Vatican II dans sa Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n° 49.

36. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 3815 (p. 806, traduction légèrement retouchée).

37. Nous prenons l'expression « communion consubstantielle » au sens que nous avons tenté d'expliquer dans notre étude « Qu'est-ce que la "communion trinitaire"? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 258-283.

connue dans son existence même³⁸. La Constitution enseigne donc que, par la vision, l'âme se saisit de la réalité même de Dieu dans son existence et dans sa présence. La même immédiateté est exprimée par la seconde caractéristique tirée de 1 Co 13,12: « face à face » (littéralement: « visage vers visage »). Cette connaissance « intuitive » et « face à face » s'oppose à notre connaissance présente « en miroir », par analogie ou par abstraction. En effet, dans notre condition présente de pèlerins dans la foi, nous connaissons Dieu « en miroir » (1 Co 13,12), c'est-à-dire par le moyen des créatures, par des similitudes ou des représentations créées que notre esprit forme à partir de notre connaissance sensible. La vision bienheureuse diffère radicalement de ce mode terrestre de la connaissance: elle est absolument directe, sans image et sans concept.

C'est encore cette immédiateté que signifie la troisième caractéristique, dans une formule un peu plus élaborée: « sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision ». Cela exclut qu'une réalité créée exerce le rôle d'un « moyen objectif » dans la vision. En effet, si la vision de Dieu était médiatisée par une réalité créée (une réalité créée qui serait une sorte d'« objet intermédiaire » de vision), cela signifierait que les âmes saintes n'atteindraient Dieu qu'indirectement, par l'entremise d'une image ou d'un concept; la vision de Dieu serait alors modalisée et *limitée* par une réalité créée. Il importe de bien saisir ce point. Aucune image créée ne peut représenter adéquatement ce que Dieu est; aucun concept ne peut représenter l'essence même de Dieu qui est son existence. Dieu ne peut absolument pas être contenu dans une image ou un concept créés. La foi catholique exclut donc la médiation d'un objet créé, car dans ce cas Dieu ne pourrait pas être vu « tel qu'il est » (il serait limité par un objet créé) et nous ne pourrions pas parvenir à notre bonheur ultime qui réside dans la vision de Dieu lui-même. La formulation très précise de la Constitution n'exclut cependant pas toute médiation. Ce qui est rejeté, c'est « la médiation d'une réalité créée qui serait *objet* de vision » (*nulla mediante creatura in ratione obiecti visi*). La définition de Benoît XII, sans trancher la question, laisse ouverte la reconnaissance d'une réalité créée exerçant le rôle d'une *disposition subjective*: c'est ce que la tradition dominicaine, dès saint Albert le Grand en particulier, appelle la « lumière de gloire » (*lumen gloriae*)³⁹. Nous y reviendrons plus bas.

38. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 804-805.

39. Pour la « lumière de gloire » chez saint Albert et saint Thomas, voir Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 295-302 et p. 315-317; pour les différentes critiques adressées à cette doctrine au début du XIV^e siècle, voir p. 321-336.

Ce troisième point de la définition s'achève par une formule qui en résume le contenu: « l'essence divine se manifeste à eux immédiatement, à nu, clairement et à découvert (*immediate... nude, clare et aperte*) ». Les quatre adverbes de cette proposition explicitent les modalités de la vision face à face en des termes traditionnels. L'aspect le plus important réside peut-être dans le sujet de la proposition: « l'essence divine se manifeste ». L'accent porte ici sur l'action de Dieu qui *se manifeste lui-même*. Il s'agit de ce que nous appellerions aujourd'hui une « auto-manifestation » de Dieu, sans aucun écran ni aucun voile.

d) *Explicitation théologique avec saint Thomas d'Aquin*

La Constitution de Benoît XII ne dit pas *comment* l'essence divine peut être l'objet d'une vision immédiate. Le pape laisse ce « comment » à la réflexion des théologiens, pour autant que les essais d'explicitation demeurent conformes à la foi. Dans ce qui suit, nous proposons quatre éléments qui, suivant saint Thomas d'Aquin, s'imposent à la réflexion théologique⁴⁰.

Premièrement, explique saint Thomas, Dieu sera vu *par lui-même*. Nous avons noté que la vision bienheureuse s'accomplit sans la médiation d'aucun objet créé, sans concept. La solution qui s'impose pour rendre compte de ce mystère, c'est alors de reconnaître que, dans la vision, Dieu lui-même se donne à notre intelligence:

Il n'est pas possible de connaître Dieu en son essence (*per essentiam*) par quelque similitude (*species*) créée que ce soit, ni sensible, ni même intelligible. Pour que Dieu soit connu en son essence (*per essentiam*), il faut donc que Dieu lui-même devienne la forme de l'intellect qui le connaît ainsi (*ipse Deus fiat forma intellectus ipsum sic cognoscentis*), et qu'il lui soit uni (*coniungatur*). Je dis bien « uni », non pas pour constituer une seule nature, mais comme la forme intelligible est unie à celui qui connaît: en effet, comme Dieu est son être (*esse*), Dieu est aussi sa vérité (*sua ueritas*) qui est la forme de l'intellect⁴¹.

40. L'exposé qui suit, même en l'absence de mention explicite, se réfère en particulier à l'étude de Jean-Pierre TORRELL, O.P., « La vision de Dieu "per essentiam" selon saint Thomas d'Aquin », dans ID., *Recherches thomasiennes*, "Bibliothèque thomiste, 52", Vrin, Paris, 2000, p. 177-197.

41. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Compendium de théologie* I, ch. 105. Ce chapitre montre « comment il est possible » (*quomodo possibile sit*) que l'intellect créé puisse voir l'essence divine. Manifester « comment » ce que la foi enseigne est possible, tel est précisément le propos de la théologie spéculative concernant les mystères de la foi; cf. notre exposé « Le propos de la théologie trinitaire spéculative chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 79/2 (2004) 13-43.

Dieu s'unit lui-même et par lui-même, immédiatement, à l'intelligence des saints. Dans cette union, sa propre essence exerce le rôle qui, dans notre connaissance présente, revient à la forme intelligible (*species intelligibilis*) de la réalité connue dans notre esprit (c'est-à-dire : ce par quoi nous connaissons cette réalité). Dieu est ainsi connu par son essence même. L'essence divine exerce le rôle de « forme intelligible » donnant à notre esprit de voir Dieu. De là vient l'expression technique souvent employée par saint Thomas : *visio per essentiam* (littéralement : « vision par essence »)⁴². C'est une explication théologique très forte et profonde qui va jusqu'au bout du réalisme du don de Dieu : le bonheur de l'homme, sa fin ultime, n'est rien de moins que le *don de lui-même* que Dieu fait à l'homme. Ainsi, dans la vision bienheureuse, l'essence de Dieu est tout à la fois « ce qui » est vu et « ce par quoi » on la voit. La vie éternelle, c'est de connaître Dieu tel qu'il est. Saint Thomas prend cependant soin d'écarter tout panthéisme. Il ne s'agit pas d'une union où l'Incréé se mélangerait au créé pour constituer une seule réalité composée, de type monophysite (« non pas pour constituer une seule nature ») : ce serait là un monstre métaphysique. Il s'agit bien plutôt d'une union dans l'ordre « intentionnel », c'est-à-dire dans l'ordre de la vie de l'esprit, qui laisse intacte la différence essentielle entre le Créateur et sa créature.

Deuxièmement, l'objet propre et premier de la vision des bienheureux est l'essence divine, de telle sorte que c'est dans et par cette essence divine que les âmes bienheureuses reçoivent la connaissance d'autres réalités, en particulier la connaissance de l'humanité du Christ : « Ainsi donc, ils contemplent prioritairement (*per prius*) la divinité du Christ et non son humanité. Mais ils trouvent leur délectation dans la contemplation de l'une et de l'autre »⁴³. Saint Thomas précise encore : « La gloire de ceux qui sont dans la Patrie n'est pas seulement la gloire de la vision de la divinité, mais aussi de la vision de l'humanité glorifiée du Christ, tant quant à son corps que quant à son âme »⁴⁴.

42. L'expression « vision béatifique » (*visio beatifica*), aujourd'hui très répandue, ne se trouve pas chez saint Thomas ! Il parle rarement de « vision béatifiante » (*visio beatificans*), un peu plus souvent de « vision bienheureuse » (*visio beata*) ou de « vision des bienheureux » (*visio beatorum*), et plus habituellement de « vision de Dieu » (*visio Dei*). Sa formule la plus propre est « vision de Dieu par essence » (*visio Dei per essentiam*) ; cf. J.-P. TORRELL, « La vision de Dieu », p. 177.

43. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* VIII, q. 9, a. 2, resp. (éd. Léonine, t. 25/1, p. 83) : Dieu y est désigné comme le « medium » de toute connaissance des bienheureux (et comme la règle de toutes leurs actions).

