# Saint Thomas d'Aquin

# -

# Somme Théologique

## TOME III A

### Questions 1 à 45

***De la convenance de l'Incarnation.***
***à***
***De la Transfiguration du Christ.***

**Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux**

# Table des matières

Tome III A....1
Question 1 : De la convenance de l’Incarnation....4
Question 2 : Du mode de l’union du Verbe incarné....19
Question 3 : Du mode de l’union considéré par rapport à la personne qui a pris la nature humaine.44
Question 4 : Du mode l’union par rapport à la nature humaine que le Verbe a prise....59
Question 5 : Du mode de l’union considéré par rapport aux parties de la nature humaine....70
Question 6 : De l’ordre de l’assomption....78
Question 7 : De la grâce du Christ considéré individuellement....88
Question 8 : De la grâce du Christ, selon qu’il est le chef de l’Église....110
Question 9 : De la science du Christ en général....123
Question 10 : De la science bienheureuse de l’âme du Christ....131
Question 11 : De la science innée ou infuse de l’âme du Christ....140
Question 12 : De la science acquise de l’âme du Christ....149
Question 13 : De la puissance de l’âme du Christ....156
Question 14 : Des infirmités du corps que le Fils de Dieu a prises....165
Question 15 : Des défauts de l’âme que le Christ a pris....173
Question 16 : Des conséquences de l’union par rapport à ce qui convient au Christ selon l’être....190
Question 17 : De ce qui appartient à l’unité dans le Christ quant à l’être....212
Question 18 : Des choses qui appartiennent à l’unité dans le Christ quant à la volonté....218
Question 19 : De ce qui appartient à l’unité du Christ quant à l’opération....229
Question 20 : Des choses qui conviennent au Christ selon qu’il a été soumis à son Père....239
Question 21 : De la prière du Christ....245
Question 22 : Du sacerdoce du Christ....253
Question 23 : De l’adoption du Christ....264
Question 24 : De la prédestination du Christ....271
Question 25 : De l’adoration du Christ....279
Question 26 : Du Christ considéré comme médiateur de Dieu et des hommes....290
Question 27 : De la sanctification de la bienheureuse Vierge Marie....295
Question 28 : De la virginité de la bienheureuse Vierge....309
Question 29 : Du mariage de la Mère de Dieu....319
Question 30 : De l’annonciation de la bienheureuse Vierge Marie....325
Question 31 : De la conception du Sauveur quant à la matière dont son corps a été formé....334
Question 32 : De la conception du Christ quant au principe actif....351
Question 33 : Du mode et de l’ordre de la conception du Christ....359
Question 34 : De la perfection de l’enfant qui a été conçu....367
Question 35 : De la naissance du Christ....374
Question 36 : De la manifestation de la naissance du Christ....388
Question 37 : Des prescriptions légales qui ont été observées à l’égard de Jésus enfant....404
Question 38 : Du baptême de Jean....412
Question 39 : Du baptême du Christ....422
Question 40 : De la manière dont le Christ a vécu....437
Question 41 : De la tentation du Christ....446
Question 42 : De la doctrine du Christ....456
Question 43 : Des miracles faits par le Christ en général....464
Question 44 : De chaque espèce de miracles que le Christ a opérés....472
Question 45 : De la Transfiguration du Christ....484

# QUESTION 1 : DE LA CONVENANCE DE L'INCARNATION

Question 1 : De la convenance de l'Incarnation.....4
Article 1 : Était-il convenable que Dieu s'incarnât ?.....5
Article 2 : A-t-il été nécessaire pour la réparation du genre humain que le Verbe de Dieu s'incarne ?.....7
Article 3 : Si l'homme n'eut pas péché, Dieu se serait-il incarné ?.....10
Article 4 : Le Christ s'est-il incarné plutôt pour effacer le péché originel que le péché actuel ?..12
Article 5 : Eut-il été convenable que Dieu s'incarnât dès le commencement du monde ?.....14
Article 6 : L'Incarnation aurait-elle dû être différée jusqu'à la fin du monde ?.....16

Sur le mystère de l'Incarnation il y a trois considérations à faire.

Il faut examiner :

1. La convenance de l'Incarnation du Christ.
2. Le mode de l'union du Verbe incarné.
3. Ce qui est résulté de cette union.

Sur la convenance de l'Incarnation il y a six questions à examiner :

1. Était-il convenable que Dieu s'incarnât ?[1]
2. Était-ce nécessaire pour la réparation du genre humain ?[2]
3. Si l'homme n'eût pas péché, Dieu se serait-il incarné ?[3]
4. S'est-il incarné plutôt pour effacer le péché originel que le péché actuel ?[4]
5. Était-il convenable que Dieu s'incarnât depuis le commencement du monde ?[5]
6. Son Incarnation aurait-elle dû être différée jusqu'à la fin des siècles ?[6]

[1] Le concile de Chalcédoine (art. 1) s'élève avec force contre les hérétiques qui avaient osé avancer qu'il était indigne de Dieu de s'être incarné. On peut considérer comme les auteurs de ce blasphème les apellites, les manichéens et, en général, tous ceux qui ont nié la vérité du corps du Christ. †

[2] Tous les Pères pensent, avec saint Thomas, que l'Incarnation n'a pas été absolument nécessaire. Voy. Ath. (Cont. Ar., orat. 3), saint Grégoire de Naziance (orat. 9), saint Cyrille d'Alexandrie (Cont. apollinarist.), Théodoret (Serm. 6 cont. Græcos), saint Léon (serm. 2, De nativ.), saint Grégoire le Grand (Mor., liv. 20 chap. 26), saint Jean Damascène (liv. 3, chap. 18), saint Bernard (Epist. 190). †

[3] Cet article a pour objet d'examiner si la rédemption du genre humain a été le motif principal et unique de l'Incarnation, c'est-à-dire de rechercher si, dans le cas où l'homme n'aurait pas péché, l'Incarnation aurait eu lieu par la force du décret actuel. Car tout le monde reconnaît qu'elle aurait pu avoir lieu en vertu d'un autre décret. †

[4] L'Écriture insinue que le Christ s'est incarné tout particulièrement pour effacer le péché originel : De même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, etc. (Rom., 5, 12). †

[5] Nulle part, le plan de la Providence n'est mieux exposé ni plus parfaitement justifié que dans le Discours de Bossuet sur l'histoire universelle. †

[6] Cet article se rapporte aux Juifs qui attendent indéfiniment le Christ, comme s'il n'était pas arrivé. †

# Article 1 : Était-il convenable que Dieu s'incarnât ?

## 01

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'était pas convenable que Dieu s'incarnât. Car puisque Dieu est de toute éternité l'essence même de la bonté, le meilleur par conséquent c'est qu'il soit comme il a été éternellement. Or, de toute éternité Dieu a existé absolument sans la chair. Il était donc très convenable qu'il ne s'unit pas à la chair, et par conséquent qu'il ne s'incarnât pas.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le mystère de l'Incarnation ne s'est pas accompli parce que Dieu a changé de quelque manière l'état dans lequel il a existé de toute éternité, mais parce qu'il s'est uni à la créature d'une manière nouvelle ou plutôt parce qu'il l'a unie à lui. Or, il est convenable que la créature qui est changeante par nature n'existe pas toujours de la même manière. C'est pourquoi, comme la créature a commencé d'exister, puisque auparavant elle n'existait pas ; de même il a été convenable que n'ayant pas été d'abord unie à Dieu en personne, elle le fût ensuite.

***Objection N°2.***

Il n'est pas convenable de joindre des choses qui sont infiniment distantes ; par exemple, si l'on peignait une image il serait très inconvenant d'unir un cou de cheval à une tête d'homme[1]. Or, Dieu et la chair sont des choses infiniment distantes ; puisque Dieu est très simple, tandis que la chair est très composée et surtout la chair humaine. Il n'a donc pas été convenable que Dieu s'unit à elle.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il n'était pas convenable que le corps de l'homme fût uni à Dieu dans l'unité de personne, si l'on considère la condition de sa nature, parce que ce bienfait était au-dessus de sa dignité ; mais néanmoins il convenait à Dieu selon l'excellence infinie de sa bonté de l'unir à lui pour le salut du genre humain.

***Objection N°3.***

Le corps est éloigné de l'esprit souverain, comme la malice l'est de la souveraine bonté. Or, il serait tout à fait inconvenant que Dieu qui est la bonté souveraine s'unit à la malice. Il n'a donc pas été convenable non plus que l'esprit souverain incréé prît un corps.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Toute autre condition[2] d'après laquelle la créature diffère du créateur a été établie par la sagesse de Dieu et se rapporte à sa bonté. Car c'est à cause de sa bonté que Dieu qui est incréé, immuable et incorporel, a produit des créatures changeantes et corporelles. De même le mal de la peine a été introduit par la justice de Dieu pour sa gloire, au lieu qu'on commet le mal de la faute en s'éloignant de l'art de la divine sagesse et de l'ordre de la divine bonté. C'est pourquoi il a pu être convenable à Dieu de prendre une nature créée, changeante, corporelle et soumise à la peine, mais il ne lui convenait pas de prendre le mal du péché.

---

[1] Allusion aux premiers vers de l'Art poétique d'Horace : Humano capiti cervicem pictor equinam jungere si velit, etc. †

[2] Toute autre condition que celle de la malice ou du péché. †

***Objection N°4.***

Il est inconvenant que celui qui surpasse les grandes choses soit contenu dans la moindre, et que celui qui a le soin de ce qu'il y a de plus grand se transporte dans ce qu'il y a de plus petit. Or, toute l'universalité des êtres ne peut suffire à contenir Dieu qui prend soin du monde entier. Il semble donc qu'il ne convienne pas que celui qui regarde l'univers comme peu de chose, se cache dans le corps délicat d'un petit enfant ; que ce roi se soit si longtemps éloigné de son trône, et que le gouvernement du monde entier trouvé transporté dans un aussi petit corps, comme l'écrit Volusien à saint Augustin (Ep. 135).

***Réponse à l'objection N°4 :***

Comme le dit saint Augustin dans sa réponse à Volusien (Ep. 136), la doctrine chrétienne ne dit pas que Dieu se soit enfermé dans la chair dont il s'est revêtu de telle sorte qu'il ait abandonné ou perdu le gouvernement de l'univers et qu'il en ait transporté le soin dans ce corps, comme une chose qu'il aurait concentrée pour l'y renfermer. Toutes ces idées ne viennent que de ce que les hommes ne peuvent concevoir que des corps ou des choses corporelles. Mais la grandeur de Dieu ne se mesure pas sur la masse ou l'étendue, elle se mesure sur sa vertu. Par conséquent l'étendue de sa puissance ne peut être ainsi resserrée dans d'étroites limites. Ainsi quand on observe que la parole passagère de l'homme est entendue simultanément par plusieurs personnes et que chacune d'elles la reçoit tout entière, est-il donc incroyable que le Verbe de Dieu qui subsiste éternellement soit partout tout entier ? Il n'y a donc pas d'inconvénient que Dieu s'incarne.

