

## Article 12 : « Je crois à la vie éternelle »

### CEC 1023-1029

## 2. Le ciel

### 1. La vie éternelle dans la doctrine de l'Église

*La vie éternelle dans la gloire du Christ* : c'est ainsi que la constitution *Lumen Gentium* définit l'état d'achèvement et de félicité parfaite que l'homme, fidèle à Dieu, recevra pour toujours à la fin de son pèlerinage terrestre<sup>1</sup>. Bien que les termes les plus communs pour le désigner sont : *ciel* ; *vision béatifique* ; *félicité éternelle* ; *paradis*, etc... il est certain que le terme de *vie éternelle* - profondément enraciné dans l'Écriture - est particulièrement approprié. En effet, le mot *vie* évoque en soi tout ce que l'homme peut désirer de meilleur : plénitude, liberté ; intériorité ; bonheur. Or précisément, le *don divin de la vie éternelle*, accueilli par l'homme, est la cause profonde - la source intime - de tous les aspects de la récompense chrétienne.

Le processus qui conduit à la plénitude de la vie éternelle est décrit par *Lumen Gentium*<sup>2</sup>. Au n° 49 a, la même constitution explique que les justes *jouissent de la gloire en contemplant clairement Dieu un et trine, tel qu'il est*<sup>3</sup>. Ainsi, selon les textes de Vatican II, la vie éternelle peut être décrite comme une *participation à la vie glorieuse du Christ*, c'est-à-dire être avec le Christ dans la gloire, dans laquelle nous serons comme Dieu, parce que nous le verrons tel qu'Il est. Dans le symbole de Nicée-Constantinople, le concept se retrouve dans la troisième et dernière partie : *la vie du monde à venir*<sup>4</sup>. Dans la partie christologique de ce même symbole, on professe aussi : *son règne n'aura pas de fin*. Le symbole des apôtres, celui occidental, termine simplement avec la formule : *et la vie éternelle*<sup>5</sup>. Il est intéressant de remarquer aussi que cet article de la foi se situe toujours dans la partie pneumatologique du symbole, celle qui concerne l'oeuvre divinisatrice, sanctificatrice et vivifiante de l'Esprit-Saint.

### 2. La vie éternelle dans la Sainte-Écriture

En ce qui concerne l'Ancien Testament, nous avons déjà vu que, pour représenter les rapports entre Dieu et l'homme, on parle souvent du thème de la vie<sup>6</sup>. À la différence des dieux inertes et impuissants des païens, Yahvé est le Dieu vivant qui, à tout moment, donne la vie à tout le créé, la renouvelle constamment et, en particulier, offre à l'homme la possibilité d'accueillir et de participer à sa propre vie, celle qui dure pour toujours.

Dans le Nouveau, on parle de la vie éternelle, surtout dans les écrits de saint Jean<sup>7</sup>. Jésus décrit la vie éternelle comme une réalité déjà existant et opérant dans l'homme qui croit, une

---

<sup>1</sup> Cf. LG 48 b.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> Cette dernière expression est tirée du concile de Florence (DS 1305).

<sup>4</sup> Cf. DS 150 (en latin : *et vitam venturi saeculi*).

<sup>5</sup> Il y a aussi quelques variantes, par exemple dans la constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII qui professe que les bienheureux *possèdent la vie et le repos éternel* (DS 1000) ; et aussi dans celle du Credo de l'antiphonaire de Bangor, qui parle de *la vie éternelle dans la gloire du Christ* (DS 29).

<sup>6</sup> Cf. GUILLET, J., a. *Vie*, DS 16 (1993), col. 584-591 : *Le signe du prix que la Bible attache à la vie est le nom qu'elle donne à Dieu, "Dieu vivant". Invoquer le "Dieu vivant" (Jos. 3, 10; Ps 42, 3 etc.), se proclamer le "serviteur du Dieu vivant", comme Élie (I R 18, 10 et 15), jurer "par le Dieu vivant" (Jg 8, 19), ce n'est pas seulement confesser que le Dieu d'Israël est un Dieu puissant et agissant, c'est lui donner le nom qu'il se donne lui-même (Nb 14, 21; Jr 22, 24) (col. 585).*

<sup>7</sup> Dans les synoptiques, au contraire, il y a peu de références, et presque toutes se réfèrent au futur. *Maître*, dit le jeune homme riche au Seigneur, *que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ?* (Mt 19, 16). Dans sa réponse, Jésus dit : *Si tu veux être parfait ...* Il indique donc qu'*obtenir la vie éternelle* équivaut à la sainteté. Les derniers mots du discours eschatologique dans saint Matthieu disent : *Et ils s'en iront, ceux-ci au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle* (Mt 25, 46). Il existe d'autre part un profond parallélisme entre le thème du règne de Dieu dans les synoptiques, et le thème de la vie éternelle chez saint Jean : Cf. GUILLET, J. *art. cit.*, col. 587 : *Les paraboles du Royaume sont le plus souvent inspirées par*

réalité cependant qui n'a pas encore atteint sa plénitude. La doctrine de saint Jean peut se résumer dans les points suivants :

1) La vie, qui dans l'Ancien Testament provenait de Dieu comme sa source, dans le Nouveau, est reçue du Père ; Jésus la donne aux hommes : *Comme le Père a la vie en lui-même, de même a-t-il donné au Fils d'avoir aussi la vie en lui-même*<sup>8</sup> ; *En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes*<sup>9</sup>. Nous devenons participants de cette vie nouvelle, en devenant fils de Dieu par la foi<sup>10</sup> et par le baptême<sup>11</sup>.

2) Chez saint Jean, la *présence actuelle* de cette vie qui est déjà donnée à ceux qui croient dans le Christ est quelque chose de fondamentale : *En vérité, en vérité je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie*<sup>12</sup>. En effet, *celui qui croit a la vie*<sup>13</sup>. Et pour le pécheur : *quiconque a de la haine contre son frère est un homicide, et vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui*<sup>14</sup>. *Qui croit au Fils a la vie éternelle ; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui*<sup>15</sup>. Et, enfin, la même formule est répétée plusieurs fois dans un même texte : *Voici ce témoignage : c'est que Dieu nous a donné la vie éternelle et que cette vie est dans son Fils. Qui a le Fils a la vie; qui n'a pas le Fils n'a pas la vie*<sup>16</sup>.