44. SAINT THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, dist. 21, q. 2, a. 1, resp.

Troisièmement, saint Thomas montre la nécessité d'une « lumière de gloire » (*lumen gloriae*). C'est précisément un point que la Constitution de Benoît XII, sans le traiter, laissait ouvert.

Tout ce qui est élevé à quelque chose qui dépasse sa nature doit y être préparé par une disposition qui vient de plus haut que sa nature... Or, quand un intellect créé voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect (*ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus*). Il faut donc que quelque disposition surnaturelle soit surajoutée à l'intellect pour qu'il s'élève à une telle sublimité... Et cet accroissement de force intellectuelle (*virtus intelligendi*), nous l'appelons *illumination de l'intellect*, comme nous appelons l'intelligible lui-même une « lumière », un éclat. Telle est la lumière dont l'Apocalypse (21,23) dit : « La clarté de Dieu illuminera » la société des bienheureux qui verront Dieu. Par la vertu de cette lumière, les bienheureux deviennent *déiformes*, c'est-à-dire semblables à Dieu, selon la première épître de saint Jean (3,2) : « Au temps de cette manifestation, nous lui seront semblables, et nous le verrons tel qu'il est ».

Une lumière créée est nécessaire pour voir l'essence de Dieu, non pas pour que l'essence divine soit rendue intelligible, car elle est intelligible par elle-même, mais pour que l'intellect reçoive le pouvoir de la connaître, à la façon dont, par l'habitude, une faculté est rendue plus efficace pour accomplir son acte⁴⁵.

Ce texte commence par rappeler ce que nous avons déjà noté plus haut : dans la vision bienheureuse, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect des saints. Cela entraîne la nécessité d'une disposition intérieure, d'une « lumière » qui élève l'intellect des bienheureux. De même que, dans notre condition présente, la grâce élève notre âme pour la mettre en communion avec Dieu par la « lumière de la grâce » et la « lumière de la foi » (*lumen gratiae, lumen fidei*), de même, dans la vie bienheureuse, l'esprit des saints est surélevé par une lumière qui le dispose à recevoir Dieu lui-même qui se donne à être vu par son essence. Cette lumière est créée (comme la grâce), car elle élève l'intellect de l'intérieur, à la manière d'un principe intrinsèque, pour le hausser vers la réalité divine. Cette lumière de gloire n'est pas une médiation objective : ce n'est pas un « objet de vision » intermédiaire entre Dieu et l'esprit des saints, mais c'est une qualification, une disposition

45. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 12, a. 5, resp. et ad 1. Sur cette lumière de gloire, voir J.-P. TORRELL, « La vision de Dieu », p. 186-189. Pour davantage de détails, l'étude de référence demeure celle du Père Hyacinthe-F. DONDAINE, « L'objet et le "medium" de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 19 (1952) 60-130.

surnaturelle stable (un « habitus ») qui pénètre et embrase l'esprit des saints pour le mettre « au niveau » de Dieu, c'est-à-dire qui proportionne l'esprit des saints à l'objet infini et incréé de la vision qui est l'essence divine, de telle sorte que l'intellect des bienheureux est rendu capable de recevoir l'auto-donation de Dieu qui se donne à voir. C'est ainsi que saint Thomas comprend la parole du Psaume 35 (36), 10 : « Dans ta lumière nous verrons la lumière »⁴⁶. Le texte du pape Pie XII cité plus haut faisait précisément référence à cette « lumière de gloire » lorsqu'il précisait que « les yeux de notre esprit » seront « renforcés d'une lumière d'en haut »⁴⁷. La lumière de gloire est la « disposition formelle ultime » pour la vision.

De plus, la « lumière de gloire » est une disposition « transformante » : elle assimile l'âme intellectuelle des saints à Dieu, elle fait participer l'âme à la lumière divine, et elle rend ainsi l'âme « déiforme », c'est-à-dire *divinisée*, conformée à Dieu lui-même. Cette lumière de gloire sera donnée aux saints suivant la mesure de leur charité. « La vision béatifique... sera proportionnée au degré de l'amour dans lequel nous serons trouvés au moment de notre mort »⁴⁸. En effet, si saint Thomas montre que la jouissance de Dieu par les bienheureux découle de la vision, il souligne également que le degré de perfection de la vision dépend de la charité qui mesure la lumière de gloire :

La faculté de voir Dieu revient à l'intellect créé non par nature, mais par la lumière de gloire (*lumen gloriae*) qui établit l'intellect dans une certaine déiformité (*deiformitas*), ainsi qu'on l'a exposé. Dès lors, un intellect participant davantage de cette lumière de gloire verra Dieu plus parfaitement. Or celui-là participera davantage de la lumière de gloire qui a le plus de charité ; car plus grande est la charité, plus grand est le désir. Et le désir rend l'être qui désire, d'une certaine manière, apte et préparé à recevoir l'objet désiré. Par suite, celui qui aura plus de charité verra Dieu plus parfaitement, et il sera plus heureux⁴⁹.

46. La « lumière de gloire » (*lumen gloriae*) est un habitus créé par lequel l'intellect possible des bienheureux est rendu capable de recevoir l'essence incréée de Dieu comme « forme intelligible » (l'« intellect possible », c'est l'intelligence qui, dans son activité réceptive, est mise en acte de connaître et qui devient alors le principe de l'acte de connaissance). En termes techniques, cette « lumière de gloire » n'est pas une médiation « qui est vue » (*medium quod*), ni une médiation « par laquelle » Dieu est vu (*medium quo*), mais bien plutôt une médiation « sous laquelle » Dieu est vu (*medium sub quo*), à la façon dont on voit un objet « sous telle lumière ». Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 18, a. 1, ad 1.

47. « *Mentis oculis superno lumine auctis* » : voir plus haut le texte dont la référence est indiquée à la note 36.

48. Charles JOURNET, *Entretiens sur les fins dernières*, Parole et Silence, Paris, 2011, p. 166.

49. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 12, a. 6, resp.

La conformation à Dieu (« déiformité ») s'accomplit ainsi de deux manières intrinsèquement liées, la première étant ordonnée à la seconde. Premièrement, l'âme est rendue « déiforme » par la lumière de gloire (comme ici-bas, déjà, la grâce habituelle sanctifiante et la charité nous transforment de l'intérieur pour nous conformer à Dieu⁵⁰). Deuxièmement, à un plan plus élevé, l'âme est rendue déiforme par la vision elle-même qui assimile l'intelligence des bienheureux à l'essence divine par laquelle Dieu se rend immédiatement présent (l'essence divine devient la forme intelligible de l'intellect des bienheureux) :

Dans toute connaissance, en effet, celui qui connaît est rendu semblable à la réalité connue ; c'est pourquoi il faut que ceux qui voient Dieu soient d'une certaine façon transformés en Dieu (*aliquo modo transformentur in Deum*). S'ils le voient parfaitement, ils sont parfaitement transformés (*perfecte transformantur*) : c'est le cas des bienheureux, dans la Patrie, par l'union de fruition. « Lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3,2)⁵¹.

Quatrièmement, saint Thomas précise que voir Dieu par essence, ce n'est pas « comprendre » Dieu.

Comprendre Dieu (*comprehendere Deum*) est impossible à un intellect créé, quel qu'il soit... Il faut savoir que « comprendre » (*comprehendere*) c'est connaître parfaitement, c'est-à-dire connaître un objet autant qu'il est connaissable... Or nul intellect créé ne peut parvenir à cette manière parfaite de connaître l'essence divine telle qu'elle est connaissable... Nul intellect créé ne peut connaître Dieu infiniment. En effet, un intellect créé connaît l'essence divine plus parfaitement ou moins parfaitement selon qu'il est pénétré d'une plus grande ou d'une moindre lumière de gloire (*lumen gloriae*). Puisque la lumière de gloire est créée, dans quelque intellect créé où elle est reçue, elle ne peut jamais y être

50. Saint THOMAS D'AQUIN, II *Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 4, ad 3 : « La grâce confère à l'âme une perfection dans une existence en quelque sorte divine (*in quodam divino esse*)... Ceux qui ont la grâce sont rendus d'une certaine manière déiformes (*deiformes constituuntur*) : c'est pourquoi on dit qu'ils sont « agréables à Dieu » (*Deo grati*), comme on dit qu'ils sont « fils » de Dieu ». Id., III *Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 1, ad 9 : « Les hommes sont rendus déiformes par la charité (*per caritatem deiformes efficiuntur*) ».