Mais c'est le contraire. Il paraît très convenable que les choses invisibles de Dieu soient montrées par ce qui est visible : car c'est pour cela que le monde entier a été fait, comme on le voit par ces paroles de Saint Paul (Rom., 1, 20) : Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par la connaissance que nous en ont donnée les créatures. Or, comme le dit saint Jean Damascène (Lib. 3 de fid. Orth., in princ.), le mystère de l'Incarnation montre tout à la fois la bonté, la sagesse, la justice, la puissance ou la vertu de Dieu. Sa bonté, parce qu'il n'a pas dédaigné la faiblesse de sa propre créature ; sa justice, parce qu'après la défaite de l'homme, il n'a pas voulu laisser vaincre le tyran par un autre que par l'homme lui-même, et qu'il ne l'a pas délivré de la mort par la violence ; sa sagesse, parce qu'il a trouvé le moyen le plus convenable d'acquitter une dette de plus grand prix ; sa puissance ou sa vertu, parce qu'il n'y a rien de plus grand qu'un Dieu fait homme. Il a donc été convenable que Dieu s'incarnât.

***Conclusion.***

Puisque la nature même de Dieu est l'essence même de la bonté, et qu'il appartient à la nature du bien de se communiquer aux autres, il est évident qu'il convenait que Dieu se communiquât à ses créatures d'une manière souveraine, et c'est ce qu'il a fait dans l'œuvre de l'Incarnation.
Il faut répondre que ce qu'il y a de convenable pour une chose, c'est ce qui s'accorde avec l'essence de sa propre nature. Ainsi il est convenable que l'homme raisonne, parce que cette propriété lui convient en tant qu'il est raisonnable par nature. Or, la nature de Dieu est la bonté par essence, comme on le voit par saint Denis (De div. nom., chap. 1). Par conséquent tout ce qui appartient à la nature de la bonté, est convenable pour Dieu. Et comme il appartient à la nature du bien de se communiquer aux autres, ainsi que l'observe le même Père (De div. nom., chap. 4), il s'ensuit qu'il appartient à la nature du souverain bien de se communiquer à la créature de la manière la plus élevée ; et c'est à la vérité ce qui arrive principalement quand il s'unit une nature créée de manière que ces trois choses, le verbe,

l'âme et le corps, ne forment qu'une seule personne, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 18). D'où il est évident qu'il a été convenable que Dieu s'incarnât[1].

## Article 2 : A-t-il été nécessaire pour la réparation du genre humain que le Verbe de Dieu s'incarne ?

**01**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'a pas été nécessaire pour la réparation du genre humain que le Verbe s'incarne. Car le Verbe de Dieu, puisque Dieu est parfait, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 4, art. 1 et 2), n'a acquis aucune vertu en prenant un corps. Par conséquent si le Verbe de Dieu incarné a réparé la nature humaine, il eût pu le faire sans prendre un corps.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce raisonnement s'appuie sur la première espèce de nécessité, sans laquelle on ne peut parvenir à sa fin.

***Objection N°2.***

Pour réparer la nature humaine qui était tombée par le péché, il semble qu'il fallait seulement satisfaire pour le péché. Or, il semble que l'homme ait pu satisfaire pour le péché : car Dieu ne doit pas demander à l'homme plus qu'il ne peut ; et puisqu'il est plus porté à pardonner qu'à punir, comme il impute à l'homme l'acte du péché à titre de peine, de même il lui doit imputer à mérite l'acte contraire. Il n'a donc pas été nécessaire pour la réparation de la nature humaine que le Verbe s'incarne.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On peut dire qu'une satisfaction est suffisante de deux manières :

1. Parfaitement, parce qu'elle est adéquatement capable de compenser la faute commise ; la satisfaction simple d'un homme seul n'eût pu être ainsi suffisante pour le péché, soit parce que le péché ayant souillé la nature humaine entière, le bien d'une personne ou de plusieurs ne pouvait pas compenser équivalemment le dommage qu'avait subi toute la nature, soit parce que le péché commis contre Dieu a une infinité qui résulte de l'infinité de la majesté divine ; car l'offense est d'autant plus grave que celui contre lequel on l'a fait est plus élevé. Pour que la satisfaction fût complète, il a donc fallu que l'acte de celui qui satisfait eût une efficacité infinie, comme l'acte de celui qui est Dieu et homme.
2. On peut dire que la satisfaction de l'homme est suffisante imparfaitement, quand elle l'est par suite de l'acceptation de celui qui s'en contente, quoiqu'elle ne soit pas adéquate. La satisfaction simple d'un homme ordinaire est suffisante de cette manière. Mais parce que tout ce qui est imparfait présuppose quelque chose de parfait qui le soutienne, il s'ensuit que toute que toute satisfaction humaine tire son efficacité de la satisfaction du Christ.

***Objection N°3.***

Il appartient principalement au salut de l'homme qu'il révère Dieu. Ainsi il est dit (Mal., 1, 6) : Si je suis Père, où est l'honneur qu'on me rend ? Si je suis le Seigneur, où est la crainte que l'on me doit ? Or, les hommes révèrent Dieu davantage par là même qu'ils le considèrent comme élevé au-dessus de

[1] Pour connaître toutes les convenances de ce mystère, on peut lire Pétau (De incarnat., liv. 2, chap. 5 et suiv.). †

toutes choses, et comme éloigné des sentiments humains. C'est pourquoi le Psalmiste dit (Ps. 112, 4) : Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations, et sa gloire s'élève au-dessus des cieux. Puis il ajoute : Qui est comme le Seigneur notre Dieu ? ce qui appartient au respect. Il semble donc qu'il n'était pas convenable pour le salut du genre humain que Dieu se rendit semblable à nous en prenant un corps.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dieu en prenant un corps n'a pas rabaissé sa majesté ; et par conséquent le respect qui lui est dû n'a pas été affaibli ; au contraire il a augmenté à mesure que la connaissance qu'on a eue de lui a augmenté elle-même. Or, par là même que Dieu a voulu s'approcher de nous en prenant notre chair, il nous a portés à le mieux connaître.

Mais c'est le contraire. Ce qui délivre le genre humain de la perdition est nécessaire au salut de l'homme. Or, tel est le mystère de l'Incarnation divine, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 3, 16) : Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. Il a donc été nécessaire pour le salut de l'homme que Dieu s'incarne.

***Conclusion.***

Dieu eût pu par l'infinité de sa puissance divine réparer le genre humain autrement que par l'œuvre de l'Incarnation ; mais il a été nécessaire que son Verbe se fit chair pour que l'homme opérât plus facilement et mieux son salut.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est nécessaire à une fin de deux manières :

1. On appelle nécessaire ce sans quoi une chose ne peut exister ; comme la nourriture est nécessaire à la conservation de la vie humaine.
2. On appelle nécessaire le moyen par lequel on parvient mieux et plus convenablement à une fin ; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire à la course.

Il n'a pas été nécessaire de la première manière que Dieu s'incarne pour réparation de la nature humaine. Car Dieu pouvait par sa vertu toute-puissante réparer cette nature d'une multitude d'autres manières[1]. Mais il a été nécessaire de la seconde manière que Dieu s'incarne pour la réparation du genre humain. C'est pourquoi saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 10) : Montrons, non qu'il n'y avait pas d'autre moyen possible à Dieu, dont la puissance embrasse toutes choses également, mais qu'il n'y en avait pas de plus convenable pour guérir notre misère.

C'est en effet ce que l'on peut considérer d'abord relativement à ce qui porte l'homme vers le bien.

1. Quant à la foi qui est plus certaine par là même que l'on croit à la parole même de Dieu. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 11, chap. 2) : Pour que l'homme marche avec plus de confiance vers la vérité, la vérité elle-même, le Fils de Dieu fait homme, a établi et fondé la foi.
2. Quant à l'espérance, qui est par là même plus vive. Aussi saint Augustin dit ailleurs (De Trin., liv. 13, chap. 10) : Rien n'a été plus nécessaire pour exciter notre espérance que de nous démontrer combien Dieu nous aimait. Et qui pouvait nous prouver plus manifestement cet amour que le Fils de Dieu en daignant s'unir à notre nature ?
3. Quant à la charité, qui est par là rendue plus ardente. C'est pour ce motif que saint Augustin dit encore (Lib. de catech. rudibus, chap. 4) : Pourquoi principalement Dieu nous a-t-il envoyé son Fils, sinon pour nous montrer l'amour qu'il nous porte ; puis il ajoute : Si nous ne l'aimions pas auparavant, pouvons-nous ne pas lui rendre amour pour amour ?

[1] Saint Anselme paraît avoir été de l'opinion contraire. Le P. Pétau croit qu'il a enseigné que l'Incarnation était absolument nécessaire (De incarn., liv. 2, chap. 13, n°5). Saint Bonaventure et Alexandre de Halès l'excusent en prétendant qu'il n'a voulu parler que d'une nécessité hypothétique. Billuart en rapportant leur sentiment se range de leur avis. †

4. Quant à la droiture des actions, pour laquelle il s'est donné en exemple à chacun de nous. D'où le même docteur dit dans un sermon (De Nat. Domini, 22 de Temp., in med.) : On ne devait pas suivre l'homme que l'on pouvait voir : mais on devait suivre Dieu que l'on ne pouvait pas voir. Donc Dieu s'est ainsi fait homme pour offrir à l'homme quelqu'un qu'il vît et qu'il pût prendre pour modèle.
5. Quant à la pleine participation de la divinité, qui est la véritable béatitude de l'homme et la fin de la vie humaine ; et c'est ce qui nous a été conféré par l'humanité du Christ. Car d'après saint Augustin (in Serm. de Nativ. Dom. 13 de Temp.) Dieu s'est fait homme pour que l'homme devînt Dieu.

De même l'Incarnation a été utile pour éloigner l'homme du mal. En effet :

1. L'homme est instruit par là à ne pas mettre le diable au-dessus de lui, et à ne pas vénérer celui qui est l'auteur du péché. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 17) : La nature humaine ayant pu être unie à Dieu de manière à ne faire qu'une seule personne avec lui, les mauvais esprits n'osent pas dans leur orgueil se mettre au-dessus de l'homme, sous prétexte qu'ils ne sont pas corporels.
2. Nous savons par là combien grande est la dignité de la nature humaine, afin que nous ne la souillions pas par le péché. Ainsi saint Augustin dit (Lib. de ver. relig., chap. 16) : Dieu nous a démontré combien est élevé le rang que la nature humaine occupe entre les créatures, en se montrant aux hommes avec la nature d'un homme véritable. Et le pape saint Léon s'écrie (Serm. de nativ. 1, vers. fin.) : Reconnais, ô chrétien, ta dignité ; et étant devenu participant de la nature divine, ne retourne pas à ton ancienne condition en te dégradant par une mauvaise conduite.
3. Pour détruire dans l'homme toute présomption ; car l'Incarnation du Christ nous apprend que la grâce de Dieu nous est donnée, sans aucun mérite antérieur de notre part, d'après saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 17).
4. Parce que l'orgueil de l'homme, qui est le plus grand obstacle qui nous empêche de nous attacher à Dieu, peut être réprimé et guéri par l'humilité profonde de Dieu, selon l'observation du même Père (ibid.).
5. Pour délivrer l'homme de la servitude du péché, ce qui d'après saint Augustin (De Trinit., liv. 13, chap.13) doit résulter de ce que le diable a été vaincu par la justice de l'Homme-Dieu, et c'est ce qu'a fait le Christ en satisfaisant pour nous. Un homme seul ne pouvait pas satisfaire pour tout le genre humain ; Dieu ne le devait pas ; il fallait par conséquent que ce fût Jésus-Christ qui est Dieu et homme. C'est ce qui fait dire au pape saint Léon (loc. cit.) : L'infirmité est reçue par la force, l'humilité par la majesté, ce qui est mortel par ce qui est éternel ; afin que ce qui convenait parfaitement à notre guérison, il n'y eût qu'un seul et même médiateur entre Dieu et les hommes et qu'il pût mourir d'après l'une de ces natures et ressusciter d'après l'autre. Car s'il n'était pas vrai Dieu, il ne nous présenterait pas de remède ; et s'il n'était pas vrai homme, il ne nous servirait pas d'exemple. Il y a d'ailleurs encore une foule d'autres avantages qui sont résultés de là et qui dépassent l'intelligence humaine.