3) Saint Jean insiste sur la distinction entre vie éternelle et résurrection. La première est fondamentalement présente et personnelle (l'homme doit l'accueillir en croyant) ; la seconde est future et universelle en vertu de l'omnipotence de Dieu<sup>17</sup>.

4) La vie éternelle – cachée<sup>18</sup> mais présente - se trouve en processus de développement vers la plénitude : c'est comme un germe divin qui croît en l'homme<sup>19</sup>.

### 3. La vie éternelle et la vision béatifique: questions historiques

La complémentarité entre les notions de *lumière* et celle de *vie* est connue chez saint Jean. Dans le texte de Jn 3, 36, il y a comme une équivalence entre : *il ne verra pas la lumière* et *il n'a pas la vie éternelle* ; ainsi il y a équivalence entre : *voir la vie* et *avoir la vie*. Saint Augustin l'a exprimé dans cette prière : *Te voir, c'est te posséder*<sup>20</sup>. La possession de Dieu est aussi la vision de Dieu.

Quelle est la signification de cette équivalence et de cette distinction ?

(a) En participant à la nature divine, l'homme ne perd pas sa personnalité

L'usage du terme *voir* insinue l'existence d'un objet vu parce que distingué ; par contre, le terme *avoir* fait référence à la condition du sujet qui voit, et qui, en quelque sorte, possède l'objet de sa vision et est identifié avec lui. De fait, la doctrine de la divinisation de l'homme par le moyen de la grâce (*avoir la vie*) affirme très clairement que l'homme sauvé appartient de façon très étroite à Dieu, qui est la source de sa vie éternelle. Mais il est certain aussi, que

---

*les réalités et le dynamisme de la vie* ; cf. aussi PRIGENT, P., *Règne de Dieu : Littérature johannique*, in DBS 10(1985), col. 187-191.

<sup>8</sup> Jn 5, 26.

<sup>9</sup> Jn 1, 4.

<sup>10</sup> Cf. Jn 1, 12.

<sup>11</sup> Cf. Jn 3, 5.

<sup>12</sup> Jn 5, 24.

<sup>13</sup> Jn 6, 47.

<sup>14</sup> 1 Jn 3, 5.

<sup>15</sup> Jn 3, 36.

<sup>16</sup> 1 Jn 5, 11-12.

<sup>17</sup> Cf. Jn 6, 55 et passim.

<sup>18</sup> Cl 3, 3.

<sup>19</sup> Cf. 1 Jn 3, 9.

<sup>20</sup> Idem, *Soliloquia*, 1, 1, 3.

cette infusion - diffusion de la vie éternelle (c'est-à-dire cette participation à la vie trinitaire, à la nature divine selon le texte de saint Pierre) n'entraîne pas la disparition ou l'évaporation du sujet divinisé. Contrairement à l'eschatologie hindouiste - ou même à la vision aristotélicienne du Moyen-âge (Averroès ou Maïmonide) qui comprenait l'assimilation à Dieu après la mort comme celle de toutes les âmes individuelles dans un unique Intellect universel - notre participation à la vie divine n'entraîne pas l'anéantissement de la distinction Créateur et créatures. Les Pères orientaux parlent de *divinisation* de l'être humain : pour autant, nous ne perdrons pas notre individualité, à la différence de l'hindouisme, où l'âme est dissoute dans un grand tout. Pour la foi chrétienne, l'homme est divinisé, mais il ne deviendra jamais une *partie* de la substance divine : *Les élus vivent "en Lui", mais ils y gardent, mieux ils y trouvent leur vraie identité, leur propre nom*<sup>21</sup>. Cette équivalence dans le christianisme entre *voir la vie* et *avoir la vie* est une expression du refus chrétien du panthéisme, de la confusion ontologique entre Dieu et sa créature. Paradoxalement, plus l'homme s'approche de Dieu, plus il devient lui-même, plus il se réalise comme personne. L'effet de la divinisation de l'homme par la grâce ne sera jamais la disparition de notre identité individuelle, mais précisément la vision de Dieu, chose totalement impossible dans le cas d'une assimilation ontologique avec Dieu lui-même. Comme l'insinuait saint Léon le Grand, en parlant de la proximité de Dieu aux hommes : *Tout comme Dieu ne change pas dans l'exercice de sa miséricorde, ainsi l'homme n'est pas consommée dans sa dignité*<sup>22</sup>.

#### (b) La vision béatifique chez S. Paul

Le texte principal de saint Paul sur la vision de Dieu se trouve à la fin de son hymne à la charité. Nous y lisons : *Maintenant nous voyons comme dans un miroir, de façon confuse (en énigme); mais alors ce sera face à face. A présent, je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu*<sup>23</sup>. On peut dégager quatre éléments dans ce texte :

- On observe une forte tension et contraste entre 'maintenant' et 'alors', c'est-à-dire entre la connaissance de Dieu selon la foi<sup>24</sup> - dans un miroir de façon confuse ou en énigme - et celle selon la vision - face à face - où je connaîtrais parfaitement.

- La connaissance de Dieu causée par la vision n'est pas présentée simplement comme une amplification de notre connaissance terrestre, comme une simple vision plus parfaite de Dieu et du monde. C'est une connaissance diverse : *mais alors je connaîtrai comme je suis connu* ; L'homme connaîtra de manière quasi divine, puisqu'il participera à la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures.

- L'homme connaîtra *comme Dieu connaît* en tant qu'il appartiendra vraiment à Dieu, qu'il sera divinisé. Pour voir Dieu, l'homme a besoin d'être divinisé, d'être rendu participant de la nature divine.