51. Saint THOMAS D'AQUIN, II *Cor.* 3,18 (édition Marietti, n° 114). Cela s'applique en premier lieu à l'âme humaine du Christ Jésus qui, en raison de la plénitude des dons de l'Esprit découlant de l'union hypostatique, a bénéficié de la vision de Dieu dès le premier instant de sa conception : « Il y a dans l'homme une double connaissance. La première est déiforme (*deiformis*), selon qu'il voit Dieu par essence et voit les autres choses en Dieu... Puisque le Christ est l'auteur du salut du genre humain, il est nécessaire de dire qu'une telle connaissance revient au Christ comme il convient à l'auteur du salut » (*Compendium de théologie* I, ch. 216).

infinie: il est donc impossible qu'un intellect créé connaisse Dieu infiniment. Par suite, il est impossible qu'il ait de Dieu une connaissance compréhensive⁵².

Nous avons observé, au début de cet exposé, que l'Écriture sainte (y compris dans le Nouveau Testament) comporte plusieurs textes affirmant que Dieu dépasse la vision qu'un être humain peut atteindre. La tradition patristique a également insisté sur le fait que Dieu est toujours plus grand que ce que nous pourrions saisir de lui. Saint Augustin l'a exprimé dans des formules inoubliables:

Nous parlons de Dieu: quoi donc d'étonnant si tu ne comprends pas? Car si tu comprends, alors ce n'est pas Dieu⁵³. – Si tu as pu comprendre, alors c'est autre chose que Dieu que tu as compris. Si tu t'imagines comprendre, tu as été égaré par ta cogitation. Si tu as compris, alors ce que tu as compris n'est pas Dieu; et si c'est bien Dieu, alors tu n'as pas compris⁵⁴.

Saint Thomas insiste donc: la vision face à face ne supprime pas l'incompréhensibilité de Dieu: *comprendre Dieu est impossible à un intellect créé, quel qu'il soit*. Dieu seul « comprend » Dieu!

Puisque Dieu est infini dans sa puissance et dans son être, et par conséquent infiniment connaissable (*infinite cognoscibilis*), aucun intellect créé ne peut le connaître autant qu'il est connaissable; c'est pourquoi il demeure incompréhensible à tout intellect créé... Lui seul se comprend lui-même, car sa puissance de connaître égale son être même⁵⁵. – Personne ne comprend l'essence divine sinon Dieu le Père, et Dieu le Fils, et Dieu le Saint-Esprit seuls⁵⁶.

À proprement parler, comprendre c'est connaître parfaitement, connaître une réalité « autant qu'elle est connaissable ». Or Dieu est infini: aucune créature ne peut embrasser, de manière exhaustive, cet infini⁵⁷. Cela tient à notre condition de créatures et à la transcendance de Dieu. Précisons bien: en Dieu rien n'est obscur, parce qu'en lui rien n'est inachevé: Dieu est Acte pur. Dieu

52. *Ibid.*, a. 7, resp.

53. Saint AUGUSTIN, *Sermon* 117,5 (*PL* 38, col. 663).

54. Saint AUGUSTIN, *Sermon* 52,6,16 (*PL* 38, col. 360).

55. Saint THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'évangile selon saint Jean*, ch. 1, lect. 11 (n° 213). Il s'agit de l'exégèse de Jn 1,18: « Nul n'a jamais vu Dieu ».

56. *Ibid.* (n° 219): « Nullus enim divinam comprehendit essentiam, nisi solus Deus Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus ». Saint Thomas y explique que même l'âme humaine du Christ (qui est créée) ne « comprend » pas Dieu.

57. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 12, a. 7, ad 1: « Au sens propre et strict, "comprendre" signifie l'inclusion de l'objet dans le sujet qui comprend. Et ainsi, Dieu n'est compris d'aucune manière, ni par un intellect (créé) ni par quelque autre (moyen créé) car, étant infini, il ne peut être inclus dans rien de fini ».

est donc souverainement connaissable et infiniment intelligible en lui-même, mais non pas pour nous, en raison de son « excès » sans mesure par rapport à nous⁵⁸. Dans l'un des textes cités plus haut, saint Thomas l'expliquait en considérant la « lumière de gloire »: puisque cette lumière est un don *créé*, elle ne peut pas élever notre intellect de manière à le rendre capable de « comprendre » le mystère increé de Dieu. Cet enseignement peut se résumer dans l'explication suivante.

L'immensité même de Dieu sera vue, mais elle ne sera pas vue sur un mode sans mesure: Dieu sera certes vu sur un mode tout entier, mais non pas totalement (*totus modus sed non totaliter*)⁵⁹. – L'adverbe « totalement » (*totaliter*) désigne le mode de l'objet (qui est vu), non pas de telle sorte que tout le mode de l'objet (*totus modus obiecti*) ne soit pas connu, mais en ce sens que le mode de l'objet (qui est vu) n'est pas le mode de (la créature) qui connaît. Donc celui qui voit Dieu par essence voit en lui qu'il existe infiniment et qu'il est infiniment connaissable; mais ce mode infini n'appartient pas à celui qui voit Dieu de telle manière qu'il le connaîtrait infiniment⁶⁰. – On dit communément que, bien que l'essence divine soit vue tout entière (*tota*) par les bienheureux, puisqu'elle est absolument simple et sans parties, elle n'est cependant pas vue totalement (*non videtur totaliter*), car cela signifierait qu'on la comprend. Lorsque je dis « totalement » (*totaliter*), cela signifie un certain mode (*modus*). Or en Dieu, tout mode est l'essence divine; c'est pourquoi celui qui ne le voit pas totalement ne le comprend pas, car à proprement parler on dit que quelqu'un « comprend » une réalité lorsqu'il la connaît autant qu'elle est connaissable en elle-même⁶¹.

Dans ces explications, saint Thomas distingue la *réalité* qui est vue et le *mode* suivant lequel cette réalité est vue. D'un côté, toute la réalité est vue: Dieu sera vu « tout entier ». La raison apportée par saint Thomas réside dans la parfaite simplicité et dans l'absolue unité de Dieu. Dieu n'est pas composé de parties; il n'est donc pas possible que les saints ne voient Dieu que partiellement. Les saints du ciel voient Dieu « tout entier ».

De l'autre côté, le « mode » fait l'objet d'une précision qui peut paraître bien subtile mais qui est en réalité très importante. Saint Thomas distingue le « mode de l'objet » et le « mode de celui qui connaît ». Sous le premier aspect,

58. *Ibid.*, q. 12, a. 1, resp.: « propter excessum intelligibilis ».

59. Saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 8, a. 2, ad 6.

60. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 12, a. 7, ad 3.

61. Saint THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'évangile selon saint Jean*, ch. 1, lect. 11 (n° 213).

le mode tout entier de Dieu sera vu; mais sous le second aspect, l'essence divine ne sera pas vue d'une manière qui égale le mode infini de Dieu. Le premier aspect (le mode de l'objet) souligne la plénitude de la vision dont jouissent les saints du ciel: ils voient Dieu tout entier, *ils contemplant l'infini de Dieu*. Mais, sous le second aspect, le mode infini de la vision n'appartient qu'à Dieu seul, et c'est pourquoi Dieu n'est pas vu « totalement » (l'adverbe *totalément*, comme l'écrit saint Thomas, désigne le mode de la réalité vue *selon que cette réalité est saisie par celui qui connaît*). L'infini de Dieu est vu, mais cet infini n'est pas vu infiniment. Dieu seul se connaît et s'aime autant qu'il est intelligible et aimable; la connaissance et l'amour des bienheureux sont une *participation* à la connaissance par laquelle Dieu se connaît et à l'amour dont Dieu s'aime. Cela rend compte de l'Écriture qui promet une vision de Dieu tel qu'il est (« tout entier ») en affirmant cependant le caractère transcendant de Dieu qui demeure au-delà d'une saisie illimitée de la part des créatures (« non pas totalement »).

Pour compléter ces explicitations théologiques à l'école de saint Thomas, voici deux remarques très profondes du Cardinal Journet concernant la « vision ». La première concerne l'immédiateté de la vision et la seconde montre le rapport que l'amour entretient avec la connaissance au ciel.

La vision, c'est d'être jeté immédiatement sur la Trinité tout entière, sans même l'intermédiaire d'idées que nous fabriquerions nous-mêmes. La forme de l'intelligence des bienheureux, c'est Dieu lui-même, en sorte que *dans Sa lumière nous verrons Sa lumière*. Mais, au lieu de « verrons », c'est « boirons » qu'il faudrait dire. « Ils ont – dit Bossuet – ils ont (les bienheureux) la bouche à la Source ». « Boire » indique le contact immédiat. Les élus « boiront la divinité ». Rien ne peut être plus grand, plus beau, que cette connaissance immédiate...

Saint Thomas a cette grande parole: *Ici-bas, il est meilleur d'aimer Dieu que de le connaître*. Au ciel, ce sera renversé: *il sera meilleur de connaître Dieu que de l'aimer*, puisque Dieu se glissera dans l'âme pour être la forme de l'intelligence des bienheureux⁶².

62. Ch. JOURNET, *Entretiens sur les fins dernières*, p. 164–165. Pour la seconde partie de cette citation, voir saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 3, a. 4; II-II, q. 27, a. 4, resp. et ad 2.