**01**

## Article 3 : Si l'homme n'eut pas péché, Dieu se serait-il incarné ?

### 01

***Objection N°1.***

Il semble que si l'homme n'eût pas péché, Dieu se serait néanmoins incarné. Car tant que la cause subsiste, l'effet subsiste aussi. Or, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 17), il y a beaucoup d'autres choses que la rémission des péchés à considérer dans l'Incarnation du Christ, dont nous avons parlé (art. préc.). Par conséquent, quand même l'homme n'aurait pas péché, Dieu se serait incarné.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Toutes les autres causes qui ont été assignées (art. préc.) se rapportent au remède du péché[1]. Car si l'homme n'eût pas péché, il aurait été éclairé de la lumière de la sagesse divine, et Dieu aurait perfectionné la droiture de sa justice, pour qu'il connût et qu'il fît tout ce qui est nécessaire. Mais parce que l'homme, après qu'il eut abandonné Dieu, était porté aux choses corporelles, il a été convenable que Dieu en se faisant chair lui offrît dans ces choses mêmes, le remède qui devait le sauver. Aussi, à l'occasion de ces paroles (Jean, chap. 1), le Verbe s'est fait chair, saint Augustin dit (Tract. 2) : la chair vous avait aveuglé, la chair vous guérit : car le Christ est venu pour détruire les vices de la chair.

***Objection N°2.***

Il appartient à la toute-puissance de la vertu divine de parfaire ses œuvres et de se manifester au moyen d'un effet infini. Or, il n'y a pas de simple créature qu'on puisse appeler un effet infini, puisqu'elle est finie par son essence. Cependant dans l'œuvre seule de l'Incarnation il semble surtout se manifester un effet infini de la puissance divine, qui unit des choses infiniment éloignées ; puisqu'elle a fait que l'homme fût Dieu. Cette œuvre paraît aussi avoir le plus perfectionné l'univers, par là même que la dernière créature, c'est-à-dire l'homme, est unie au premier principe, qui est Dieu. Par conséquent, quand même l'homme n'eût pas péché, Dieu se serait incarné.

***Réponse à l'objection N°2 :***

En tirant les êtres du néant la puissance de Dieu s'est montrée infinie ; et il suffit à la perfection de l'univers que la créature se rapporte d'une manière naturelle à Dieu comme à sa fin[2]. Mais que la créature soit unie à Dieu en personne, c'est une chose qui surpasse les limites de la perfection naturelle.

***Objection N°3.***

Le péché n'a pas rendu la nature humaine plus capable de la grâce. Or, après le péché elle est restée capable de la grâce d'union qui est la plus grande. Par conséquent si l'homme n'eût pas péché, la nature humaine aurait été capable de cette grâce ; et Dieu ne lui aurait pas soustrait le bien dont elle était capable. Il se serait donc incarné, si l'homme n'eût pas péché.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[1] Pierre Abélard a cependant nié que la rédemption du genre humain fût la cause finale de l'Incarnation. C'est ce que lui reproche saint Bernard (Ep. 190). †

[2] Cette assertion de saint Thomas se trouve en opposition avec le système de Mallebranche et son optimisme. †

On peut considérer dans la nature humaine deux sortes de capacité : l'une qui résulte de la puissance naturelle, elle est toujours remplie par Dieu qui donne à chaque chose ce que sa capacité naturelle exige ; l'autre se rapporte à la puissance divine, à laquelle toute créature obéit à volonté, et c'est de cette sorte de capacité qu'il s'agit dans l'objection. Mais Dieu ne remplit pas dans tous les êtres cette capacité de leur nature : autrement il ne pourrait faire dans une créature que ce qu'il fait ; ce qui est faux, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 105, art. 6). Ainsi rien n'empêche que la nature humaine n'ait été élevée à quelque chose de plus grand après le péché. Car Dieu permet que le mal arrive pour en retirer quelque chose de mieux, selon cette parole de saint Paul (Rom., 5, 20) : Où le péché a abondé, la grâce a surabondé aussi. C'est pour cela que dans la bénédiction du cierge pascal on dit : O heureuse faute qui nous a mérité un pareil et un aussi grand Rédempteur !

***Objection N°4.***

La prédestination de Dieu est éternelle. Or, saint Paul dit du Christ (Rom., 1, 4) : Qu'il a été prédestiné pour être le Fils de Dieu par sa puissance. Il était donc nécessaire avant le péché que le Fils de Dieu s'incarnât, pour que la prédestination de Dieu s'accomplît.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La prédestination présuppose la prescience de l'avenir : c'est pourquoi comme Dieu prédestine le salut d'un homme qui doit accomplir par les prières des autres, de même il a aussi prédestiné l'œuvre de l'Incarnation pour remédier au péché de l'homme.

***Objection N°5.***

Le mystère de l'Incarnation a été révélé au premier homme, comme on le voit par ces paroles (Gen., 2, 23) : C'est là l'os de mes os ; et l'Apôtre dit que ce que ces paroles expriment est le grand sacrement qui représente l'union du Christ et de son Église (Eph., 5, 32). Or, l'homme n'a pas pu avoir la prescience de sa chute pour la même raison que l'ange ne l'a pas eue non plus, comme le prouve saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 18). Par conséquent Dieu se serait incarné, quand même l'homme n'aurait pas péché.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Il faut répondre au cinquième, que rien n'empêche qu'on ne révèle à quelqu'un l'effet sans lui révéler la cause. Le mystère de l'Incarnation a donc pu être révélé au premier homme, sans qu'il eût la prescience de sa chute. Car celui qui connaît un effet n'en connaît pas toujours la cause.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin[1], expliquant ce passage de saint Luc (chap. 19) : Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui périssait, dit : Par conséquent si l'homme n'eût pas péché, le Fils de l'homme ne serait pas venu. Et sur ces paroles de l'Apôtre (1 Tim., chap. 1), le Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs, la glose dit (ord. Aug., Lib. de verb. apost., serm. 9) : Le Christ n'a pas eu d'autre cause pour venir en ce monde, que de sauver les pécheurs. Enlevez les maladies, faites disparaître les blessures, et il n'y aura plus besoin de médecin.

***Conclusion.***

Quoique Dieu ait pu s'incarner, sans que le péché existe, cependant il est plus convenable de dire que si l'homme n'eût pas péché, Dieu ne se serait pas incarné, puisque dans l'Écriture sainte la raison que l'on donne partout de l'Incarnation se tire du péché du premier homme.

[1] (Lib. de verb. Dom. et expressium Lib. de verb. apost., serm. 8, chap. 2) †

Il faut répondre qu'à cet égard les opinions sont différentes. Car les uns disent que le Fils de Dieu se serait incarné, quand même l'homme n'aurait pas péché[2]. Les autres affirment le contraire[3]. Il semble qu'on doive plutôt s'en tenir à cette dernière assertion ; car les choses qui ne proviennent que de la volonté de Dieu, et qui ne sont point dues à la créature, ne peuvent nous être connues que d'après les saintes Écritures, qui nous manifestent la volonté divine. Par conséquent puisque dans l'Écriture sainte, la raison de l'Incarnation est partout tirée du péché du premier homme, il est plus convenable que Dieu ait ordonné l'œuvre de l'Incarnation pour remédier au péché ; de telle sorte que l'Incarnation n'aurait pas eu lieu, si le péché n'avait pas été commis. Toutefois, la puissance de Dieu n'est pas limitée à cet égard ; car Dieu aurait pu s'incarner, même sans que le péché existe.

## Article 4 : Le Christ s'est-il incarné plutôt pour effacer le péché originel que le péché actuel ?

### 01

***Objection N°1.***

Il semble que Dieu se soit incarné plutôt pour remédier aux péchés actuels qu'au péché originel. Car plus le péché est grave, plus il est opposé au salut de l'homme, pour lequel Dieu s'est incarné. Or, le péché actuel est plus grave que le péché originel ; car une peine moindre est due au péché originel, comme le dit saint Augustin contre Julien (liv. 5, chap. 11). L'Incarnation du Christ a donc eu plutôt pour but d'effacer les péchés actuels que le péché originel.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce raisonnement s'appuie sur la grandeur du péché considérée sous le rapport de l'intensité.

***Objection N°2.***

Le péché originel ne mérite pas la peine du sens, mais seulement la peine du dam, comme nous l'avons vu[3]. Or, pour la satisfaction de nos péchés, le Christ est venu souffrir sur la croix la peine du sens, mais non la peine du dam, parce qu'il n'a point manqué de voir l'essence divine ou d'en jouir. Il est donc venu pour effacer le péché actuel plutôt que le péché originel.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le péché originel ne mérite pas dans la vie future la peine du sens. Cependant les peines que nous endurons ici-bas d'une manière sensible, comme la faim, la soif, la mort et les autres souffrances semblables, proviennent de ce péché. C'est pourquoi le Christ, pour satisfaire pleinement pour le péché originel, a voulu souffrir des douleurs sensibles, afin de détruire en lui-même la mort et toutes les peines qui l'accompagnent.

***Objection N°3.***

Comme le dit saint Chrysostome (liv. 2 de compunct. cord., chap. 5) : L'affection du serviteur fidèle est telle, qu'il considère comme accordés à lui seul les bienfaits que son Seigneur accorde en général à tout le monde. C'est ainsi que saint Paul ne parle que de lui seul, quand il écrit aux Galates (chap. 2) : Il m'a aimé et s'est livré pour moi. Or, nos propres péchés sont les péchés actuels, car le péché originel est

---

[2] Les scotistes sont de ce sentiment ; Suarez, Isambert et d'autres théologiens également, quoiqu'ils exposent leur opinion d'une autre manière que les scotistes. †

[3] Saint Thomas a d'abord déclaré ces deux sentiments probables (3, dist. 1, quest. 1, art. 3). Il a donné ensuite la préférence à ce dernier, et il est suivi par les thomistes et la plupart des autres théologiens. †

[3] (implic., 1a 2æ, quest. 87, art. 5, Objection N°2, sed clariùs in 2, dist. 33, quest. 2, art. 1) †

commun. Nous devons donc avoir ce sentiment pour que nous pensions qu'il est venu principalement pour nos péchés actuels.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Chrysostome (ibid., chap. 6), l'Apôtre parlait ainsi sans vouloir affaiblir les dons du Christ qui sont répandus dans le monde entier, mais pour se mettre seul à la place de tous les autres. Car que vous importe, s'écrie ce docteur, qu'il ait fait aux autres le même don, puisque les présents qu'il vous a faits sont aussi complets et aussi parfaits que s'il n'avait rien donné à aucun autre ? Par conséquent de ce qu'on doit s'attribuer les bienfaits du Christ, on ne doit pas penser qu'ils n'ont pas été accordés aux autres. C'est pourquoi il ne répugne pas que le Christ soit venu effacer le péché de la nature entière plutôt que le péché d'un seul. Mais ce péché de nature a été aussi parfaitement guéri dans chaque individu que s'il avait été guéri dans un seul. C'est pourquoi, à cause de l'union de la charité, chacun doit s'attribuer tout ce qui a été fait pour tous.