- Enfin, du fait que ce texte est le point culminant d'une hymne à la charité, la vision béatifique ne peut pas être considérée comme quelque chose de purement intellectuel ou comme une contemplation abstraite. La charité accompagne la vision parce que *la charité n'aura pas de fin* ; alors que la foi, du fait de la vision, et l'espérance du fait de la possession disparaîtront. La foi sera substituée par la vision (connaissance) et l'espérance par la présence (la joie). La charité, elle, demeure, parce que *la charité est immortelle et qu'elle ne change pas de nature quand elle se transforme en gloire*<sup>25</sup>.

#### (c) La charité et la vision de Dieu

---

<sup>21</sup> CEC 1025.

<sup>22</sup> SAINT LÉON LE GRAND, *Epistola 28 ad Flavianum*, 4 (PL 54, 766s.)

<sup>23</sup> 1 Co 13, 12.

<sup>24</sup> Cf. 1 Co 13, 2.

<sup>25</sup> PRAT, F. *La théologie de S. Paul*, vol. 2, Paris 1949, p. 405.

La controverse entre saint Thomas et saint Bonaventure sur la priorité respective entre la *vision* et *l'amour* de Dieu au ciel est bien connue<sup>26</sup>. Saint Thomas suit l'ancien adage augustinien : *rien ne peut être voulu sans avoir été au préalable connu*. Il affirme ainsi la priorité de la connaissance (c'est-à-dire de la vision) sur la volonté, sur l'amour, parce que on ne peut aimer ce qu'on ne connaît pas. Le ciel, donc, est expérimenté fondamentalement par un acte de l'intelligence duquel découle l'amour. Saint Bonaventure, au contraire, insiste sur la priorité de l'amour, de la charité. La vie éternelle consiste fondamentalement dans l'amour de Dieu, dans la totale correspondance humaine au don de Dieu ; or une telle correspondance est un acte de la volonté. D'où le mot de Pascal : *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas*<sup>27</sup>.

Il faut ajouter, que si l'amour est rendu possible par la connaissance, par l'activité intellectuelle, c'est vrai aussi que l'acte d'intelligence reçoit son impulsion et est conservé par le moyen de l'amour qui tend au bien connu. En effet, dans le langage sémitique, il y a une substantielle coïncidence entre aimer et connaître. Il ne faut pas trop distinguer les deux aspects de la vie éternelle, parce qu'en Dieu, tel qu'il sera possédé par l'homme au ciel, la vérité et le bien coïncident absolument. En outre, n'oublions pas que la connaissance et l'amour de l'homme au ciel seront une participation à la connaissance et à l'amour de Dieu : l'homme *connaît* l'Amour et *aime* ce qu'il connaît.

#### (d) La vision béatifique chez saint Jean

Le texte principal sur la vision béatifique se trouve chez saint Jean, dans sa première épître<sup>28</sup>. On peut faire quelques observations sur ce texte :

- La vision est rendue possible par l'appartenance à Dieu, par la filiation divine, parce que *nous serons semblables à Lui* ; de nouveau est rappelé le lien entre vision de Dieu et divinisation.

- Il y a une difficulté particulière dans l'interprétation de ce texte : il n'est pas facile de préciser quel est l'objet exact de la vision. L'interprétation la plus obvie est que l'objet est simplement Dieu, en effet, Dieu est l'unique sujet de ce passage. Mais il a été dit aussi que l'objet de la vision pourrait être le Christ, tout simplement parce que lui seul est le sujet de la phrase *quand il s'est manifesté*. En effet, le terme *manifesté* est appliqué dans la même lettre au Christ, en particulier à sa Parousie<sup>29</sup>. Selon cette seconde interprétation, le texte serait : nous serons semblables au Christ, parce que nous le verrons comme il est. En conséquence : a) La vision dont parle l'Écriture serait la vision du Christ, de son humanité, et non plus la vision de Dieu. b) Elle pourra se vérifier seulement à la fin des temps, quand le Christ sera manifesté.

En réalité, l'interprétation la plus commune de ce passage considère Dieu comme l'objet propre de la vision, et non le Christ<sup>30</sup>. La possibilité même de prendre le Christ comme sujet est compatible avec la première lecture (celle qui correspond à la vision de Dieu), parce qu'il s'agit d'une vision du Christ : *Nous le verrons comme Il est*. La réalité intérieure du Christ est sa divinité ; il est le Verbe consubstantiel au Père. Or, sa divinité sera l'objet de la vision béatifique. Cette hypothèse est confirmée par d'autres écrits du Nouveau Testament, comme Jn 14, 8-9 et Jn 17, 3.5.23. On doit maintenir cependant la distinction entre la vision de l'humanité et la vision de la divinité du Christ.

#### (e) La vision béatifique chez les Pères de l'Église

<sup>26</sup> Cf. SAINT BONAVENTURE, *in III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1; SAINT THOMAS, I-II, q. 3, a. 4.

<sup>27</sup> PASCAL, B., *Pensées*, IV, 277.

<sup>28</sup> Lire 1 Jn 3, 1-2.

<sup>29</sup> Cf. 1 Jn 2, 8 et aussi 1 Jn 3, 5.

<sup>30</sup> Cf. S. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XXII, 29, 1. S. THOMAS, I, 12, a. 5 conclusion et de même dans l'exégèse contemporaine: C. SPICQ, *Agapè*, vol. 2, Paris 1959, 101. Cf. LG 48 d.

La Tradition de l'Église a souvent parlé de la vision béatifique. *L'homme par lui-même ne peut pas voir Dieu*, affirme saint Irénée, *mais Il peut être vu par les hommes parce qu'Il le veut, de qui Il veut, comme il le veut et quand Il le veut. Dieu est tout-puissant ; qui voit Dieu est en Dieu et participe de sa splendeur. Sa splendeur le vivifie et ceux qui voient Dieu participent à sa vie*<sup>31</sup>.

Saint Cyprien parle aussi de la vision béatifique, en ajoutant qu'elle est source de joie des bienheureux<sup>32</sup> ; la vision devient donc béatifiante. Saint Grégoire de Naziance affirme que la bienheureuse Trinité se donne à l'esprit de l'homme pour être contemplée<sup>33</sup>. Saint Basile fait une interprétation de 1 Co 13, 12 en insistant sur le fait que la vision de Dieu est directe, sans la médiation d'aucune image<sup>34</sup>.