4. *La vision et la béatitude*

Le quatrième point de la Constitution de Benoît XII enseigne que la vision est intrinsèquement liée à la jouissance ou « fruition » (*fruitio*) de l'essence divine. Ce vocabulaire est issu de saint Augustin. La « fruition » est l'acte de l'amour qui s'attache au Bien souverain pour lui-même: « Jouir (*frui*), en effet, c'est être lié par l'amour à une chose pour elle-même »⁶³. Saint Augustin précisait encore: « Les réalités dont nous devons jouir, c'est le Père, et le Fils, et l'Esprit Saint, qui sont la même Trinité, l'unique réalité suprême »⁶⁴. Les formules du texte de la définition dogmatique sont soigneusement choisies.

D'une part, la définition de Benoît XII ne précise pas de manière très détaillée les rapports entre la vision et la fruition. Le document pontifical affirme simplement, avec une grande économie de mots, que « ceux qui voient l'essence divine en jouissent »⁶⁵. On peut estimer que la Constitution « présente la jouissance comme la conséquence de la vision de Dieu »⁶⁶.

D'autre part, la vision et la fruition prises *ensemble* sont désignées comme la source de la béatitude: « En raison de cette vision et de cette jouissance (*extali visione et fruitione*), les âmes de ceux qui sont déjà morts sont vraiment bienheureuses (*beatae*) et possèdent la vie et le repos éternels, et... de même les âmes de ceux qui mourront dans la suite verront cette même essence divine et en jouiront avant le jugement général ». Benoît XII ne tranche pas entre, d'un côté, la position commune des Dominicains pour lesquels la béatitude consiste formellement et essentiellement dans l'acte de l'intellect qui est la vision de l'essence de Dieu (cette position nous paraît bien plus juste et profonde)⁶⁷ et, de l'autre côté, la position commune des Franciscains suivant

63. Saint AUGUSTIN, *De doctrina christiana* I, IV, 4 (« Bibliothèque Augustinienne, 11/2 », Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 80–81): « Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam ». Saint Augustin distingue ici « jouir » (*frui*) et « employer » ou « user » (*uti*): « User, c'est rapporter ce dont on fait usage à la possession de l'objet qu'on aime » (*ibid.*). Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 11.

64. Saint AUGUSTIN, *De doctrina christiana* I, V, 5 (p. 82–83, traduction légèrement modifiée).

65. « Quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur ».

66. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 807. L'auteur ajoute: « Elle semble donc en accord avec la théologie dominicaine » (*ibid.*).

67. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 3, a. 4, resp.: « L'essence de la béatitude consiste en un acte de l'intellect; mais la délectation consécutive à la béatitude revient à la volonté »; q. 3, a. 8, resp.: « La béatitude ultime et parfaite ne peut être que dans la vision de l'essence divine »; q. 4, a. 2, resp.: « Il faut nécessairement que l'opération de l'intellect, qui est la vision, prévale sur la délectation ». Cela tient à la nature des rapports entre l'intelligence et l'amour: « L'amour l'emporte sur la connaissance comme moteur (*in movendo*), mais la

laquelle la béatitude consiste essentiellement et principalement dans un acte de la volonté qui est la parfaite délectation (dans cette perspective, la délectation serait « ce qu'il y a de plus essentiel dans la béatitude »)⁶⁸. La Constitution laisse place aux deux conceptions théologiques. Elle dit que les âmes sont bienheureuses en raison de l'activité (intellectuelle) de vision et de l'activité (volontaire) de fruition. En résumé: le bonheur des saints du ciel résulte de leur union à Dieu par toutes leurs facultés spirituelles, la vision étant indiquée à la première place (la Constitution tient *tout ensemble* la vision et la fruition, *suivant un ordre*, comme source de la béatitude, sans déterminer ce qui, *au sein de cet ordre*, constitue formellement la béatitude). On aura également observé, au terme de ce quatrième point, la reprise de l'affirmation centrale concernant le moment auquel la vision est accordée: cette vision n'est pas différée à la fin des temps mais elle est déjà donnée « avant le jugement général ».

En guise de prolongement, et bien que la Constitution ne touche pas cet aspect, il convient d'ajouter que les âmes des saints jouissent des trois personnes divines par un même et unique acte de « fruition ». Tout comme les âmes saintes voient chaque personne de la Trinité par un même et unique acte de vision, elles en jouissent par un unique acte de fruition, car la Trinité

connaissance précède l'amour quant au fait d'atteindre (*in attigendo*); car on n'aime que ce qui est connu, comme le dit saint Augustin » (q. 3, a. 4, ad 4). Précisons que la charité n'a pas pour fin la délectation, mais bien Dieu lui-même qui lui est rendu présent par la vision; la délectation désigne le « repos » de la charité en Dieu « possédé ». Saint Thomas explique que la béatitude n'est parfaite que si elle ne laisse rien de plus à désirer; or le désir le plus profond de l'homme est de connaître l'essence de Dieu, Cause de toutes choses: la délectation ultime découle de la connaissance de Dieu par la vision de son essence. Sur le rapport de l'intelligence et de la charité chez les bienheureux, voir Philippe-Marie MARGELIDON O.P. et Yves FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, "Bibliothèque de la Revue thomiste", Parole et Silence, Paris, 2011, p. 231-232.

68. GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, a. 49: « In actu voluntatis qui est perfecta delectatio essentialiter et principaliter consistit ipsa beatitudo... Ergo perfecta delectatio est essentialissima beatitudini; et constat quod ipsa est actus voluntatis » (Palémon GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes: I. Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, "Bibliothèque thomiste", Le Saulchoir, Kain, 1927, p. 210). Notons que la position de saint Bonaventure, contemporain de saint Thomas, était plus nuancée. Bien que donnant une place centrale à l'affectivité unie à Dieu, et malgré une conception plus « passive » de la béatitude, saint Bonaventure plaçait en quelque sorte à égalité les trois actes de l'âme concernés par l'union des bienheureux à Dieu: la *vision* par l'intellect, la *dilection* par la charité bienheureuse, et la *possession* qui remplace l'espérance: « Ces trois actes sont absolument conjoints et connexes: c'est pourquoi celui qui voit parfaitement, aime et possède parfaitement » (saint BONAVENTURE, *IV Sent.*, dist. 49, p. 1, a. 1, q. 5, ad 1-3; cf. resp.; dans ID., *Opera omnia*, t. 4, Quaracchi, 1889, p. 1009).

est un seul Bien suprême⁶⁹. Nous « jouissons » de chaque personne divine et des trois ensemble en tant que ces personnes sont réellement l'unique Bonté divine. Exprimant cet enseignement commun, saint Thomas expliquait: « Il y a une même fruition des trois personnes, en tant que (la Trinité) est une seule fin »⁷⁰.

5. *La vision et la fruition de Dieu sont l'accomplissement de la foi et de l'espérance*

Le cinquième point de la Constitution *Benedictus Deus* ne fait guère de difficulté: la vision et la jouissance de Dieu font disparaître ou « évacuent » (*evacuans*) les actes de foi et d'espérance. La Constitution n'indique pas les raisons de cette affirmation mais il n'est pas difficile de les discerner. En effet, la foi est le moyen de connaître des réalités « qu'on ne voit pas » (He 11,1). Ce « non-voir » fait partie de la nature même de la foi. Lorsque les saints voient Dieu, la foi cède donc sa place à la vision qui est l'accomplissement de la foi. De son côté, l'espérance est la ferme attente et le désir de la vie éternelle: l'objet propre et principal de l'espérance est précisément la béatitude ultime qui est Dieu lui-même. C'est pourquoi, lorsque cette béatitude est atteinte, l'espérance disparaît car l'âme possède alors ce à quoi l'espérance la faisait tendre. Seule demeure la charité: « La charité ne passe jamais » (1 Co 13,8).

La Constitution apporte à ce sujet une précision qui mérite d'être notée: les actes de foi et d'espérance sont évacués « dans la mesure où la foi et l'espérance sont proprement des vertus théologiques ». Par définition, les vertus théologiques (qui sont gratuitement données par Dieu) se portent vers la réalité même de Dieu: « L'objet des vertus théologiques est Dieu lui-même qui est la fin ultime de toutes choses »⁷¹. Par les vertus théologiques, nous sommes

69. Voir Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, "Bibliothèque thomiste, 47", Vrin, Paris, 1995, p. 62 et p. 81-82 (saint Albert le Grand), p. 169 (saint Bonaventure) et p. 303-304 (saint Thomas d'Aquin).

70. SAINT THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 2, sed contra 1. « L'objet de la fruition est la bonté suprême; la fruition concerne donc chaque personne en tant qu'elle est le bien suprême; et puisque la bonté des trois (personnes) est numériquement identique, il y aura aussi une même fruition (des trois personnes) » (*ibid.*, resp.). Saint Thomas ajoute que, puisque chaque personne divine est dans les autres (le Père est dans le Fils, le Fils est dans le Père, et il en est de même pour l'Esprit Saint), la fruition d'une personne « inclut » celle des deux autres (*ibid.*).

71. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 62, a. 2, resp. Dans ce contexte, le mot « objet » (*obiectum*) signifie la réalité saisie par un acte ou par un habitus. Dieu est « l'objet formel » des vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité; cela distingue les vertus théologiques des vertus morales et des vertus intellectuelles.

ordonnés à Dieu lui-même en qui réside notre béatitude ultime. C'est pourquoi, lorsque les saints voient Dieu et reçoivent leur bonheur ultime en Dieu, la foi et l'espérance en tant que vertus théologiques n'ont plus lieu d'être, car ce à quoi elles tendaient est obtenu : Dieu lui-même. Cela n'empêche pas que « quelque chose » de la foi puisse demeurer (non pas certes la foi elle-même, mais un aspect qui concernait la foi)⁷². Et cela ne supprime pas une forme de désir qui peut également demeurer : celui de la résurrection corporelle dans la communauté des saints ressuscités⁷³.

Ce qui importe dans la précision apportée par la définition, c'est que la béatitude, la fin ultime de l'homme, consiste dans la vision *de Dieu* et dans la possession immédiate *de Dieu*. Dieu est l'« objet » essentiel des actes propres de la vie béatifique. La vision de Dieu écarte donc la foi comme vertu théologique ; semblablement, la possession de Dieu écarte l'espérance. Ce qui était imparfait cède la place à ce qui est parfait.

6. Une activité bienheureuse stable et permanente

Le dernier point de la Constitution affirme le caractère stable, « continu », « sans interruption ni évacuation » et « perpétuel » de la vision et de la fruition de Dieu. Deux aspects méritent l'attention. Premièrement, Benoît XII y reprend une fois encore l'affirmation de la vision de Dieu avant le jugement dernier, en soulignant la continuité de la vision *avant et après* le jugement dernier. Deuxièmement, la vision et la jouissance de Dieu ne peuvent être ni perdues, ni diminuées, ni interrompues, mais la définition pontificale ne se prononce pas sur la possibilité d'un progrès ou d'un accroissement ni sur la nature d'un tel accroissement.

Les écoles théologiques se trouvaient en effet divisées, non seulement concernant un accroissement qui pourrait avoir lieu après la résurrection et le jugement dernier, mais surtout concernant un accroissement qui inter-

72. Pour saint Thomas, ce « quelque chose » est la connaissance : « car la foi s'accorde avec la vision de la Patrie dans un genre, celui de la connaissance » (*Somme de théologie* I-II, q. 67, a. 5, resp.). Ce qui reste de la foi, c'est ce en quoi la foi anticipait la vision. En d'autres termes, la raison pour laquelle « quelque chose » de la foi demeure est aussi la raison pour laquelle la foi disparaît.

73. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 67, a. 4, ad 3 : « Par rapport à la gloire du corps, il peut bien y avoir un désir dans les âmes des saints, mais non pas une espérance à proprement parler, ni au sens précis où elle est une vertu théologique, car en tant que vertu théologique son objet est Dieu et non pas un bien créé ».

viendrait au moment de la résurrection. Le débat, qui prit un tour passionné, s'était cristallisé sur la question d'une augmentation de la béatitude procurée par la résurrection de la chair, en référence spéciale à ce texte de saint Augustin : « Il y a dans l'âme un appétit naturel à régir le corps. Cet appétit la retarde (*retardatur*) en quelque sorte et l'empêche de tendre de toutes ses forces (*tota intentione*) vers ce ciel suprême, aussi longtemps que le corps n'est pas sous son influence : une fois qu'elle pourra le régir, cet appétit trouvera son apaisement »⁷⁴.

D'une manière générale (malgré quelques notables exceptions), les Dominicains enseignaient qu'il n'y a pas d'accroissement « intensif » de la béatitude des saints du ciel au moment de la résurrection, mais seulement un accroissement « extensif ». Par « accroissement intensif », il faut entendre une augmentation de la béatitude en elle-même quant à son essence ; de son côté, l'« accroissement extensif » signifie que, lorsque l'âme est réunie à son corps, elle possède Dieu avec toute la complétude suivant laquelle elle désire jouir de Dieu, c'est-à-dire avec son corps précisément. Guerric de Saint-Quentin, maître dominicain à Paris de 1233 à 1242 (avant saint Albert et bien avant saint Thomas), semble avoir donné le ton de ce qui deviendra la position caractéristique des Prêcheurs : « Il faut affirmer que, dans le futur (à la résurrection), l'âme n'aura pas une béatitude plus intense, c'est-à-dire une vision ou dilection ou fruition plus intenses qu'auparavant (avant la résurrection) »⁷⁵. La raison en a déjà été indiquée plus haut : pour les Dominicains, ce qui constitue la béatitude en son essence, c'est la vision de Dieu par l'intellect glorifié. *La vision de l'essence divine comble véritablement l'âme sous l'aspect intensif de la béatitude*. La réunion du corps à l'âme apporte certes un « plus ». Ce « plus » n'est cependant pas d'ordre essentiel (*ad esse*) mais il concerne plutôt un ultime perfectionnement dans ce qu'il y a de meilleur (*ad bene esse*).

Tel est, en particulier, l'enseignement de saint Thomas que nous résumons brièvement. Premièrement, avant le jugement dernier, les âmes qui voient

74. SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, XII, xxxv, 68 (« Bibliothèque Augustinienne, 49 », Desclée de Brouwer, Paris, 1972, p. 451). Ce texte avait été transmis par Pierre Lombard dans le quatrième livre (dist. 49) de ses *Sentences*.

75. GUERRIC DE SAINT-QUENTIN, *Quaestiones de quolibet*, éd. Walter H. Principe C.S.B., révision éditoriale et préface par Jonathan Black, introduction par Jean-Pierre Torrell, O.P., « Studies and Texts, 143 », Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2002, p. 280-281 : « Dicendum est quod anima non habebit in futuro intensiorem beatitudinem, scilicet visionem vel dilectionem vel fruitionem quam modo ».

Dieu ne peuvent pas acquérir une augmentation intensive de la grâce mais seulement un accroissement extensif, selon que ces âmes bienheureuses « reçoivent de nouvelles révélations concernant certains mystères »⁷⁶. Deuxièmement, comme nous l'avons noté, « lors de la reprise du corps, la béatitude augmente non pas en intensité mais en extension »⁷⁷. Cela n'empêche pas saint Thomas de reconnaître que « la séparation d'avec son corps "retarde" l'âme, car elle l'empêche de tendre de tout son élan (*intentio*) vers la vision de l'essence divine. En effet, l'âme désire jouir de Dieu (*frui Deo*) de telle manière que cette fruition dérive par une sorte de rejaillissement sur le corps lui-même, autant qu'il est possible. C'est pourquoi, tant que l'âme bénéficie de la fruition de Dieu sans son corps, son appétit se repose en Dieu de telle sorte qu'elle désire toujours voir son corps parvenir lui aussi à la participation de ce bien »⁷⁸. Et troisièmement, lorsqu'on est entré dans la béatitude par la vision de Dieu, il n'y a pas d'accroissement intensif du « degré » de béatitude⁷⁹.

De son côté, la tradition franciscaine soutenait en général que, lors de la résurrection glorieuse du corps, la béatitude croît non seulement en extension mais également en intensité. Saint Bonaventure expliquait ainsi : « En vertu

76. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 43, a. 6, ad 3 : « non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo ». Ici, « l'accroissement consiste dans une extension de la grâce (*secundum extensionem gratiae*) à de nouveaux objets » (*ibid.*). Il peut s'agir de la révélation de mystères concernant le déploiement de l'économie du salut qui se poursuit jusqu'au jugement dernier.

77. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 4, a. 5, ad 5 : « Corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive ». Dans cet enseignement de maturité, saint Thomas abandonne une concession qu'il avait faite dans sa jeunesse. Dans son commentaire des *Sentences*, en effet, il acceptait que l'on pût dire que « la béatitude de l'âme elle-même augmentera en intensité (*augebitur intensivè*) » (IV *Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 4, q1a 1, resp.). Cette évolution dans l'interprétation de l'héritage augustinien repose sur une saisie plus profonde de la vision : la vision de l'essence divine comble véritablement l'âme sous l'aspect intensif de la béatitude.

78. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 4, a. 5, ad 4. L'affirmation est tout aussi nette dans le *De potentia* (q. 5, a. 10, resp.) : « Puisque l'union de l'âme et du corps est naturelle, substantielle et non pas accidentelle, il n'est pas possible que la nature de l'âme soit parfaite si elle n'est pas unie au corps. C'est pourquoi l'âme séparée ne peut pas obtenir l'ultime perfection de la béatitude. C'est la raison pour laquelle Augustin, à la fin de son ouvrage *Sur la Genèse au sens littéral*, dit également que les âmes des saints ne jouissent pas autant de la vision divine avant la résurrection qu'après la résurrection. Ainsi donc, pour l'ultime perfection de la béatitude, il faudra que les corps humains soient unis aux âmes ».

79. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 62, a. 9, resp. : « Chaque créature rationnelle est conduite par Dieu à sa fin bienheureuse de telle manière qu'elle est aussi amenée à un degré de béatitude (*gradus beatitudinis*) déterminé par la prédestination divine. C'est pourquoi, lorsque ce degré est atteint, elle ne peut pas passer à un degré plus élevé ».

du même habitus de gloire, lors de la reprise du corps, l'âme sera mue *plus intensément* (vers Dieu), car elle n'aura plus rien qui la retarde... La glorification du corps produira une plus grande joie, non pas en augmentant l'habitus (de gloire), mais en écartant l'obstacle (que constituait la séparation du corps) »⁸⁰. Dans la ligne tracée par saint Bonaventure, la tradition franciscaine ultérieure reprochera à saint Thomas d'exclure une telle augmentation intensive de la béatitude lors de la résurrection⁸¹. En réalité, tant l'école franciscaine que l'école dominicaine offrent une interprétation de l'enseignement de saint Augustin. Sur la question de l'accroissement de la béatitude lors de la résurrection, la différence des deux écoles provient de la place que l'on reconnaît à la vision : si la béatitude consiste formellement dans la vision de Dieu, elle est essentiellement accomplie en intensité avant la résurrection (enseignement « commun » des Dominicains); mais si la béatitude réside plutôt dans un acte de l'affectivité spirituelle, elle reçoit une intensification lors de la résurrection (enseignement « commun » des Franciscains).

Fort conscient des vifs débats sur ce sujet, tout comme sur la question de ce qui constitue formellement la béatitude (vision ou fruition/délectation), le pape Benoît XII laisse cette question ouverte. Cela permet de mesurer la simplicité des termes choisis par la définition : la vision et la fruition demeurent de manière continue, sans interruption ni évacuation jusqu'au jugement dernier, et après lui perpétuellement.

En conclusion, la Constitution de Benoît XII définit principalement le *moment* de la vision bienheureuse, ses *bénéficiaires*, sa dimension *ecclésiale* en référence au mystère du Christ, *l'objet* de la vision, plusieurs de ses *modalités* (incluant la disparition des vertus théologiques de foi et d'espérance), ainsi que l'unité de la vision et de la fruition. Cette Constitution définit avec précision et sobriété le dogme catholique concernant la vision. Mais *Benedictus Deus* ne tranche pas sur certaines questions, en particulier sur ce qui constitue formel-

80. SAINT BONAVENTURE, IV *Sent.*, dist. 49, p. 2, sect. 1, a. 1, q. 1, resp. (*Opera omnia*, t. 4, p. 1013) : « Ex eodem habitu intensius movebitur anima, resumto corpore, quia nullum habebit retardans. Concedendum est igitur, quod glorificatio corporis facit ad maius gaudium quantum ad *extensionem*; facit etiam quantum ad *intensionem*, non augendo habitum, sed removendo impedimentum »; voir aussi la réponse ad 1-2 (*ibid.*).

81. Voir par exemple GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, a. 53 (éd. P. Glorieux, p. 227-228). Le théologien franciscain estime que, sur ce point, l'enseignement de saint Thomas est contraire à l'autorité de saint Bernard de Clairvaux et à celle de saint Augustin.

lement la béatitude (vision ou fruition/délectation), sur la lumière de gloire, ainsi que sur l'accroissement de la béatitude lors de la résurrection⁸².

Notre jugement est que, parmi les positions théologiques, celle de saint Thomas rend mieux compte de la vérité, car elle tient de manière plus cohérente et profonde, jusque dans ses ultimes conséquences, le lien des mystères ainsi que le réalisme anthropologique et eschatologique: la béatitude de l'homme réside essentiellement dans la vision de Dieu, Source première et ultime de toutes choses; la vision de l'essence de Dieu comble véritablement le désir de l'homme. Le disciple de saint Thomas doit apporter ici une remarque que nous empruntons au Père Labourdette. La pensée de saint Thomas concernant la vision et la béatitude « a été fort contestée et le sera probablement toujours, précisément parce qu'elle dépend de positions antérieures plus profondes, dont certaines ne se démontrent pas, étant de l'ordre de ces aperceptions premières qu'est la saisie des principes et des définitions ». Cela nous apprend à « distinguer le point de vue du *théologien positif* et celui du *théologien spéculatif* ». Le théologien positif envisage une doctrine au point de vue de l'*autorité*: sous cet aspect, ni la position particulière de saint Thomas, ni celle des théologiens franciscains (ou d'autres théologiens fidèles à l'enseignement de l'Église) ne s'imposent au nom de la foi ou de l'enseignement magistériel; elles constituent des *opinions* légitimes, compatibles avec la foi. Mais « pour un théologien spéculatif, le mot "opinion" prend aussitôt un autre sens: non plus seulement "libre au point de vue de l'autorité", ce qu'il admet fort bien; mais "que n'impose aucun argument convaincant", et c'est ici qu'il est obligé de rappeler qu'autre est le point de vue de la détermination de l'autorité, autre celui de l'explication scientifique, de "l'intellectus". Ce ne sont absolument plus les mêmes moyens de preuve. On pourra donc parfaitement tenir comme démontrée par le raisonnement théologique (donc au plan de la "science") une conclusion que l'on sait par ailleurs librement discutée au point de vue de l'autorité et de la foi »⁸³. C'est en ce sens que, tout en mentionnant d'autres interprétations, nous avons explicité la définition de Benoît XII à la lumière de l'*intellectus fidei* de saint Thomas.

82. Cf. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 808-811.

83. Michel LABOURDETTE, O.P., *Cours de théologie morale*, La fin dernière de la vie humaine (Ia-IIae, Q. 1-5), Toulouse, 1961, p. 63-64. La nouvelle édition entièrement refondue de 1990, reproduite dans le premier tome du *Cours de théologie morale* (Parole et Silence, Paris, 2010), ne reprend pas ces observations.

IV. Quelques prolongements théologiques

Dans un document intitulé « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie » (en 1992), la Commission théologique internationale a résumé l'enseignement de la Constitution *Benedictus Deus* de la manière suivante:

Selon la définition de Benoît XII, les âmes des saints pleinement purifiées, « aussitôt après leur mort » et assurément déjà en tant que séparées (« avant même de reprendre leur corps »), possèdent la pleine félicité de la vision intuitive de Dieu. En soi, cette béatitude est parfaite et il ne peut rien y avoir qui lui soit spécifiquement supérieur. La transformation glorieuse du corps à la résurrection est elle-même l'effet de cette vision sur le corps⁸⁴.

Nous apportons ici quatre compléments d'explication avec Thomas d'Aquin. Premièrement, l'affirmation d'une purification des âmes qui en ont besoin pour être amenées à voir Dieu, aussi bien que l'affirmation d'un progrès extensif de la béatitude des âmes saintes, ou encore d'une attente de la résurrection (« avant même de reprendre leur corps »), suscitent la question suivante: après la mort, y a-t-il encore un « temps » qui permette de parler d'une durée de purification, d'un progrès et d'une attente? La réponse qui s'impose est: oui. En effet, diverses formes de durée peuvent simultanément s'appliquer aux âmes bienheureuses du ciel (ainsi qu'aux hommes ressuscités): 1° un *temps* qui mesure certains actes, certaines pensées ou affections (par exemple les intercessions que les âmes saintes du ciel présentent à Dieu en notre faveur), 2° l'*aevum* qui est la durée de l'existence de l'âme⁸⁵, et 3° l'*éternité participée* qui est la mesure de la vision bienheureuse⁸⁶.

84. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Documents II (1986-2009)*, p. 120-121.

85. Le terme latin *aevum*, qui a donné notre mot français « âge » (le *medium aevum* est le « moyen âge »!), vient du terme grec *αἰών* (longue période de temps, siècle, ère). Dans notre contexte, ce terme signifie la mesure d'une durée intermédiaire entre le temps et l'éternité. C'est la mesure de la durée des anges et des âmes humaines considérées sous l'aspect de leur subsistence (les âmes existent par soi dans la permanence, elles ne sont pas détruites par la mort). L'âme n'est ni Dieu (éternel) ni une réalité matérielle (purement temporelle). Saint Thomas explique par exemple: « L'âme, selon l'existence qu'elle possède en tant qu'elle est unie au corps, est mesurée par le temps; mais selon qu'on la considère comme une certaine substance spirituelle, elle est mesurée par l'*aevum* » (*De potentia*, q. 3, a. 10, ad 8).

86. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 10, a. 5, ad 1: « Quant à leurs affections et à leurs pensées qui sont soumises à la succession, les créatures spirituelles sont mesurées par le temps (*tempus*)... Quant à l'être naturel des créatures spirituelles, il est mesuré par l'*aevum*. Et quant à la vision de gloire, elles participent de l'éternité (*participant aeternitatem*) ». Cet enseignement considère plus directement les anges mais il s'applique également (et à plus forte raison concernant le « temps ») aux âmes humaines séparées de leur corps. Voir l'ouvrage de Bryan Kromholtz indiqué plus bas à la note 88 (pour l'exemple de l'intercession des âmes saintes, voir les p. 451-452 de cet ouvrage).

Quant aux corps ressuscités, ils seront aussi soumis à une certaine forme de temps⁸⁷. Cela signifie qu'un aspect temporel demeure toujours au-delà de la mort : non pas certes notre temps cosmique, mais un temps qui provient de la *succession* de pensées ou d'affections spirituelles (pour les âmes humaines et pour les anges), ou même un temps qui provient du mouvement (pour les corps ressuscités)⁸⁸. La théorie selon laquelle, après la mort, l'âme serait soustraite à toute forme de temps (cette théorie est communément appelée « atemporalisme ») constitue une erreur. Récemment encore, la Commission théologique internationale a fermement écarté cette hypothèse de l'atemporalisme comme étrangère à la pensée biblique⁸⁹.

Deuxièmement, ainsi que la Commission théologique internationale l'a rappelé, la gloire *du corps* est un « effet » de la vision de l'essence divine *par l'âme* : « La gloire du corps sera procurée par le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps... La gloire qui est dans l'âme sur un mode spirituel sera reçue dans le corps sur un mode corporel »⁹⁰. Cela s'applique en premier lieu au Christ Jésus lui-même :

87. SAINT THOMAS D'AQUIN, *IV Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 3, q1a 3, ad 5 : « Après la résurrection, le temps qui est le nombre du mouvement du ciel n'existera plus ; mais il y aura cependant un temps (*tempus*) provenant du nombre de l'avant et de l'après dans tout mouvement (*in quolibet motu*) ».

88. Voir WILLIAM J. HOYE, *Actualitas Omnium Actuum*, Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1975, p. 214. Pour davantage de détails et pour d'autres références, voir BRYAN KROMHOLTZ, O.P., *On the Last Day*, The Time of the Resurrection of the Dead according to Thomas Aquinas, "Studia Friburgensia, 110", Academic Press, Fribourg, 2010, p. 441-467 (« Duration After Death »); voir aussi p. 101-107 (« Time, *Aevum*, and Eternity »).

89. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Documents II (1986-2009)*, p. 107-108 : « L'*atemporalisme* affirme qu'après la mort le temps ne peut plus avoir aucune forme d'existence. Cette tentative de l'atemporalisme... implique le recours à une philosophie du temps qui est étrangère à la pensée biblique. Le mode d'expression du Nouveau Testament concernant les âmes des martyrs ne paraît les soustraire ni à toute réalité de la succession ni à toute perception de la succession (voir Ap 6, 9-11). Semblablement, s'il n'y avait aucune espèce de temps après la mort, pas même un temps simplement analogue au temps terrestre, on ne comprendrait pas pourquoi Paul, aux Thessaloniciens qui l'interrogeaient sur le sort des morts, a parlé de leur résurrection avec des formules au futur (*les morts... ressusciteront*: voir 1 Th 4, 13-18). Même les âmes des bienheureux, puisqu'elles sont en communion avec le Christ qui est ressuscité d'une manière vraiment corporelle, ne peuvent pas être considérées comme n'ayant aucun lien avec le temps ». Sans une forme de temporalité, l'expression johannique « au dernier jour » serait elle-même privée de sens.

90. SAINT THOMAS D'AQUIN, *IV Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 4, q1a 1, resp. Nous trouvons ici une belle application du principe : tout ce qui est reçu, est reçu sur le mode de ce qui reçoit.

L'âme du Christ fut glorieuse par la fruition parfaite de la divinité, dès le premier instant de sa conception. Cependant, en vertu d'une économie,... il fut disposé (par Dieu) que la gloire de cette âme ne rejaillît pas sur le corps, afin que le Christ pût accomplir le mystère de notre rédemption par sa passion. C'est pourquoi, lorsque ce mystère de la passion et de la mort du Christ fut accompli, l'âme du Christ fit aussitôt rejaillir sa gloire sur le corps qu'elle avait repris dans la résurrection (*anima Christi statim in corpus, in resurrectione resumptum, suam gloriam derivavit*). C'est ainsi que ce corps fut rendu glorieux⁹¹.

Il convient d'observer ici deux rapports : le rapport du Christ aux saints (christologie et ecclésiologie), et le rapport de l'âme au corps (anthropologie). D'une part, non seulement le Christ Jésus est la cause de notre *résurrection* corporelle⁹², mais c'est aussi du Christ homme et par sa médiation que les âmes reçoivent la béatitude de la *vision de Dieu* dans l'Église du ciel⁹³. D'autre part, cela nous montre bien l'ordre du rapport entre l'âme et le corps : la gloire de la résurrection corporelle découle de la vision bienheureuse de l'essence divine par l'âme glorifiée. De même que l'âme informe le corps dans la vie naturelle, l'âme communique sa gloire au corps dans la vie glorieuse.

Troisièmement, la vision de l'essence divine est un acte de l'âme. Les yeux corporels ne peuvent pas voir l'essence de Dieu qui est absolument immatérielle. Cela ne signifie pourtant pas que le corps soit exclu de la vision de Dieu.

91. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 54, a. 2, resp.

92. Pour être précis, il faut ajouter que la causalité exemplaire de la résurrection du Christ n'est pas la même à l'égard des justes et des méchants : « Tant les bons que les méchants, en cette vie, sont conformes au Christ en ce qui concerne la nature de l'espèce (humaine) mais non pas en ce qui concerne la grâce. C'est pourquoi (lors de la résurrection générale) *tous lui seront conformés dans la réparation de la vie naturelle*; mais *seuls les bons lui seront conformés dans la ressemblance de la gloire* » (saint THOMAS D'AQUIN, *IV Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1, q1a 2, ad 3).

93. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 9, a. 2, resp. : « Tout ce qui existe en puissance est amené à l'acte par ce qui est en acte : il faut en effet qu'un corps soit chaud pour en réchauffer d'autres. Or l'être humain se trouve en puissance par rapport à la science des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, à laquelle il est ordonné comme à sa fin : créature raisonnable, il est en effet capable de cette connaissance bienheureuse puisqu'il est à l'image de Dieu. *Or les hommes sont conduits à cette fin de la béatitude par l'humanité du Christ* ». Tel est, dans la *Somme*, le premier argument avancé en faveur de la vision bienheureuse possédée par le Christ. Cet argument réunit le principe de la perfection du Christ et le principe de l'économie : le Christ Jésus, aux jours de sa chair, devait jouir de la vision de Dieu *puisque c'est lui qui la communique aux autres*. Voir aussi plus haut la note 51 : le Christ bénéficie de la vision bienheureuse dès sa conception, selon qu'il est l'« auteur du salut ».

La vue et les sens seront dans le corps glorieux spécifiquement les mêmes qu'ici-bas⁹⁴. Mais il n'est pas possible que la vue corporelle et le sens voient l'essence divine comme une réalité visible par soi. La vue (corporelle) percevra l'essence divine comme une chose visible par accident: 1° d'une part, en considérant la grande gloire de Dieu dans les corps glorifiés, et surtout dans le corps du Christ; 2° d'autre part, parce que l'intellect verra Dieu si clairement que la vue (corporelle) le percevra dans les choses corporelles, de même que si quelqu'un parle on perçoit qu'il vit. Assurément, notre intelligence ne verra pas Dieu à partir (*ex*) des créatures, mais elle verra cependant Dieu dans (*in*) les créatures vues corporellement...

La béatitude de l'homme consiste principalement dans un acte de l'âme et elle en dérive vers le corps par un rejaillissement; il y aura cependant une béatitude de notre corps, en tant qu'il verra Dieu dans les créatures sensibles et surtout dans le corps du Christ⁹⁵.

Dans notre condition terrestre, la connaissance sensible se trouve à l'origine de notre connaissance intellectuelle: nous connaissons Dieu à partir des créatures⁹⁶. Dans la vie glorieuse, ce rapport sera inversé: la vision intellectuelle de Dieu entraînera, par dérivation, une certaine connaissance sensible de Dieu (« l'intellect verra Dieu si clairement que la vue corporelle le percevra dans les choses corporelles », « notre intelligence ne verra pas Dieu à partir [*ex*] des créatures, mais elle verra cependant Dieu dans [*in*] les créatures vues corporellement »). Saint Thomas écrit que le sens corporel de la vue percevra l'essence divine « par accident ». L'expression « par accident » (qui s'oppose à « par soi ») signifie que Dieu ne sera pas connu par le sens corporel de manière directe mais par concomitance avec l'intellect qui exercera son influence sur la vue corporelle, de telle sorte que la vue corporelle sera associée, sur le mode sensible qui est lui propre, à la vision intellectuelle de Dieu par l'âme.