Mais c'est le contraire. Saint Jean dit (Jean, 1, 29) : Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui efface le péché du monde, ce que Bède explique en disant : On appelle péché du monde le péché originel qui est commun au monde entier[1].

***Conclusion.***

Quoique le Christ soit venu pour effacer tous les péchés, cependant il est venu plutôt pour effacer le péché originel que le péché actuel, car le péché qui souille le genre humain entier est plus grand que celui qui est propre à un seul individu.

Il faut répondre qu'il est certain que le Christ est venu en ce monde non seulement pour effacer le péché qui s'est transmis originellement à la postérité, mais encore pour effacer tous les péchés qui ont ensuite été commis : ce qui ne signifie pas que tous les péchés sont effacés, car il y en a qui ne le sont pas par la faute des hommes qui ne s'attachent pas au Christ, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 3, 19) : La lumière est venue en ce monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière ; mais ces paroles indiquent qu'il a fait de son côté ce qu'il fallait pour effacer tous les péchés[2]. Ainsi l'Apôtre dit (Rom., 5, 15) : Il n'en est pas de la grâce comme du don… car nous avons été condamnés par le jugement de Dieu pour un seul péché ; au lieu que nous sommes justifiés par la grâce, après plusieurs péchés. Par conséquent, le Christ est venu pour effacer d'autant plus spécialement un péché que ce péché est plus grand. Or, on dit qu'une chose est plus grande de deux manières :

1. En intensité. C'est ainsi que la blancheur est plus grande quand elle est plus intense. Le péché actuel est dans ce sens plus grand que le péché originel, parce qu'il est plus volontaire, comme nous l'avons vu (1a et 2æ, quest. 81, art. 1).
2. On dit qu'une chose est plus grande par extension ; c'est ainsi qu'on dit plus grande la blancheur qui occupe une surface plus vaste. De cette manière le péché originel qui souille tout le genre humain est plus grand que tout péché actuel qui est propre à chaque individu. Et sous ce rapport le Christ est venu plutôt pour effacer le péché originel, parce que le bien d'une nation est plus noble et plus éminent que le bien d'un seul, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 2).

[1] (Collig. ex ejus hom. in oct. Epiph. et hab. in gloss. ord.) †

[2] Le concile de Tolède l'a défini expressément, et on peut voir à cet égard ce que dit le concile de Trente (sess., 6. can. 2). D'après saint Athanase, il est venu surtout détruire l'idolâtrie, qu'il considère comme la source et le principe de tous les péchés actuels (Orat. 3). †

## Article 5 : Eut-il été convenable que Dieu s'incarnât dès le commencement du monde ?

### 01

***Objection N°1.***

Il semble qu'il eût été convenable que Dieu s'incarnât dès le commencement du genre humain. Car l'œuvre de l'Incarnation a été produite par l'immensité de la charité divine, d'après ces paroles de l'Apôtre (Eph., 2, 4) : Dieu qui est riche en miséricorde, poussé par l'amour extrême dont il nous a aimés, lorsque nous étions morts pour nos péchés, nous a rendu la vie en Jésus-Christ ; Or, la charité ne tarde pas à venir en aide à un ami qui est dans la nécessité, d'après ces paroles du Sage (Prov., 3, 28) : Ne dites pas à votre ami : Allez et revenez, je vous donnerai demain, puisque vous pouvez lui donner immédiatement. Dieu n'a donc pas dû différer l'œuvre de l'Incarnation, mais il a dû dès le commencement venir immédiatement en aide au genre humain en s'incarnant.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La charité ne tarde pas à venir au secours d'un ami, en observant toutefois l'opportunité des temps et la condition des personnes. Car si un médecin donnait une médecine à un malade immédiatement dès le commencement de la maladie, elle lui serait moins salutaire ou même elle lui ferait plus de mal que de bien. C'est pourquoi le Seigneur n'a pas appliqué ce remède au genre humain, immédiatement dès le commencement, dans la crainte qu'il ne le méprisât par orgueil, s'il ne connaissait auparavant sa faiblesse.

***Objection N°2.***

Saint Paul dit (1 Tim., 1, 15) : Le Christ est venu en ce monde sauver les pécheurs. Or, un plus grand nombre auraient été sauvés si Dieu se fût incarné dès le commencement du genre humain. Car il y en a beaucoup dans les divers siècles qui n'ont pas connu Dieu et qui sont morts dans leur péché. Il aurait donc été plus convenable que Dieu se fût incarné dès le commencement du genre humain[1].

***Réponse à l'objection N°2 :***

Saint Augustin répond lui-même à cette objection (in lib. de sex quæst. pagan., ep. 102), en disant que le Christ n'a voulu se montrer aux hommes et prêcher parmi eux sa doctrine, que dans le temps et le lieu où il savait qu'il y aurait des hommes qui croiraient en lui. Car dans les temps et les lieux où son Évangile n'a pas été prêché, il savait par sa prescience qu'ils seraient tous à l'égard de sa prédication ce qu'ont été, en sa présence, un grand nombre qui n'ont pas voulu croire en lui, quoiqu'il eût ressuscité des morts. Mais le même docteur rejette cette réponse[2] (Lib. de Persever., chap. 9) en faisant cette remarque : Pouvons-nous dire que les habitants de Tyr et de Sidon, s'ils avaient été témoins de pareils prodiges, n'auraient pas voulu croire ou qu'ils ne croiraient pas si on les opérait devant eux ; puisque Dieu lui-même atteste qu'ils auraient fait pénitence, en s'humiliant profondément, si on avait produit au milieu d'eux ces mêmes signes de la puissance divine. Par conséquent il faut s'en tenir à ce qu'il ajoute (ibid., chap. 11) ; c'est que, comme le dit l'Apôtre (Rom., 9, 16), cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. Il vient en aide, comme il le veut, à ceux qu'il a vus à l'avance prêts à croire à ses miracles, si on les faisait

[1] Cette objection est celle que les païens faisaient en disant que si le Christ est le maître de tous les hommes il aurait dû, dès le commencement, leur montrer la vraie voie. †

[2] Les semi-pélagiens ayant abusé de ce passage, un laïc appelé Hilaire l'en prévint, et saint Augustin explique dans son livre de la Prédestination, chap. 9, ce qu'il avait voulu dire par là. †

sous leurs yeux ; et il laisse les autres dont, dans sa prédestination, il a pensé autrement d'une manière secrète, mais avec justice. C'est pourquoi nous devons reconnaître sans hésiter sa miséricorde dans ceux qui sont délaissés, et sa vérité dans ceux qui sont punis.

***Objection N°3.***

L'œuvre de la grâce n'est pas moins bien ordonnée que l'œuvre de la nature. Or, la nature commence par ce qui est parfait, comme le dit Boëce (De consol., liv. 3, pros. 10). L'œuvre de la grâce a donc dû être parfaite dès le commencement… Or, on considère dans l'œuvre de l'Incarnation la perfection de la grâce, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 1, 14) : le Verbe s'est fait chair. Il est plein de grâce et de vérité. Le Christ a donc dû s'incarner dès le commencement du genre humain.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le parfait est avant l'imparfait, dans les choses qui diffèrent sous le rapport du temps et de la nature[1] ; mais dans une seule et même chose l'imparfait a la priorité de temps, quoiqu'il soit postérieur par nature. Ainsi donc la perfection éternelle de Dieu a précédé en durée l'imperfection de la nature humaine ; mais la perfection consommée de cette même nature qui est résultée de son union avec Dieu a suivi son imperfection[2].

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Gal., 4, 4) : Lorsque la plénitude des temps s'est accomplie, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme et assujetti à la loi. À cet égard la glose observe (Ambros., in hunc loc.) que la plénitude des temps, c'est l'époque déterminée par Dieu le Père pour envoyer son Fils. Or, Dieu a tout déterminé par sa sagesse. Le Verbe s'est donc incarné dans le temps le plus convenable, et par conséquent il ne convenait pas qu'il s'incarnât dès le commencement du monde.

***Conclusion.***

Il n'était pas convenable que Dieu s'incarnât dès le commencement du genre humain avant le péché, puisqu'on ne donne de médecin qu'à ceux qui sont infirmes ; il ne devait pas non plus s'incarner immédiatement après le péché, afin que l'homme, humilié par sa faute, reconnût qu'il avait besoin d'un libérateur ; mais il a pu le faire lorsque le temps qu'il avait marqué de toute éternité a été pleinement accompli.

Il faut répondre que l'œuvre de l'Incarnation ayant pour but principal de réparer la nature humaine, en effaçant le péché, il est évident qu'il n'a pas été convenable[3] que Dieu s'incarnât, avant le péché, dès le commencement du genre humain. Car on ne donne de médecine qu'à ceux qui sont déjà malades. C'est ce qui fait dire au Seigneur (Matth., 9, 12) : Ce ne sont pas ceux qui se portent bien, mais ce sont les malades qui ont besoin de médecin ; car ce sont les pécheurs et non les justes que je suis venu appeler. Mais il n'eût pas été convenable que Dieu s'incarnât immédiatement après le péché :

1. À cause de la condition du péché de l'homme, qui avait eu l'orgueil pour cause. Ainsi l'homme devait être délivré de manière à reconnaître dans son humiliation qu'il avait besoin d'un libérateur. À l'occasion de ces paroles de saint Paul (Gal., 3, 19) : promulguée par les anges et par l'entremise d'un médiateur, la glose dit (ord.) que Dieu dans son grand conseil a voulu que son Fils ne vînt pas immédiatement après la chute de l'homme. Car Dieu a laissé d'abord l'homme à son libre arbitre, sous la loi naturelle, pour qu'il fit l'essai des forces de

[1] Car ce qui mène les autres choses à la perfection doit être nécessairement parfait. †

[2] C'est ainsi que la nature a été avant la loi et la loi avant la grâce. †

[3] Il est évident qu'il ne s'agit ici que d'une convenance relative, et que Dieu eût pu s'incarner dès le commencement des temps ou à la fin s'il l'eût voulu, et que, comme le dit Gotti, du moment qu'il l'aurait voulu, il eût été très convenable qu'il le fît. †

sa nature ; quand il défaillit, il reçut la loi ; après l'avoir reçue, le mal augmenta, non par la faute de la loi, mais par celle de la nature ; de telle sorte qu'ayant ainsi connu son infirmité, il cria vers le médecin et demanda le secours de la grâce.

2. À cause de la manière dont on progresse dans le bien ; car d'après cette loi on va de l'imparfait au parfait. D'où l'Apôtre dit (1 Cor., 15, 46) : Ce n'est pas le corps spirituel qui a été formé le premier ; c'est le corps animal et ensuite le spirituel. Le premier homme formé de la terre est l'homme terrestre, et le second descendu du ciel est l'homme céleste.
3. À cause de la dignité du Verbe incarné, parce que, à l'occasion de ces paroles (Gal., 4, 4) : Mais, lorsque fut venue la plénitude des temps, la glose dit (Aug., tract. 31 in Joan) : Plus le juge qui venait était grand et plus devait être longue la suite des hérauts qui l'annonçaient.
4. Enfin pour que la ferveur de la foi ne s'attiédit pas avec le temps ; car à la fin du monde la charité d'un très grand nombre se refroidira. D'où il est dit (Luc, 18, 8) : Quand le Fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'il trouvera encore la foi sur la terre.