#### (f) La doctrine de l'Église

Le Magistère de l'Église a fait quelques interventions explicites sur la vision béatifique. La plus fameuse est celle de la Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII (29/1/1336)<sup>35</sup>. En résumé, selon cette constitution:

- 1) La vision béatifique rend superflus la foi et l'espérance;
- 2) Elle est éternelle;
- 3) Elle advient sans la médiation d'aucune créature, directement. Qu'est-ce que cela signifie ?

#### (g) La vision indirecte et l'arianisme

Au quatrième siècle, Eunôme, un disciple d'Arius, considère que la connaissance que toutes les créatures ont de Dieu (les anges, les hommes, et même le Christ en son humanité glorifiée) est de même nature : limitée. Sans aucun doute, il soutient cette thèse pour appuyer la négation arienne de la divinité du Christ. Parmi les Pères de l'Église, saint Jean Chrysostome réagira contre cette thèse, en affirmant que les anges ne voient pas la *substance* de Dieu, du Père qui est vue seulement par le Fils et le Saint-Esprit. La créature, ainsi, ne peut pas voir Dieu dans sa substance mais seulement dans sa gloire. La vision de Dieu est seulement indirecte. On comprend bien cette réponse dans le contexte de la défense de la consubstantialité du Verbe et de l'Esprit au Père. Mais cette réponse est fautive, en tant qu'elle nie la vision directe de Dieu tant des anges que des hommes.

#### (h) La vision indirecte et les auteurs orientaux

La position que nous venons de décrire, basée sur la distinction entre la vision directe et la vision indirecte, fut développée et consolidée par Théodoret de Cyr au cinquième siècle<sup>36</sup>. Il soutient que les justes de l'Ancienne Alliance, dont on dit qu'ils voient Dieu, ne peuvent voir sa divine essence (*l'ousia*) comme les anges, mais seulement une espèce de splendeur glorieuse (*doxa*) conformément à leur nature de créature. Ainsi, il fait une distinction fondamentale - typique de la réflexion théologique de l'Église orientale - entre l'essence de Dieu (absolument invisible pour les créatures) et la gloire divine (qui leur sera visible). Cette distinction sera rejetée par saint Grégoire le Grand dans sa *Morale sur Job*. Il affirme qu'en Dieu, il ne peut exister de distinction entre son essence (sa nature) et sa clarté (la splendeur de sa gloire), sinon nous risquons de mettre en cause sa simplicité<sup>37</sup>. Saint Thomas, en se basant

<sup>31</sup> SAINT IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 20, 5.

<sup>32</sup> SAINT CYPRIEN, *Epistola*, 58, 10.

<sup>33</sup> Cf. SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, 8, 23.

<sup>34</sup> Cf. SAINT BASILE, *Ep.* 8, 7. SAINT AUGUSTIN parle aussi de cette vision béatifique: cf. *Confessions*, 4, 10-13; 9, 10; *Epistola*, 147, 8.

<sup>35</sup> Cf. DS 1000. Ce document entend donner une définition dogmatique, c'est-à-dire *ex cathedra*. Voir aussi le concile de Florence (1439): DS 1305 ; Cf. LADARIA, L. F., *Fin de l'homme et fin des temps*, in *L'homme et son salut*, éd. SESBOUÉ, B., Paris 1995, 468-470.

<sup>36</sup> Cf. THÉODORET DE CYR, *Eranistes seu Polymorphus*.

<sup>37</sup> Cf. SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*, 18, 54, 90.

sur la doctrine de la création de l'homme dira aussi : *De même que l'âme a été faite immédiatement par Dieu, elle ne pourrait pas être heureuse si elle ne Le voyait immédiatement, ie sans la ressemblance de quelque chose de connue*<sup>38</sup>.

Cette position orientale sera reprise au quatorzième siècle, encore plus développée, par Grégoire Palamas (†1300)<sup>39</sup>. Il réaffirme l'idée de l'invisibilité absolue de l'essence divine : les saints et les anges ne voient que la gloire qui s'irradie de l'essence de Dieu. Cette gloire est éternelle et incréée, mais elle n'est pas l'essence divine elle-même, mais plus exactement son opération, sa splendeur. Selon Grégoire Palamas, les manifestations de cette gloire divine apparaît dans la Transfiguration du Sauveur, qui est le début de la vision béatifique pour les Apôtres. Palamas sera accusé du duo-théisme, et si sa position fut déclarée officielle par l'Église byzantine en 1352, l'Église catholique - orientale et occidentale - la condamnera en 1439 au Concile de Florence<sup>40</sup>.

## 5) La théologie de la vision béatifique

### (a) L'invisibilité de Dieu dans la Révélation

Comment est-il possible de voir Dieu selon sa substance ? Le problème reste tout à fait réel : *Dieu, personne ne l'a jamais vu*<sup>41</sup>. L'absolue invisibilité de Dieu est aussi une constante de tout l'Ancien Testament. Alors que Moïse réclame de voir Dieu<sup>42</sup>, il reçoit cette réponse : *Je ferai passer devant toi toute ma beauté et je prononcerai devant toi le nom de Yahvé. Mais tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre*<sup>43</sup>. La vision immédiate de Dieu serait la cause de la destruction de l'homme<sup>44</sup>. On retrouve ce désir de voir Dieu dans d'autres passages de l'Ancienne Alliance<sup>45</sup>.

Saint Paul, en parlant des attributs de Dieu, répète la même doctrine<sup>46</sup>. Toutefois, il est important de noter que la *cause* de l'impossibilité de voir Dieu est du côté de l'homme créé, limité et passif en ce qui concerne les dons de Dieu, mais non du côté de l'essence divine. Qu'est-ce que signifie l'invisibilité de Dieu ?

1) On peut comprendre l'insistance sur l'invisibilité de Dieu comme l'expression du refus ecclésial de la doctrine du *patripassianisme* (le Père aurait souffert dans le Fils).