Relevons encore deux aspects. D'une part, la vue corporelle percevra la présence de Dieu « dans les corps glorifiés, et surtout dans le corps du

94. C'est-à-dire: les corps glorieux des saints sont de vrais corps humains. Bien qu'existant dans une nouvelle condition (cf. 1 Co 15,42-44), les corps ressuscités exercent donc une véritable activité corporelle sensitive.

95. Saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 2, resp. et ad 6. On pourra trouver la référence d'autres textes voisins chez J.-P. TORRELL, « La vision de Dieu », p. 195.

96. Voir Charles MOREROD, O.P., « Les sens dans la relation de l'homme à Dieu », *Nova et Vetera* 79/3 (2004) 7-35.

Christ ». Nous retrouvons ici la perspective christologique et ecclésiologique que nous avons pu observer dans la Constitution *Benedictus Deus*. D'autre part, saint Thomas souligne avec insistance que le corps participera à la *béatitude* de l'âme. Ce bonheur sera procuré par le rejaillissement (*redundantia*) de la béatitude de l'âme sur le corps, en tant que la personne humaine ressuscitée aura retrouvé sa complétude par l'union substantielle de l'âme et du corps: le corps, parce qu'il est essentiellement uni à l'âme qui est son principe de vie et d'action, partagera la béatitude de l'âme⁹⁷. De plus, le corps participera à la béatitude de l'âme par un acte qui est également de l'ordre de la « vision »: il s'agit de la vue corporelle de la gloire de Dieu qui resplendira dans les corps glorifiés de la Tête et des membres de l'Église.

Enfin, saint Thomas propose une analogie très éclairante entre l'union de l'âme des saints avec Dieu dans la vision bienheureuse, et l'union hypostatique de Dieu et de l'homme dans l'incarnation du Fils:

Il fut nécessaire au genre humain que Dieu se fit homme pour démontrer la dignité de la nature humaine... (Par l'incarnation), Dieu donne à l'homme un exemple de cette union bienheureuse par laquelle l'intellect créé sera uni à l'Esprit incréé par l'opération de son intellect. Ainsi, il n'est plus incroyable que l'intellect créé puisse être uni à Dieu en voyant son essence, puisque (dans l'incarnation) Dieu s'est uni lui-même à l'homme en assumant sa nature⁹⁸. – Le fait que Dieu a voulu s'unir une nature humaine dans la personne (du Fils de Dieu) montre à l'évidence aux hommes que, par son intelligence, l'homme peut s'unir à Dieu en voyant Dieu lui-même immédiatement. Il fut donc souverainement convenable que Dieu assumât une nature humaine pour élever l'espérance des hommes vers la béatitude⁹⁹.

Le contexte de ces deux extraits est celui des « motifs » de l'incarnation du Fils de Dieu. L'incarnation est présentée comme une raison de croire et d'espérer la vision bienheureuse de Dieu face à face. La comparaison de l'incarnation et de la vision concerne l'union immédiate de l'homme avec Dieu. Certes, la vision n'égale pas l'incarnation: l'incarnation est essentiellement supérieure à la vision, elle est d'un autre ordre que la vision. Dans l'incarnation, Dieu s'unit à l'homme « hypostatiquement », c'est-à-dire dans l'unité de la personne divine du Fils; tandis que dans la vision, Dieu s'unit à l'homme

97. Voir notre étude « L'unité de l'homme, âme et corps, chez S. Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75/2 (2000) 53-76, en particulier 74-75 (où nous citons déjà ce texte).

98. Saint THOMAS D'AQUIN, *Compendium de théologie* I, ch. 201.

99. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* IV, ch. 54 (n° 3923).

comme la réalité connue est unie à celui qui la connaît. Malgré les différences, cependant, il y a *union immédiate à Dieu* dans les deux cas (sans la médiation d'un objet qui trouverait place « entre » Dieu et l'homme : dans la vision, Dieu est vu « per essentialia »). Au-dessous de l'incarnation, la vision de Dieu constitue la plus haute union d'une créature avec Dieu. D'une part, l'incarnation offre un « exemple » (*quoddam exemplum*) de l'union souveraine avec Dieu qui est promise aux saints dans la vision bienheureuse. En ce sens, l'incarnation constitue un *motif de crédibilité* et un *motif d'espérance* de la vision de Dieu. D'autre part, l'incarnation manifeste « la dignité de la nature humaine ». Cette dignité consiste en la vocation surnaturelle à l'union avec Dieu par la vision de son essence.

Le deuxième concile du Vatican enseigne que, dans la révélation du mystère du Père, le Verbe incarné « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation », suivant les termes de la Constitution *Gaudium et Spes* (n° 22, § 1, à la fin du premier chapitre consacré à « la dignité de la personne humaine »). Bien que ce texte de Vatican II ne reprenne pas le parallèle entre l'incarnation et la vision de Dieu formulé par saint Thomas¹⁰⁰, on peut l'interpréter en y intégrant cet aspect éclairant : par son incarnation, c'est-à-dire par l'union de Dieu et de l'homme dans sa propre personne, le Verbe incarné manifeste aux hommes que, par la disposition de la sagesse divine et en raison de l'amour du Père, la sublimité de la vocation humaine réside dans *l'union à Dieu* commencée maintenant par la vie filiale de la grâce et destinée à s'accomplir au-delà de la mort par la vision face à face de l'essence de Dieu Trinité.

Gilles EMERY, OP

100. Dans un chapitre traitant « la vocation intégrale de l'homme », le premier schéma de *Gaudium et Spes* (« textus prior », qui commençait alors par les mots « *Gaudium et luctus, spes et angor* ») mentionnait expressément l'incarnation et la dignité de l'homme, corps et âme, ainsi que la vision face à face, sans mettre cependant l'incarnation et la vision de Dieu en parallèle (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, Volumen III, Periodus tertia, Pars V : Congregationes Generales CIII-CXI, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, p. 119). L'annexe I de ce texte citait également saint Thomas (*Somme de théologie* III, q. 1, a. 6) pour manifester la dignité de l'homme : « Dans l'incarnation, la nature humaine a été élevée à sa plus haute perfection » (*Acta Synodalia, vol. cit.*, p. 148).

Synode sur la famille : la voie de l'*ordo paenitentium*

« Ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Donc, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ! » (Mt 19, 6). La famille fondée sur le mariage, alliance matrimoniale féconde, unique, stable et définitive, est une réalité précieuse aux yeux de Dieu, mais aussi une affaire ô combien délicate. Après avoir été fragilisée par l'individualisme, le libéralisme et la mutation profonde des structures socio-économiques, parfois contestée en tant qu'usage bourgeois, elle demeure pour la plupart de nos contemporains une valeur universelle des plus désirables, mais aussi un idéal difficile à atteindre et à maintenir dans toutes ses exigences : « Si telle est la situation de l'homme par rapport à sa femme, mieux vaut ne pas se marier » (Mt 19, 10).

Pour un sujet d'une telle importance, dont on a vu qu'il suscitait l'intérêt de l'opinion publique et du monde médiatique plus qu'aucune autre question ecclésiale ces dernières années, et devant la gravité de la situation présente, le pape François a voulu établir pour le synode des évêques un itinéraire spécial en deux étapes : une première année pour faire l'état des lieux, initiée par une vaste consultation du peuple de Dieu recueillie dans l'*Instrumentum laboris* et conclue par l'Assemblée Générale Extraordinaire des 5-19 octobre 2014 ; une seconde année d'approfondissement sur la base de la *relatio synodi* présentée aux conférences épiscopales en tant que *lineamenta* pour l'Assemblée Générale Ordinaire d'octobre 2015 ; en faisant appel d'ici là aux contributions des théologiens, en particulier pour les points litigieux qui n'ont pas obtenu à mi-parcours le consensus des pères synodaux, comme la question de la communion sacramentelle des divorcés remariés, celle de leur communion spirituelle ou la loi de gradualité. S'il ne faudrait pas réduire l'*évangile de la famille* aux aspects négatifs ou aux cas particuliers, il convient néanmoins de rechercher des solutions adéquates pour ce qui fait difficulté et qui peut constituer une cause de grande souffrance, non seulement pour les intéressés mais pour les pasteurs qui s'y trouvent confrontés et pour le reste des fidèles.

Sans exposer pour elle-même et justifier la discipline actuelle de l'Église catholique, ni la remettre en cause, nous voudrions faire ici la proposition d'une « troisième voie » : celle de l'*ordre des pénitents (ordo paenitentium)*, c'est-à-dire la reprise sous bénéfice d'inventaire de la pénitence antique, appelée au Moyen