## Article 6 : L'Incarnation aurait-elle dû être différée jusqu'à la fin du monde ?

**01**

***Objection N°1.***

Il semble que l'œuvre de l'Incarnation aurait dû être différée jusqu'à la fin du monde. Car il est dit (Ps. 91, 11) : Ma vieillesse se renouvellera par votre abondante miséricorde, c'est-à-dire dans les derniers temps, comme le dit la glose (interl. et Aug. in hunc locum). Or, le temps de l'Incarnation est principalement le temps de la miséricorde, d'après ces autres paroles du psalmiste (Ps. 101, 14) : Il est venu le temps auquel vous avez promis d'avoir pitié de nous. L'Incarnation a donc dû être différée jusqu'à la fin du monde.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette glose parle de la miséricorde qui mène à la gloire. Si cependant on la rapporte à la miséricorde dont le genre humain a été l'objet au moyen de l'Incarnation du Christ, il faut remarquer que, comme le dit saint Augustin (Retr., liv. 1, chap. 26), le temps de l'Incarnation peut être comparé à la jeunesse du genre humain, à cause de la vigueur et de la ferveur de la foi qui opère par l'amour, et on peut le comparer à la vieillesse qui est le sixième âge à cause du nombre des temps, parce que le Christ est venu à cette époque. Et quoique la jeunesse et la vieillesse ne puissent exister simultanément dans le corps, cependant elles peuvent exister simultanément dans l'âme ; l'une à cause de sa vivacité et l'autre à cause de sa gravité. C'est pour cela que saint Augustin dit dans un endroit de ses œuvres (Quæst., liv. 83, quest. 44) qu'il n'a pas fallu que le maître divin, à l'imitation duquel les mœurs du genre humain devaient être régénérées, vint dans un autre temps que dans celui de la jeunesse ; et qu'ailleurs (liv. 1, de Gen. cont. Man., chap. 23), il observe que le Christ est venu dans le sixième âge du monde, à l'époque de sa vieillesse.

***Objection N°2.***

Comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), le parfait est temporairement postérieur à l'imparfait dans le même sujet. Par conséquent ce qu'il y a de plus parfait doit être absolument le dernier dans l'ordre des temps. Or, la perfection souveraine de la nature humaine consiste dans son union avec le Verbe, parce qu'il a plu au Père que toute la plénitude de la divinité habitât dans le Christ, comme le dit l'Apôtre (Col., chap. 3). L'Incarnation a donc dû être différée jusqu'à la fin du monde.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On ne doit pas seulement considérer l'œuvre de l'Incarnation comme le terme d'un mouvement qui va de l'imparfait au parfait, mais encore comme le principe de la perfection dans la nature humaine, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

***Objection N°3.***

Il n'est pas convenable de faire par deux ce que l'on peut faire par un seul. Or, pour sauver la nature humaine, l'avènement du Christ qui aura lieu à la fin du monde pouvait suffire à lui seul. Il n'a donc pas fallu qu'il s'incarnât auparavant, et par conséquent l'Incarnation a dû être différée jusqu'à la fin du monde.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Chrysostome[1], il y a deux avènements du Christ ; le premier a pour but de remettre les péchés, le second de juger le monde. Si le premier n'eût pas eu lieu, tous les hommes auraient été perdus simultanément, puisque tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. D'où il est évident qu'il n'a pas dû différer son avènement miséricordieux jusqu'à la fin du monde.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Hab., 3, 2 ?) : Vous accomplirez votre grand ouvrage au milieu des temps[2]. Le mystère de l'Incarnation qu'il a manifesté au monde n'a donc pas dû être différé jusqu'à la fin du monde.

***Conclusion.***

Dans la crainte que la connaissance de Dieu ne s'éteignit absolument parmi les hommes, et pour montrer davantage la grandeur de la puissance divine en les sauvant, non seulement par la foi dans l'avenir, mais encore par la foi dans le présent et le passé, il n'a point été convenable que l'Incarnation du Christ fût différée jusqu'à la fin du monde.

Il faut répondre que, comme il n'a pas été convenable que Dieu s'incarnât dès le commencement du monde, de même il ne convenait pas que son Incarnation fût différée jusqu'à la fin. Ce qui est manifeste :

1. D'après l'union de la nature divine et de la nature humaine. Car, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), le parfait a d'une manière la priorité de temps sur l'imparfait ; au contraire l'imparfait précède temporairement d'une autre manière le parfait. Car dans ce qui d'imparfait devient parfait, l'imparfait a la priorité de temps sur le parfait ; au lieu que dans ce qui est la cause efficiente de la perfection, le parfait est temporairement antérieur à l'imparfait. Or dans l'œuvre de l'Incarnation ces deux choses se rencontrent. En effet la nature humaine a été élevée dans ce mystère à sa perfection souveraine, c'est pourquoi il n'a pas été convenable que l'Incarnation eût lieu dès le commencement du genre humain. Le Verbe incarné est lui-même la cause efficiente de la perfection de la nature humaine, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. C'est pourquoi l'œuvre de l'Incarnation n'a pas dû être différée jusqu'à la fin du monde ; mais c'est la perfection de la gloire à laquelle la nature humaine doit être élevée en dernier lieu au moyen du Verbe incarné, qui aura lieu à la fin des temps ;
2. Cette même proposition est évidente d'après l'effet de l'Incarnation qui est le salut de l'homme. Car, comme le dit saint Augustin[3], il est au pouvoir de celui qui donne d'avoir pitié quand il le veut et autant qu'il le veut. Il est donc venu, quand il a su qu'il devait venir

[1] Sup. illud Joan, chap. 3 : Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde (Hom. 27) †

[2] Ce passage se rapporte à l'Incarnation, puisque l'Église en fait usage dans son office de la Nativité. †

[3] Cet ouvrage n'est pas de saint Augustin, d'après Bellarmin (De script. eccles.), il a pour auteur un hérétique appelé Hilaire, mais il n'y a rien de répréhensible dans le passage cité par saint Thomas. Lib. de quæst. Vet. et Nov. Test., quest. 83. †

au secours du genre humain, et que son bienfait serait agréable. Car quand, par suite de la langueur et de la défaillance de l’humanité, la connaissance de Dieu eut commencé à se perdre parmi les hommes et que les mœurs se furent altérées, il daigna choisir Abraham qui fut le type de la régénération de la connaissance de Dieu et des mœurs ; et comme on était encore trop tiède dans son service, il donna ensuite par Moïse sa loi écrite. Les nations l’ayant méprisée en refusant de s’y soumettre, et ceux qui l’avaient reçue ne l’ayant pas observée, le Seigneur dans sa miséricorde envoya son Fils, pour qu’après avoir accordé à tous les hommes la rémission de leurs péchés, il offrit à Dieu le Père ceux qu’il aurait justifiés. Or, si ce remède avait été différé jusqu’à la fin du monde, la connaissance de Dieu, le respect qui lui est dû, la pureté des mœurs auraient totalement disparu sur la terre. 3° Enfin il est clair que c’était convenable pour manifester la puissance divine qui a sauvé les hommes de plusieurs manières, non seulement par la foi dans l’avenir, mais encore par la foi dans le présent et le passé.

**01**

# QUESTION 2 : DU MODE DE L'UNION DU VERBE INCARNÉ

Question 2 : Du mode de l'union du Verbe incarné.....19
Article 1 : L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en nature ?.....21
Article 2 : L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en personne ?.....23
Article 3 : L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans le support ou l'hypostase ?.....25
Article 4 : La personne ou l'hypostase du Christ a-t-elle été composée après l'Incarnation ?.....27
Article 5 : Y a-t-il eu dans le Christ union de l'âme et du corps ?.....29
Article 6 : La nature humaine a-t-elle été unie au Verbe de Dieu accidentellement ?.....31
Article 7 : L'union de la nature divine et de la nature humaine est-elle quelque chose de créé ?. 34
Article 8 : L'union du Verbe Incarné est-elle la même chose que l'assomption ?.....35
Article 9 : L'union des deux natures dans le Christ est-elle la plus grande des unions ?.....37
Article 10 : L'union des deux natures dans le Christ a-t-elle été faite par la grâce ?.....38
Article 11 : Y a-t-il des mérites qui aient précédé l'union du Verbe Incarné ?.....40
Article 12 : La grâce de l'union a-t-elle été naturelle au Christ, en tant qu'Homme-Dieu ?.....42

Après avoir parlé de la convenance de l'Incarnation, nous devons nous occuper du mode de l'union du Verbe incarné.

Nous considérerons ce mode d'union :

1. Quant à l'union elle-même.
2. Quant à la personne qui prend la nature humaine.
3. Quant à la nature qu'elle a prise.

Relativement à l'union elle-même il y a douze questions à examiner :

1. L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en nature ?[1]
2. S'est-elle faite en personne ?[2]
3. S'est-elle faite dans le suppôt ou l'hypostase ?[3]

[1] Cet article est la réfutation de l'erreur d'Apollinaire, qui prétendait que dans l'Incarnation quelque chose du Verbe s'était changé au corps du Christ ; de celle d'Eutychès, qui ne voulait pas reconnaître dans le Christ deux natures distinctes ; de celle des anciens, qui n'admettait en lui que la nature humaine. †

[2] Nestorius a nié que l'union de la nature divine et de la nature humaine se soit faite dans la personne du Christ. Il prétendait que le Christ n'était qu'une personne créée, un simple mortel auquel le Verbe de Dieu n'était uni que d'une manière accidentelle ou morale. Le dogme contraire a été défini contre lui au concile d'Éphèse et confirmé au concile de Chalcédoine. †

[3] Dans la langue de l'École, l'hypostase, la personne et le suppôt sont une même chose, quand il s'agit de l'Incarnation. Mais la signification du mot hypostase n'a pas toujours été clairement définie. Les Pères grecs, avant le Concile de Nicée et jusqu'au temps de saint Basile, prennent la nature φυσις et l'hypostase ὑπόστασις, l'une pour l'autre. C'est ce qui a donné tant de prise à l'hérésie. †

4. La personne ou l'hypostase du Christ a-t-elle été composée après l'Incarnation ?[1]
5. S'est-il fait une union de l'âme et du corps dans le Christ ?[2]
6. La nature humaine a-t-elle été unie accidentellement au Verbe ?[3]
7. L'union elle-même est-elle quelque chose de créé ?
8. Est-elle la même chose que l'Assomption ?[4]
9. L'union des deux natures est-elle la plus grande des unions ?
10. L'union des deux natures s'est-elle faite dans le Christ par la grâce ?
11. Y a-t-il des mérites qui l'aient précédé ?
12. La grâce de l'union a-t-elle été naturelle au Christ comme Homme-Dieu ?