2) Plus radicalement, l'invisibilité de Dieu dénote son absolue altérité, sa transcendance, sa complète indépendance (ou auto-subsistance) face à la création qu'Il a fait. *Être visible*, en un certain sens, c'est se rendre vulnérable, une certaine passivité, qui n'est pas conforme à la nature de Dieu. C'est un pouvoir que l'homme pourrait avoir sur Dieu. Dieu est invisible en tant que l'homme est incapable de Le voir. Si Dieu dans sa condescendance a voulu se rendre visible, c'est par pure amour : *À cause de sa transcendance, Dieu ne peut être vu tel qu'Il est que lorsqu'Il ouvre lui-même son mystère à la contemplation immédiate de l'homme et qu'Il lui en donne la capacité*<sup>47</sup>. La conséquence est très claire: sans un nouveau don de Dieu, un don surnaturel qui rend l'homme participant de la nature divine, l'homme n'aurait jamais eu la capacité de voir l'essence divine.

### (b) La lumière de gloire

<sup>38</sup> SAINT THOMAS, *Quodlibet*, X, 8, q. un, c.

<sup>39</sup>Cf. JUGIE, J., "Palamas", in DTC, 11, coll. 1735-1776.

<sup>40</sup> Cf. Dz 1305, Du 967.

<sup>41</sup> Jn 1, 18.

<sup>42</sup> Cf. Ex 33, 17-18 : *Fais moi de grâce voir ta gloire.*

<sup>43</sup> v. 19-20.

<sup>44</sup> Cf. Ex 19, 21 ; Lv 16, 2 , Nb 4, 20.

<sup>45</sup> Cf. Jb 19, 26 ; 42, 5 ; Ps 16, 15.

<sup>46</sup> Cf. 1 Tm 6, 15-16. C'est encore ce que professera les divers Symboles de la foi: Dz 16, 21, 22, 29: Dieu est "invisible". Cf. SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 8, a. 1; *Somme théologique*, I, q. 12, a. 1.

<sup>47</sup> CEC 1028.

Le concile de Vienne (1312) dans sa Constitution *Ad nostrum qui*, à l'encontre de certains mouvements gnostiques qui seront condamnés par Clément V, affirme que *l'âme a besoin de la 'lumière de gloire' pour s'élever et voir et jouir de Dieu*<sup>48</sup>. En effet, les mouvements gnostiques, avec leur mystique panthéiste et quietiste, affirmaient le caractère nécessaire et naturel de la vision béatifique, et n'avaient du même coup que l'âme ait besoin, pour voir Dieu, d'une lumière spéciale et surnaturelle. Or l'existence de cette lumière est aussi affirmée dans l'Écriture<sup>49</sup>.

La manière naturelle de connaître ici-bas les choses est par le moyen d'une *species* intelligible, abstraite des choses matérielles. Cependant, *quand un intellect créé voit l'essence de Dieu, cette essence devient elle-même la forme intelligible de l'intellect*<sup>50</sup>. *L'essence divine s'unit à l'intellect créé comme intelligible en acte, mettant en acte l'intellect lui-même*<sup>51</sup>. De façon plus incisive encore, Saint Thomas remarque que *dans une telle vision, l'essence divine est ce qui se voit et ce par quoi on voit (quod videtur et quo videtur)*<sup>52</sup>. Pour que cette vision soit possible, l'homme doit donc devenir Dieu, selon 1 Jn 3<sup>53</sup>. *Et cet accroissement de force*

---

<sup>48</sup> DS 875. Le Pape Pie XII a rappelé le besoin de cette lumière pour pouvoir jouir de la vision éternelle de Dieu : cf. encyclique *Mystici Corporis Christi* (1943), DS 3815.

<sup>49</sup> Ps 35, 10 : *Dans ta lumière nous voyons la lumière* ; Ap 22, 4-5.

<sup>50</sup> SAINT THOMAS, I<sup>a</sup>, q. 12, a. 5, conclusion.

<sup>51</sup> Ibid., q. 12, a. 2, ad 3<sup>um</sup>.

<sup>52</sup> Id. *Contra Gentiles*, III, 51.

<sup>53</sup> Id. q. 12, a. 5, conclusion. Cela pose aussi la question de la médiation de l'humanité glorifiée de Jésus pour voir l'essence divine.

S. Thomas expose :

1 - L'homme est conduit à la vision de Dieu par essence par la médiation du Christ dans son humanité.

1a/ S Thomas affirme avec l'auteur de Hb que les hommes sont conduits à la fin qu'est la béatitude par l'humanité du Christ (corpus)

1b/ que cet effet pour l'homme d'être conduit à la béatitude est un rejaillissement de la vision parfaite de Dieu que le Christ avait dans son humanité. (Dans la citation S. Paul utilise d'ailleurs le mot chef pour évoquer la capitalité) (fin du corpus)

2 - La lumière de gloire est créée par Dieu pour élever l'âme humaine

2a/ ad 1<sup>um</sup> le Christ a été élevé dans son humanité à la vision béatifique en raison de l'union hypostatique. Cette élévation est réalisée au moyen d'une lumière participée de la nature divine (donc créée). Il s'agit bien de la lumière de gloire, qui est introduite par l'utilisation par l'objectant de la citation du Ps35

2b/ ad 2 S. Thomas ajoute que pour atteindre sa fin ultime, la nature humaine du Christ a reçu une béatitude créée, dont on parle à la réponse à l'objection précédente.

J'ajouterais que toute grâce reçue dans la nature humaine est créée à cause de la finitude de la nature. Seule, pour le Christ, la grâce d'union, qui est reçue dans la personne, est créée.

Voilà l'article de S. Thomas : IIIa q. 9, art 2 : *Le Christ a-t-il possédé la science des bienheureux ou compréhenseurs ?*

*Objections*: 1. La science des bienheureux est une participation de la lumière divine, selon le Psaume (Ps 35,10): " Dans ta lumière, nous verrons la lumière. " Mais le Christ n'a pas eu la lumière divine en participation, puisque la divinité demeurait en lui substantiellement. Nous lisons en effet dans l'épître aux Colossiens (Col 2,9): " Toute la plénitude de la divinité habite corporellement en lui. " Le Christ n'a donc pas eu la science des bienheureux.