[1] Les conciles ont décidé que la personne du Christ était composée : Unam ejus substantiam compositum dicimus (Conc. gen. 6, art. 2). Le cinquième concile œcuménique avait auparavant défini la même chose (can. 4). †

[2] Parmi les hérétiques, les uns ont voulu que l'âme seule fût unie au Verbe, comme Origène ; d'autres ont prétendu qu'il avait pris le corps sans l'âme, et cette erreur a été celle d'Arius (Voy. saint Athanase (Lib. de advent. Christ. et de Incarn. Christ.), saint Epiphane (Hæres. 9), saint Augustin, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie et Théodoret.). †

[3] Cet article coupe court à toutes les subtilités de Nestorius et Eutychès. †

[4] Pour désigner l'Incarnation, les Latins emploient les mots susceptio, assumptio, incarnatio, inhumanatio, incorporatio, fæderatio, commixtio, conventio, conversio, æconomia, obtemperatio. Pour ne pas laisser lieu à l'équivoque, saint Thomas définit le mot assumptio d'après son étymologie la plus stricte, et établit la différence qu'il y a entre lui et les mots unio et incarnatio. †

## Article 1 : L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en nature ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union du Verbe incarné se soit faite en nature. Car saint Cyrille dit et on lit dans les actes du concile de Chalcédoine (part. 2, act. 1) : Il ne faut pas comprendre qu'il y a eu deux natures, mais qu'une seule nature du Verbe de Dieu s'est incarnée : ce qui ne serait pas si l'union ne s'était pas faite en nature. L'union du Verbe incarné s'est donc faite de la sorte.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage de saint Cyrille[1] est ainsi expliqué dans le cinquième concile œcuménique (Constant. 2, collat. 8, can. 8) : Si quelqu'un dit que la nature seule du Verbe s'est incarnée, et qu'il n'entende pas ces paroles comme les Pères les ont entendues, en enseignant que de la nature divine et de la nature humaine, par suite de leur union hypostatique, il s'est fait un seul Christ, mais que par là il veuille s'efforcer de faire croire que la divinité et le corps du Christ ne forment qu'une seule nature ou qu'une seule substance ; que celui-là soit anathème. Ce passage ne signifie donc pas que des deux natures il ne s'en est formé dans l'Incarnation qu'une seule, mais que la nature du Verbe de Dieu s'est unie à la chair en personne.

***Objection N°2.***

Saint Athanase dit (Symb. fid.) : Comme l'âme raisonnable et le corps ne forment qu'un seul homme, de même Dieu et l'homme ne forment qu'un seul Christ. Or, l'âme raisonnable et le corps s'unissent pour ne former qu'une seule nature humaine. Par conséquent Dieu et l'homme s'unissent pour ne constituer qu'une seule nature. L'union s'est faite en nature.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans chacun de nous l'âme et le corps constituent une double unité, l'unité de nature et l'unité de personne. L'unité de nature, selon que l'âme est unie au corps en le perfectionnant formellement, de sorte que des deux il résulte une seule nature, comme de l'acte et de la puissance ou de la matière et de la forme. À cet égard il n'y a pas de similitude à établir, parce que la nature divine ne peut pas être la forme du corps, comme nous l'avons prouvé (1a pars, quest. 3, act. 8). L'unité de personne en résulte dans le sens que le corps et l'âme ne forment qu'un seul individu subsistant. C'est à ce point de vue que l'on établit cette comparaison ; car il n'y a qu'un seul Christ qui subsiste dans la nature divine et dans la nature humaine[2].

***Objection N°3.***

De deux natures l'une ne tire son nom de l'autre qu'autant qu'elles se transforment l'une dans l'autre réciproquement. Or, la nature divine et la nature humaine tirent l'une de l'autre leur dénomination dans le Christ ; car saint Cyrille dit (loc. cit.) que la nature divine s'est incarnée, et saint Grégoire de Nazianze avance (Epist. 1 ad Cledonium) que la nature humaine a été déifiée, comme on le voit par saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 3, chap. 6 et chap. 11). Des deux natures il semble donc qu'il s'en est fait une seule.

---

[1] Ce passage de saint Cyrille avait été mal rapporté par Eustathe. Les Pères du concile réclamèrent, et saint Cyrille le fit aussi dans sa lettre à Jean d'Antioche. †

[2] C'est ce qu'exprime le symbole de saint Athanase : Non duo sed unus est Christus. Unus autem non confusione substantiæ, sed unitate personæ. †

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Jean Damascène (loc. cit., Objection N°3.) on dit que la nature divine s'est incarnée, parce qu'elle s'est unie personnellement au corps, mais cela ne signifie pas qu'elle ait été changée en la nature du corps. De même on dit que le corps a été déifié, selon la remarque du même docteur (ibid., chap. 15 et 17), non qu'il ait été converti au Verbe, mais par suite de son union avec lui, sans que ses propriétés naturelles aient été détruites, de telle sorte qu'en disant que le corps a été déifié, on comprend qu'il est devenu la chair du Verbe de Dieu, mais non qu'il a été fait Dieu.

Mais c'est le contraire que l'on remarque dans cette décision du concile de Chalcédoine (sup. cit., act. 5) : Nous confessons que dans ces derniers temps on doit reconnaître le Fils unique de Dieu en deux natures sans confusion, d'une manière immuable, indivise, inséparable, sans que ces natures aient cessé d'être différentes à cause de leur union. L'union ne s'est donc pas faite en nature.

***Conclusion.***

Il est impossible que l'union du Verbe incarné se soit faite en nature.

Il faut répondre que pour rendre cette question évidente il faut considérer ce qu'on entend par nature. On doit donc savoir que le mot de nature vient du verbe naître ; par conséquent on l'a d'abord employé pour exprimer la génération des êtres vivants qu'on appelle naissance ou pullulation, de telle sorte qu'on donne le nom de nature (natura) à ce qui doit naître (nascitura). Le mot de nature a été ensuite employé pour désigner le principe de cette génération. Et parce que le principe de la génération dans les choses vivantes est intrinsèque d'un mouvement, le mot de nature a servi ultérieurement à exprimer tout principe intrinsèque d'un mouvement, d'après cette remarque d'Aristote qui dit (Phys., liv. 2, text. 3) que la nature est le principe du mouvement dans le sujet où il existe par lui-même et non par accident. Or, ce principe est ou forme ou matière. Par conséquent, on appelle nature tantôt la forme tantôt la matière. Et parce que la fin de la génération naturelle consiste dans ce qui est engendré, c'est-à-dire dans l'essence de l'espèce que la définition exprime, il en résulte que cette essence reçoit aussi le nom de nature. C'est ainsi que Boëce définit la nature (Lib. de duab. nat.) quand il dit que la nature est ce qui donne à chaque chose sa différence spécifique, c'est-à-dire qui complète la définition de l'espèce. Ainsi donc nous parlons maintenant de la nature selon qu'elle exprime l'essence, ou ce qu'est la chose ou la quiddité de l'espèce.

En prenant le mot nature en ce sens, il est impossible que l'union du Verbe incarné se soit faite en nature. Car une même chose se fait de deux ou de plusieurs de trois manières :

1. Une chose se fait de deux autres choses parfaites qui restent dans leur entier. Ceci ne peut avoir lieu que dans les choses dont la forme est la composition, l'ordre ou la figure. C'est ainsi que de beaucoup de pierres rassemblées sans ordre on fait par la composition seule un monceau. Des pierres et des bois disposés avec ordre et formant une certaine figure produisent un édifice. D'après cela il y en a qui ont supposé que l'union avait eu lieu par confusion, c'est-à-dire qu'elle existe sans ordre, ou bien qu'elle se fait par manière d'agencement, c'est-à-dire avec ordre. Mais il ne peut en être ainsi :
   a) Parce que la composition, ou l'ordre, ou la figure n'est pas une forme substantielle, mais accidentelle, et que par conséquent il s'ensuivrait que l'union de l'Incarnation n'existerait pas par elle-même, mais par accident ; tandis que nous démontrerons le contraire (art. 6).
   b) Parce que de cette union il ne résulte pas une chose qui soit une absolument, mais relativement, puisqu'il y en a en réalité plusieurs.

c) Parce que leur forme n'est pas l'effet de la nature, mais plutôt de l'art ; comme la forme d'une maison ; et qu'ainsi il n'y aurait pas dans le Christ une union naturelle, comme ils le veulent.

2. Une chose unique se fait de plusieurs choses parfaites, mais transformées, comme un mélange se fait de plusieurs éléments. Il y en a aussi qui ont prétendu que l'union de l'Incarnation s'est faite par mélange. Mais ce sentiment est insoutenable :
   a) Parce que la nature divine est absolument immuable, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 9, art. 1 et 2) ; par conséquent elle ne peut pas être changée en autre chose, puisqu'elle est incorruptible, et une autre chose ne peut pas être changée en elle, puisqu'elle ne peut être engendrée.
   b) Parce que ce qui est mélangé n'est pas de la même espèce que ce qui entre dans le mélange. Car la chair diffère spécifiquement de tous les éléments qui la composent. Ainsi le Christ ne serait pas de même nature que son Père, ni de même nature que sa mère.
   c) Parce qu'on ne peut pas mélanger des choses qui sont très distantes, puisque dans le mélange l'une d'elles perd son espèce, comme quand on met une goutte d'eau dans une amphore de vin. D'après cela la nature divine surpassant infiniment la nature humaine, elles ne peuvent se mélanger ; mais il ne resterait que la nature divine.
3. Une chose se fait de plusieurs autres qui ne sont pas mélangées ou changées, mais qui sont imparfaites[1]. C'est ainsi que l'homme se compose d'un corps et d'une âme : pareillement un seul et même corps est formé de divers membres. Mais on ne peut pas non plus comprendre ainsi le mystère de l'Incarnation :
   a) Parce que les deux natures, la nature divine et la nature humaine, sont l'une et l'autre parfaites dans leur essence
   b) Parce que la nature divine et la nature humaine ne peuvent pas constituer quelque chose à la manière des parties quantitatives, comme les membres constituent le corps, parce que la nature divine est incorporelle ; elles ne le peuvent pas non plus à la manière de la forme et de la matière, parce que la nature divine ne peut pas être la forme d'une chose, surtout d'une chose corporelle ; car il suivrait de là que l'espèce qui en résulterait serait communicable à plusieurs et qu'ainsi il y aurait plusieurs Christs.
   c) Parce que le Christ ne serait ni de la nature humaine, ni de la nature divine ; car la différence qu'on ajoute change l'espèce comme l'unité le nombre, d'après l'observation d'Aristote (Met., liv. 8, text. 10). [Q03-1] ; [Q3-01-b] ; [Q03-2] ; [Q05-1] ; [Q07-1] ; [Q10-1] ; [Q13-1]

## Article 2 : L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en personne ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union du Verbe incarné ne se soit pas faite en personne. Car la personne de Dieu n'est pas autre chose que sa nature, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 3, art. 3). Si donc l'union ne s'est pas faite en nature, il s'ensuit qu'elle ne s'est pas faite en personne.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique en Dieu la nature et la personne ne soient pas en réalité différentes, cependant elles diffèrent selon leur mode de signification, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article), parce que la personne désigne l'essence selon qu'elle est subsistante. Et comme la nature humaine est unie au

[1] C'est le système adopté par les disciples d'Eutychès, et que suivent encore les Arméniens, pressant trop ces paroles de saint Athanase : Sicut anima rationalis et caro unus est homo ; ità Deus et homo unus est Christus. †

Verbe de telle sorte que le Verbe subsiste en elle, mais non pour ajouter quelque chose à l'essence de sa nature, ou pour que sa nature soit transformée en ce qu'elle n'était pas ; il s'ensuit que l'union de la nature humaine avec le Verbe de Dieu s'est faite dans la personne et non dans la nature.

***Objection N°2.***

La nature humaine n'est pas dans le Christ d'une dignité moindre qu'en nous. Or, la personnalité appartient à la dignité, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 29, art. 3, Réponse N°2). Par conséquent puisque la nature humaine a en nous sa personnalité propre, elle l'a eue à plus forte raison dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La personnalité appartient à la dignité et à la perfection d'une chose autant qu'il appartient à la dignité d'un être et à sa perfection d'exister par lui-même ; et c'est ce qu'on entend par le mot de personne. Mais il est plus noble pour un être d'exister dans un autre plus digne que lui que d'exister par lui-même. C'est pourquoi par là même que la nature humaine est plus noble dans le Christ qu'en nous, ce qui a en nous sa personnalité propre, comme existant par lui-même, existe dans le Christ dans la personne du Verbe. C'est ainsi que quoiqu'il appartienne à la dignité de la forme de compléter l'espèce, cependant la partie sensitive est plus noble dans l'homme à cause de son union avec une forme complétive plus noble que dans l'animal où elle est la forme complétive de l'être. [Q25-1]

***Objection N°3.***

Comme le dit Boëce (Lib. de duab. nat.) : La personne est la substance individuelle d'une nature raisonnable. Or, le Verbe de Dieu a pris la nature humaine individuelle ; car la nature en général ne subsiste pas par elle-même, elle n'est qu'une simple abstraction de l'esprit, comme l'observe saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 11). La nature humaine a donc sa personnalité dans le Christ, et par conséquent il ne semble pas que l'union se soit faite dans la personne.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Verbe de Dieu n'a pas pris la nature humaine en général, mais dans l'individu, comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 3, chap. 11) ; autrement tous les hommes pourraient être appelés le Verbe de Dieu aussi convenablement que le Christ. Toutefois il faut savoir que tout individu dans le genre de la substance, même dans une nature raisonnable, n'est pas une personne, il n'y a que celui qui existe par lui-même ; mais il n'en est pas ainsi de celui qui existe dans un autre plus parfait. Par conséquent la main de Socrate, quoiqu'elle soit un individu, n'est cependant pas une personne, parce qu'elle n'existe pas par elle-même, mais dans un sujet plus parfait comme dans son tout. On peut aussi tirer la même conséquence de ce qu'on donne le nom de personne à une substance individuelle ; car la main n'est pas une substance complète, mais une partie de substance. Ainsi, quoique la nature humaine soit un individu du genre de la substance, cependant comme ici elle n'existe pas par elle-même séparément, mais dans une chose plus parfaite, c'est-à-dire dans la personne du Verbe de Dieu, il en résulte qu'elle n'a pas sa personnalité propre. C'est pourquoi l'union s'est faite dans la personne.

Mais c'est le contraire. On lit dans le concile de Chalcédoine (act. 5, vers. fin.) : Nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas été partagé ou divisé en deux personnes, mais qu'il est un seul et même Fils unique de Dieu, Dieu Verbe. L'union du Verbe s'est donc faite en personne[1].

[1] La même définition se trouve dans le symbole des Apôtres, dans celui de Nicée et dans celui de saint Athanase. †

***Conclusion.***

Puisque le Verbe de Dieu s'est uni la nature humaine qui n'appartient pas à sa nature, cette union s'est faite nécessairement non dans la nature, mais dans la personne.

Il faut répondre que la personne signifie autre chose que la nature. Car la nature, comme nous l'avons dit (art. préc.), signifie l'essence de l'espèce que la définition exprime. Et si rien ne pouvait s'adjoindre à ce qui appartient à la nature de l'espèce, il ne serait pas nécessaire de distinguer la nature de son suppôt qui est l'individu qui subsiste en elle, parce que chaque individu qui subsiste dans une nature serait absolument la même chose qu'elle. Mais il arrive que dans certaines choses subsistantes il se rencontre quelque chose qui n'appartient pas à l'essence de l'espèce, comme les accidents et les principes qui les individualisent. C'est surtout manifeste dans les choses qui sont composées de matière et de forme. C'est pourquoi dans ces êtres ainsi constitués la nature et le suppôt diffèrent réellement (secundum rem), non comme des choses absolument séparées, mais parce que dans le suppôt se trouve renfermée la nature même de l'espèce, et qu'on y surajoute d'autres choses qui sont en dehors de cette nature. Ainsi le suppôt est un tout qui a la nature pour partie formelle et perfective de lui-même. C'est pour ce motif que dans les choses composées de matière et de forme, la nature ne se dit pas du suppôt : car nous ne disons pas que tel homme est son humanité. Mais s'il y a un être dans lequel il n'y ait rien autre chose que l'essence de son espèce ou de sa nature, comme en Dieu, dans ce cas le suppôt n'est pas en réalité autre chose que la nature, il ne s'en distingue que d'après notre manière de comprendre ; car la nature se dit de l'essence, et le suppôt se dit d'elle aussi selon qu'elle est subsistante. Or, ce que nous avons dit du suppôt doit s'entendre de la personne dans la créature raisonnable ou intellectuelle ; parce que la personne n'est rien autre chose que la substance individuelle d'une nature raisonnable, d'après Boëce (Lib. de duab. nat.). – Par conséquent tout ce qui est dans une personne, qu'il appartienne à sa nature ou non, lui est uni personnellement. Si donc la nature humaine n'est pas unie au Verbe de Dieu en personne, elle ne lui est unie d'aucune manière ; et par conséquent la foi de l'Incarnation est totalement détruite, ce qui renverse toute la foi chrétienne. Et comme le Verbe s'est uni à la nature humaine, qui n'appartient point à sa nature divine, il s'ensuit que cette union s'est faite dans sa personne et non dans sa nature.

[Q3-01] ; [Q07-1] ; [Q09-1] ; [Q13-1] ; [Q17-1] ; [Q35-4]

## Article 3 : L'union du Verbe incarné s'est-elle faite dans le support ou l'hypostase ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union du Verbe incarné ne se soit pas faite dans le suppôt ou dans l'hypostase. Car saint Augustin dit (Enchir., chap. 35) : La substance divine et la substance humaine ne forment l'une et l'autre qu'un seul Fils de Dieu ; mais il est autre chose comme Verbe et autre chose comme homme. Le pape saint Léon dit aussi (Epist. ad Flavin. 28) que l'une des deux brille par les miracles et que l'autre succombe sous les injures. Or, ce qui est autre diffère de suppôt. Donc l'union du Verbe incarné ne s'est pas faite dans le suppôt.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme la différence accidentelle fait qu'une chose est autre accidentellement, de même la différence essentielle fait qu'elle est autre par nature. Il est évident que le changement qui provient d'une différence accidentelle, peut appartenir dans les choses créées à la même hypostase ou au même suppôt, parce que le même sujet numériquement peut être soumis à différents accidents. Mais il n'arrive pas dans les choses créées que le même être numérique puisse subsister sous des essences ou des natures diverses. Or, dans l'Incarnation il n'y a qu'un seul et même Christ qui subsiste en

deux natures. Par conséquent comme on dit que le changement dans les créatures ne marque pas une diversité de suppôt, mais seulement une diversité de formes accidentelles ; de même quand on dit que le Christ est une chose et une autre, ces paroles n'impliquent pas une diversité de suppôt ou d'hypostase, mais une diversité de natures. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire de Nazianze (Epist. 1 ad Cledonium) : Le Sauveur est composé de deux choses différentes, mais il n'y a pas en lui deux personnes. Je dis que ce sont différentes choses au contraire de la Trinité. Car nous disons qu'il y a un autre et un autre[1], pour ne pas confondre les hypostases, mais non pas une autre chose et une autre chose[2].

***Objection N°2.***

L'hypostase n'est rien autre chose qu'une substance particulière, comme le dit Boëce (Lib. de duab. nat.). Or, il est évident que dans le Christ il y a une autre substance particulière que l'hypostase du Verbe ; car il y a le corps, l'âme et ce qui est composé des deux. Il y a donc en lui une autre hypostase que l'hypostase du Verbe.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'hypostase signifie une substance particulière, non une substance qui existe d'une manière quelconque, mais une substance complète. Quand une substance vient à s'unir à une autre plus complète, on ne lui donne pas le nom d'hypostase ; comme la main ou le pied. De même la nature humaine qui est dans le Christ, quoiqu'elle soit une substance particulière, comme elle entre dans la composition d'un être complet, c'est-à-dire du Christ entier, selon qu'il est Dieu et homme tout ensemble, on ne peut lui donner le nom d'hypostase ou de suppôt, mais on donne ce nom au tout complet qu'elle contribue à former.

***Objection N°3.***

L'hypostase du Verbe n'est pas contenue dans un genre, ni sous une espèce, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 3, art. 5). Or, le Christ, selon qu'il s'est fait homme, est contenu sous l'espèce humaine ; car saint Denis dit (De div. nom., chap. 1) que celui qui surpasse suréminemment l'ordre entier de toute la nature, s'est renfermé dans les limites de la nôtre. Cependant il n'est contenu sous l'espèce humaine que comme une hypostase de cette espèce. Il y a donc dans le Christ une autre hypostase que l'hypostase du Verbe de Dieu, comme nous l'avons conclu précédemment.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans les créatures une chose singulière n'est pas admise sous un genre ou sous une espèce, en raison de ce qui appartient à son individualité, mais en raison de sa nature qui résulte de la forme, tandis que l'individualité résulte plutôt de la matière dans les choses composées. Par conséquent on doit dire que le Christ est de l'espèce humaine, en raison de la nature qu'il a prise, et non en raison de l'hypostase elle-même.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 3 à 5) : Nous reconnaissons en Jésus-Christ Notre-Seigneur deux natures, mais une seule hypostase.