2. La science des bienheureux fait leur béatitude, selon ce qui est écrit en S. Jean (Jn 17,3): " La vie éternelle est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ. " Mais le Christ homme fut bienheureux par le fait même de son union personnelle à Dieu, selon cette parole du Psaume (Ps 65,5): " Bienheureux celui que tu as choisi et que tu as assumé. " Il n'y a donc pas lieu de placer dans le Christ la science des bienheureux.

3. Une double science convient à l'homme l'une conforme à sa nature, l'autre qui la dépasse. Mais la science des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, est au-dessus de la nature humaine. Or dans le Christ il y avait une science surnaturelle beaucoup plus élevée, à savoir la science divine elle-même. Le Christ n'a donc pas eu la science des bienheureux.

*En sens contraire*, la science des bienheureux consiste dans la connaissance de Dieu; or le Christ, même en tant qu'homme, a connu Dieu pleinement, selon cette parole en S. Jean (Jn 6,55): " je le connais et je garde sa parole. " Le Christ possédait donc la science des bienheureux.

*Réponse*: Ce qui est en puissance est amené à l'acte par ce qui est déjà en acte; ainsi faut-il qu'un corps soit chaud pour chauffer d'autres corps. Or, l'homme est en puissance à la science des bienheureux qui consiste dans la vision de Dieu, et il se trouve ordonné à elle comme à sa fin; créature raisonnable, en effet, il est capable de cette connaissance bienheureuse, parce qu'il est à l'image de Dieu. Et les hommes sont conduits à cette fin de la béatitude par l'humanité du Christ selon l'épître aux Hébreux (He 2,10): " Il convenait que, voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, celui pour qui et par qui sont toutes choses, rendit parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut. " Et c'est pourquoi il fallait que sa connaissance bienheureuse qui consiste en la vision de Dieu, convienne souverainement au Christ homme, parce que la cause doit toujours être plus parfaite que son effet.

*intellectuelle, 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 une faculté est rendue par l'habitus plus efficace à l'égard de son acte*<sup>54</sup>.

Le problème délicat que soulève cette conception est le statut ontologique de la *lumière de gloire*. Pour S. Thomas, il s'agit d'une *qualité permanente infuse par Dieu* dans l'intellect de l'homme, lequel, comme habitus opératif, s'enracine intérieurement dans l'intellect créé, le fortifie et le perfectionne sur le plan surnaturel sans détruire son état de créé. La *lumière de gloire* ne doit pas être comparée à des lunettes de soleil ni à un télescope, qui ajustent de l'extérieur la puissance de vision de l'homme, mais à une force nouvelle qui, intérieurement, renforce la capacité de vision de l'homme.

## 6. L'éternité du Ciel - conséquence de la vision et fondement du bonheur de l'homme

### (a) L'éternité du ciel dans l'Écriture

L'éternité du ciel est constamment affirmée par l'Écriture : Lc 16, 9 (demeures ou tentes éternelles) ; 2 Co 5, 1 (maison éternelle) ; 1 Co 9, 25 (couronne incorruptible ou impérissable) ; 1 Pi 5, 4 (une couronne de gloire qui ne se flétrit pas) ; Mt 25, 46 et 2 Co 4, 17 (masse éternelle de gloire). Chez saint Jean, le thème est traité avec beaucoup d'ampleur : Cf. Jn 4, 13-14 : l'éternité, dans l'homme qui s'ouvre à Dieu au don de Dieu, devient une force intérieure et permanente, une vraie participation à l'éternité de Dieu. De même, en Jn 6, 27 ; 34-35, Jésus établit la contraposition entre la vie de pèlerin des Israélites dans le désert et la vie de celui qui mange le pain de vie. *Personne ne pourra vous enlever votre joie*<sup>55</sup>.

Au sixième siècle, Boèce avait défini l'éternité : *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*<sup>56</sup> (la possession totalement simultanée et parfaite de la vie sans fin). Édith Stein écrit que *mon être a soif non seulement pour sa continuation sans fin mais aussi pour une pleine possession de l'être*<sup>57</sup>.

---

*Solutions: 1. La divinité est unie à l'humanité du Christ selon la personne et non selon la nature, mais l'unité personnelle ne supprime pas la distinction des natures. Et c'est pourquoi l'âme du Christ, qui fait partie de sa nature humaine, a été, par une lumière participée de la nature divine, élevée à la science bienheureuse par laquelle Dieu est vu dans son essence.*

*2. Par l'union, cet homme qu'est le Christ est bienheureux de la béatitude créée, tout aussi bien que, par l'union, il est Dieu. Mais en dehors de la béatitude créée, il faut que la nature humaine du Christ possède une béatitude créée qui lui permette d'atteindre sa fin ultime.*

*3. La vision ou science bienheureuse est d'une certaine manière au-dessus de la nature de l'âme rationnelle, car celle-ci ne peut y parvenir par sa propre vertu. En un autre sens pourtant elle est conforme à sa nature, car, par nature, l'âme est capable de Dieu, étant créée à son image, comme on vient de le dire. Mais la science créée dépasse de toutes manières la nature de l'âme humaine.*

<sup>54</sup> SAINT THOMAS, *Ia*, q. 12, a. 5, corp. et ad 1.

<sup>55</sup> Jn 16, 23.

<sup>56</sup> BOÈCE, *De consol. phil.* 5, pr. 6, 4.

<sup>57</sup> STEIN, E., *L'être fini et l'être éternel*, Louvain 1972, p. 60. Sur ce thème, il est important de nous convaincre que l'éternité est capable d'accomplir le temps sans l'abolir. "Dans le Fils, la réceptivité pour la volonté du Père fonde le temps.... C'est l'éternel lui-même qui, au sein du temps, marche réellement avec les voyageurs, les accompagne, bien plus, se laisse entraîner par eux" Hans Urs von BALHASAR, *Théologie de l'histoire*, Fayard, p. 52 et 104. Finalement c'est le mystère du Dieu fait homme, de l'Incarnation, qui assure seul à la fois le passage de l'éternité dans le temps et celui du temps dans l'éternité. Pour ceux qui auraient encore du mal à accepter une telle valorisation du temps, je termine cette mise au point par une citation du pape Jean-Paul II à l'occasion du Jubilé de l'an 2000 : « Dans le christianisme, le temps a une importance fondamentale. C'est dans sa dimension que le monde est créé, c'est en lui que se déroule l'histoire du salut, qui a son apogée dans la 'plénitude du temps' de l'Incarnation et atteint sa fin dans le retour glorieux du Fils de Dieu à la fin des temps. En Jésus-



(b) La négation de l'éternité du ciel dans la théologie origéniste

L'eschatologie d'Origène († 253), liée à la philosophie néoplatonicienne de son temps, est très originale au sein du christianisme<sup>58</sup>. On peut la résumer de la façon suivante. Dieu, tout puissant, ne peut être inactif, et donc a créé les choses de toute éternité. Au début, tous les êtres spirituels créés par Dieu se trouvèrent dans un état de parfaite égalité. Mais étant libres, beaucoup d'entre eux ont péché. Le monde matériel a été alors créé en fonction de leur châtement, et la diversité entre les créatures est due à l'intensité, majeure ou mineure, du péché de chacune. La présence de l'esprit dans la matière (l'âme dans le corps pour l'homme), a une finalité principalement purificatrice (Origène, on le sait, était partisan de la préexistence des âmes). Après la purification, les âmes sont renvoyées au Ciel. Celles qui n'ont pas encore rejoint la parfaite purification, vont aux enfers pour une purification finale de nature médicinale ou salutaire, à travers le feu. Quand à la fin du monde, toutes seront purifiées, il y aura une résurrection finale des corps éthérés, et une réconciliation universelle de tous les hommes et de tous les anges, même ceux qui sont tombés. Ce sera la fameuse *apocatastase* qu'Origène fonde sur I Co 15, 20-28.<sup>59</sup> Ainsi, selon Origène, malgré cette réconciliation, les hommes conservent, comme au début, leur libre volonté, et sont parfaitement capables de se séparer de Dieu une nouvelle fois. Donc, ni le ciel ni l'enfer, ne sont essentiellement perpétuels.

Cette vision systématique d'Origène a eu beaucoup de conséquence dans l'histoire de l'eschatologie. Il a le mérite d'avoir souligné le lien étroit entre l'éternité du ciel et l'impeccabilité de l'homme. De même, la perpétuité de l'enfer est due à l'incapacité de l'homme à se repentir.

(c) La liberté parfaite dans la vie éternelle

Dans la vie éternelle l'homme atteint en même temps le plus haut degré de félicité et de liberté. Mais il faut bien comprendre ce que signifie cette liberté. On pourrait croire que la recherche et l'exercice de la liberté sur la terre consisteraient à atteindre la plus grande gamme possible de choix. En fait, cette notion de liberté, entraîne pour l'homme une aliénation. La liberté, telle que la conçoit saint Paul ou saint Augustin, est surtout un état ou un point d'arrivée. En ce sens, la liberté acquise par le chrétien se réalisera pleinement seulement au ciel, lorsqu'il n'y aura plus de manque, d'insatisfaction, de nostalgie, mais au contraire un plein accomplissement de ce pourquoi nous sommes faits. On atteindra le Bien suprême que nous ne pouvons même pas imaginer complètement. Le chrétien au ciel aura atteint *la liberté de la gloire des fils de Dieu*<sup>60</sup>.

(e) La permanence et la plénitude de la vie éternelle

La notion de permanence et de fixité de la vie éternelle, qui résulte de la définitive auto-révélation de Dieu à l'homme dans la vision béatifique, peut donner l'impression d'une étrange uniformité, sans relief ni attrait. On vivrait en Dieu sans aucune relation avec les autres créatures. Pour tenter de répondre à cette question, il faut aborder les points suivants. On verra que tous ces points convergent vers la même chose: la vie éternelle implique la réalisation la plus haute de l'homme, de toutes ses potentialités et de toutes ses forces, tant du point de vue

---

Christ, Verbe incarné, *le temps devient une dimension de Dieu* qui est lui-même éternel», Lettre Apostolique, *A l'aube du 3<sup>e</sup> ème millénaire*, n° 10.

<sup>58</sup> Cf. DANIELOU, J., *Origène*, Paris 1948, pp. 19-40; 85-108 (qui cite le *Traité des principes (De principiis)* cf. Sch. 252 - 268. Qu'on se souvienne qu'Origène est le représentant le plus qualifié de l'école alexandrine à l'époque prénicéenne. il partage la thèse commune à son temps de l'immortalité de l'âme.

<sup>59</sup> Cf. ORIGÈNE, *De principiis*, 3, 6, 6 (Sch. 268, 245 ss) et aussi LADARIA, L. F., op. cit., pp. 436-437.

<sup>60</sup> Rm 8, 21.

personnel que collectif. Le Ciel n'est pas seulement plénitude pour l'homme mais aussi plénitude de l'homme, de tout l'homme.

## 7. L'infinité relative et les degrés dans la vision

### (a) Dans la vision, Dieu ne sera pas parfaitement compris

Le don de la grâce qui divinise l'homme est ce qui rend possible la vision immédiate de Dieu, et l'élève à une dignité quasi infinie : l'homme est rendu participant de l'infinitude de Dieu. Si la vision béatifique est intuitive et immédiate, comme l'a définie la constitution *Benedictus Deus*, cela n'entraîne pas, que l'homme puisse comprendre totalement Dieu. Sinon il serait identique substantiellement ou ontologiquement avec Dieu. On verra Dieu *totus sed non totaliter*, tout Dieu à cause de sa simplicité, mais non totalement, à cause de sa richesse infinie<sup>61</sup>.

### (b) La diversité de la vision dans les hommes

Il est certain que les hommes jouiront diversement de la vie éternelle, et donc de la vision. Au concile de Florence (1439), on affirme que la vision correspond aux mérites de chacun : *elles voient (les âmes) clairement Dieu lui-même, un et trine, comme il est, les une néanmoins plus parfaitement que les autres, selon la diversité de leurs mérites*<sup>62</sup>.

Cette doctrine de la diversité de la vie éternelle pour chacun des hommes a été niée par Luther, en conséquence du refus de la doctrine du mérite : le salut, dit-il, est donné seulement en vertu de l'attribution extrinsèque des mérites du Christ. S'il y avait quelque diversité, elle dépendrait seulement de Dieu, mais non des hommes.

En réalité, cette doctrine est affirmée dans l'Écriture, qui parle de la récompense qui correspond à la fidélité personnelle d'un chacun<sup>63</sup>. On comprend pourquoi aussi le Seigneur a dit : *Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures*<sup>64</sup>.

Mais alors que signifie la parabole des ouvriers de la dernière heure qui reçoivent la même récompense que ceux qui ont travaillé toute la journée ?<sup>65</sup> Il semble que le salaire n'est rien à voir ni avec l'intensité ni avec la durée du travail. À première vue, la vie éternelle serait la même chose pour tous. En tout cas, l'opinion des Pères de l'Église n'est pas unanime sur l'interprétation de ce texte. Saint Thomas, reliant cette parabole au discours de Jésus à la Cène, l'explique ainsi : *L'unité qu'est le denier signifie l'unité de la béatitude du côté de l'objet (c'est-à-dire Dieu) ; mais la diversité des positions (Cf. Jn 14, 2) signifie la diversité de béatitude selon le degré de jouissance*<sup>66</sup>. Le don est le même, mais sa réception peut être plus ou moins grande, plus ou moins reconnaissante (d'ailleurs la parabole souligne surtout la multiplicité des attitudes possibles face à la bonté de Dieu) : *Celui qui a le plus de charité participe davantage à la lumière de gloire\_ de telle façon que celui qui a le plus de charité verra davantage le Seigneur*<sup>67</sup>.

### (c) L'aspect dynamique de la vie éternelle

Peut-on dire que la vie éternelle est objet d'augmentation ou de diminution ? Est-ce une réalité dynamique ou statique ? Notre expérience de la croissance, quelque soit son domaine, peut être envisagée de plusieurs façons: (a) à partir de l'expérience d'un progrès vers un bien toujours plus grand; ou (b) à partir de l'expérience de la perte de quelque bien acquis.

<sup>61</sup> S. THOMAS, Ia, 12, 7, ad 3um; *De Veritate*, 8, 2, ad. 3; *Cont. Gent.*, III, 55.

<sup>62</sup> DS 1305.

<sup>63</sup> 2 Tm 4, 8 ; 1 Co 3, 8 ; 15, 41.

<sup>64</sup> Jn 14, 2.

<sup>65</sup> Mt 20, 1-16.

<sup>66</sup> S. THOMAS, I-II, 5, 1, ad. 1.

<sup>67</sup> Ibidem, I, 12, 6, conclusion.

Nous ne pouvons pas admettre (a) une fondamentale croissance dans la vie éternelle, parce qu'au ciel l'homme ne peut plus mériter. D'autre part (b), l'homme n'aura plus la possibilité de perdre la vie éternelle (ce n'est pas un manque, mais une joie). Ici bas, seule la croissance dynamique est un signe de vie; mais elle est aussi le signe d'une imperfection, puisqu'on peut toujours "avoir mieux", "être plus bienheureux". La vie éternelle n'est pas déterminée par une amélioration en vertu des circonstances extérieures et des dispositions intérieures du sujet, mais en vertu de la participation et de la présence de la vie trinitaire. En fait, la stabilité de la vie éternelle dépend de l'immutabilité de Dieu un et trine, et son dynamisme répond au mouvement intérieur d'amour qui caractérise ces Trois personnes divines.

## 8. Le rôle du Christ dans la vie éternelle

Au début de cette section nous avons dit que la vie éternelle est la vie éternelle dans la gloire du Christ, une participation à la nature divine et à la gloire du Christ: *le ciel est la bienheureuse communauté de tous ceux qui sont parfaitement incorporés au Christ*<sup>68</sup>. *Être avec le Père*<sup>69</sup> dans la vie éternelle, c'est être aussi bien *avec le Christ*<sup>70</sup>. Cet aspect du problème est très sensible chez saint. Jean<sup>71</sup>.

## 9. La situation et le rôle des autres créatures dans la vie éternelle

Pour la première fois - au moins d'une manière aussi explicite-, le Magistère de l'Église, dans la constitution *Lumen Gentium*, a mis en relief et a expliqué les conséquences de la doctrine sur la *communio des saints*, doctrine qui était pourtant acceptée et vécue dès le début du christianisme par les chrétiens. L'homme dans la vie éternelle ne se retrouve pas seul ou isolé, seul avec Dieu ou avec le Christ, mais relié à toute l'humanité rachetée<sup>72</sup>. De même, dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, on parle clairement de cette union de tous les membres du Christ<sup>73</sup>. La constitution *Lumen Gentium* parle de trois états dans l'Église: pèlerine, en purification, et céleste: *Tous cependant, à des degrés et sous des formes diverses, nous communions dans la même charité envers Dieu et envers le prochain, chantant à notre Dieu le même hymne de gloire. En effet, tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit, constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ (cf. Eph. 4, 16)*<sup>74</sup>.

Pour aller plus loin :

- CONCILE VATICAN II, *Constitution « Lumen Gentium »*, chapitre 7.
- BENOÎT XVI, *Lettre encyclique « Spe salvi »*.
- SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I<sup>a</sup>, q. 12 ; I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 3-5 ; III<sup>a</sup>-supplementum, q. 92-96.
- RATZINGER, J., *La mort et l'au-delà*, Fayard.

---

<sup>68</sup> CEC, n° 1026.

<sup>69</sup> Mt 25, 34.

<sup>70</sup> Lc 23, 43.

<sup>71</sup> Cf. Jn 14, 2-3 ; de même, lire Ac 7, 59 ; Phil. 1, 23-24 ; 1 Thess 4, 16-17 ; Rm 6, 23.

<sup>72</sup> Cf. LG, 48.

<sup>73</sup> Cf. GS 18b.

<sup>74</sup> LG, 49.