***Conclusion.***

On doit croire que l'union du Verbe incarné s'est faite dans l'hypostase et le suppôt divin.
Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui, ignorant le rapport de l'hypostase à la personne, tout en accordant que dans le Christ il n'y a qu'une seule personne, ont supposé cependant qu'autre était

[1] Ce qui marque la diversité des personnes. †

[2] Ce qui marquerait la diversité d'essence. Les trois sont une même chose par la divinité (Trad. de Fleury, Hist. ecclés., liv. 18, n° 24). †

l'hypostase divine et autre l'hypostase humaine[1] ; de telle sorte que quoique l'union se soit faite dans la personne, elle ne se serait pas faite dans l'hypostase. Ce qui est évidemment erroné pour trois raisons :

1. Parce que la personne n'ajoute à l'hypostase qu'une nature déterminée, c'est-à-dire une nature raisonnable, d'après la définition de Boëce, qui dit (Lib. de duab. nat.) que la personne est une substance individuelle d'une nature raisonnable. C'est pourquoi quand on attribue à la nature humaine, dans le Christ, une hypostase propre, c'est la même chose que de lui attribuer une personne propre. C'est ce que les Pères du cinquième concile œcuménique, tenu à Constantinople, ont parfaitement compris, quand ils ont condamné cette double erreur, en disant (Collat. 8, can. 5) : Si on s'efforce d'introduire dans le mystère du Christ deux subsistances ou deux personnes, qu'on soit anathème. Car le Verbe de Dieu, une des personnes de la sainte Trinité, s'étant incarné, cet acte n'a pas ajouté à la Trinité une personne ou une subsistance de plus. Or, la subsistance est identique avec la chose qui subsiste, ce qui est le propre de l'hypostase, comme on le voit dans Boëce (Lib. de duab. Nat.).
2. Parce que si on accorde que la personne ajoute à l'hypostase une chose dans laquelle l'union puisse se faire, cette chose ne serait que la propriété qui appartient à la dignité. Si donc l'union s'est faite dans la personne et non dans l'hypostase, il s'ensuivra alors qu'elle ne s'est faite que d'après une certaine dignité. Et c'est ce qui a été condamné en ces termes, par saint Cyrille, à l'approbation du concile d'Ephèse (Gen. 3, part. 3, can. 3) : Si quelqu'un, après l'union, divise les hypostases du seul Christ, les joignant seulement par une connexion de dignité, d'autorité ou de puissance[2], et non par une union réelle ou naturelle, qu'il soit anathème.
3. Parce que c'est seulement à l'hypostase qu'on attribue les opérations et les propriétés de la nature, ainsi que ce qui appartient à l'essence de la nature *in concreto*. Car nous disons que tel ou tel homme raisonne, qu'il a la faculté de rire, qu'il est un animal raisonnable. C'est ainsi qu'on dit que l'homme est un suppôt, parce que c'est de lui que se disent les choses qui lui appartiennent et qu'il les reçoit comme ses qualités ou ses attributs. Si donc il y a dans le Christ une autre hypostase que l'hypostase du Verbe, il s'ensuit que ce qui est de l'homme se dit avec vérité d'un autre que du Verbe ; ainsi c'est d'un autre qu'on dit qu'il est né d'une Vierge, qu'il a souffert, qu'il a été crucifié et enseveli. C'est encore ce qui a été condamné en ces termes, avec l'approbation du concile d'Ephèse (loc. cit., can. 4) : Si quelqu'un attribue à deux personnes ou à deux hypostases, les choses que les apôtres et les évangélistes rapportent, comme ayant été dites de Jésus-Christ, par les saints ou par lui-même, et applique les unes à l'homme considéré séparément du Verbe de Dieu, et les autres comme dignes de Dieu, au seul Verbe procédant de Dieu le Père, qu'il soit anathème. Il est donc évident que c'est une hérésie qui a été autrefois condamnée par l'Église, que de dire qu'il y a dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts, ou que l'union ne s'est pas faite dans l'hypostase ou le suppôt. C'est pourquoi nous lisons dans le même concile (can. 2) : Si l'on ne confesse pas que le Verbe, qui procède de Dieu le Père, est uni à la chair selon l'hypostase, et qu'avec sa chair il fait un seul Christ qui est Dieu et homme tout ensemble, qu'il soit anathème. [Q03-2] ; [Q16-7] ; [Q16-12] ; [Q17-1] ; [Q17-1-b] ; [Q35-4]

---

[1] Cette méprise est provenue de ce qu'ils ne distinguaient pas l'hypostase de l'essence, à cause de la double acception que les anciens Pères grecs avaient attachée à ce terme. †

[2] C'est-à-dire par une union seulement accidentelle et extrinsèque. †

## Article 4 : La personne ou l'hypostase du Christ a-t-elle été composée après l'Incarnation ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que la personne du Christ ne soit pas composée. Car la personne du Christ n'est pas autre chose que la personne ou l'hypostase du Verbe, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 2). Or, dans le verbe la personne n'est pas autre chose que la nature, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 3, art. 3 et 7). Par conséquent, puisque la personne du Verbe est simple, comme nous l'avons démontré (loc. cit.), il est impossible que la personne du Christ soit composée.

***Objection N°2.***

Toute composition paraît formée de parties. Or, la nature divine ne peut pas être une partie, parce que toute partie a quelque chose d'imparfait. Il est donc impossible que la personne du Christ soit composée de deux natures.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La personne du Christ n'est pas composée de deux natures, comme de deux parties[1], mais elle est composée sous le rapport du nombre, et on peut ainsi regarder comme composé tout être produit par deux autres.

***Objection N°3.***

Ce qui est composé de certaines choses paraît être homogène avec elles ; ainsi il n'y a qu'un corps qui soit composé de corps. Si donc il y a dans le Christ un composé de deux natures, il s'ensuivra que ce ne sera pas une personne, mais une nature, et par conséquent dans le Christ l'union se sera faite dans la nature, ce qui est contraire à ce que nous avons dit précédemment (art. 2).

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il n'est pas exact de dire que dans toute composition le composé soit homogène avec les éléments qui le composent, mais c'est vrai seulement pour les parties de ce qui est continu. Car ce qui est continu n'est composé que des mêmes parties successives ; au lieu que l'animal est composé d'un corps et d'une âme, sans que ni l'une ni l'autre de ces parties ne soit un animal.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 3 à 5) : Nous reconnaissons en Jésus-Christ Notre-Seigneur deux natures, mais une seule personne composée de l'une et de l'autre[2].

***Conclusion.***

Quoique la personne du Christ soit simple par elle-même, cependant comme elle subsiste en deux natures, on doit reconnaître qu'elle est composée.

Il faut répondre que la personne ou l'hypostase du Christ peut se considérer de deux manières :

1. Selon ce qu'elle est en elle-même, et à ce point de vue elle est absolument simple, aussi bien que la nature du Verbe ;
2. Sous le rapport de la personne ou de l'hypostase, à laquelle il appartient de subsister dans une nature. En ce sens la personne du Christ subsiste en deux natures. Ainsi, quoiqu'il n'y

[1] Dans ce cas, le tout serait plus parfait que chaque partie. Ce qui répugne, puisqu'il n'y a rien de plus parfait que le Verbe. †

[2] C'est aussi ce que disent saint Denis (De div. nom., chap. 1), saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 17), saint Grégoire (hom. 38 in Ev.). †

ait dans le Christ qu'un seul subsistant, cependant il y a en lui une manière différente de subsister à l'égard de chacune de ses natures, et c'est de la sorte qu'on dit que sa personne est composée, en tant qu'elle subsiste en deux natures.

La réponse à la première objection est par là même évidente.

## Article 5 : Y a-t-il eu dans le Christ union de l'âme et du corps ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ union de l'âme et du corps. Car l'union de l'âme et du corps produit en nous la personne ou l'hypostase humaine. Si donc l'âme et le corps ont été unis dans le Christ, il s'ensuit qu'il est résulté de leur union une hypostase. Or, ce n'est pas l'hypostase du Verbe de Dieu, puisqu'elle est éternelle. Par conséquent il y aurait dans le Christ une personne ou une hypostase indépendamment de l'hypostase du Verbe ; ce qui est contraire à ce que nous avons dit précédemment (art. 2 et 3).

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ils paraissent avoir été frappés de cette raison ceux qui ont nié l'union de l'âme et du corps dans le Christ. Ils ont craint d'être par là forcés d'admettre en lui une personne nouvelle ou une hypostase[1], parce qu'ils voyaient que dans les simples mortels l'union de l'âme et du corps constitue la personne. Mais il en est ainsi dans les autres hommes, parce que l'âme et le corps sont unis en eux de telle sorte qu'ils existent par eux-mêmes ; au lieu que dans le Christ l'âme et le corps sont unis réciproquement pour être adjoints à une chose plus élevée qui subsiste dans la nature qui en est composée[2]. C'est pour cela que l'union de l'âme et du corps dans le Christ ne constitue pas une hypostase ou une personne nouvelle, mais c'est un composé qui se trouve adjoint à une personne ou à une hypostase préexistante. Cependant il ne résulte pas de là que l'union de l'âme et du corps soit moins efficace dans le Christ qu'en nous, parce que ce qui s'unit à quelque chose de plus noble ne perd pas sa vertu ou sa dignité, mais l'augmente. C'est ainsi que l'âme sensitive dans les animaux constitue une espèce, parce qu'elle est considérée comme une forme dernière, mais il n'en est pas de même dans les hommes[3], et il en est de la sorte à cause de son adjonction à une perfection ultérieure plus élevée, qui est l'âme raisonnable, comme nous l'avons dit plus haut (art. 2, Réponse N°2). [Q03-6]

***Objection N°2.***

L'union de l'âme et du corps constitue la nature de l'espèce humaine. Or, saint Jean de Damas dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 3) qu'en Jésus-Christ Notre-Seigneur on ne doit pas admettre une espèce commune. Par conséquent l'union de l'âme et du corps ne s'est pas faite en lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette parole de saint Jean Damascène peut s'entendre de deux manières :

1. On peut la rapporter à la nature humaine qui n'a pas en effet le caractère d'une espèce commune selon qu'elle existe dans un seul et même individu, mais qui l'a selon qu'elle est abstraite de tout individu comme la raison pure la considère : ou selon qu'elle existe dans tous les individus. Or, le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine, telle qu'elle existe dans le concept seul de l'intellect ; parce qu'alors il ne l'aurait pas prise en réalité ; à moins que

[1] Ils craignaient par là de tomber dans l'erreur de Nestorius qui admet deux personnes. †

[2] C'est-à-dire qui sert d'hypostase à la nature formée par ces deux éléments. †

[3] Quoiqu'elle soit plus digne et plus noble en nous. †

par hasard on ne dise que la nature humaine est une idée séparée, comme les platoniciens ont supposé l'homme sans matière. (Ex Arist. 1, Met., text. 6, 25 et suiv.) Dans ce cas le Fils de Dieu n'aurait pas un corps, contrairement à ces paroles de l'Évangile (Luc, 24, 39) : Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. On ne peut pas dire non plus que le fils de Dieu ait pris la nature humaine telle qu'elle existe dans tous les individus de la même espèce, parce que dans cette hypothèse il se serait uni à tous les hommes. Il faut donc, comme le dit encore saint Jean Damascène (eod. lib., chap. 2) qu'il ait pris la nature humaine dans l'individu, mais non dans un autre individu qui soit le suppôt ou l'hypostase de cette nature que dans la personne du Fils de Dieu.

2. On peut entendre ce passage de saint Jean Damascène de manière qu'il ne se rapporte pas à la nature humaine ; mais on doit le rapporter à l'union des deux natures, de la nature divine et de la nature humaine qui n'en composent pas une troisième qui soit une nature commune ; parce qu'alors cette nature pourrait se dire de plusieurs[1]. C'est la pensée de ce docteur, et c'est pour cela qu'il ajoute : car de la divinité et de l'humanité il n'a point été et il ne sera jamais engendré un autre Christ ; c'est le même Christ qui est Dieu parfait et homme parfait dans la divinité et l'humanité.

***Objection N°3.***

L'âme n'est unie au corps que pour le vivifier. Or, le corps du Christ pouvait être vivifié par le Verbe même de Dieu qui est la source et le principe de la vie. Il n'y a donc pas eu union de l'âme et du corps dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La vie corporelle a deux sortes de principes ; l'un est son principe efficient, et c'est ainsi que le Verbe de Dieu est le principe de toute vie ; l'autre son principe formel. Puisque vivre c'est pour les êtres vivants exister, selon l'expression d'Aristote (De an., liv. 2, text. 37), il s'ensuit que comme chaque être existe formellement par sa forme, de même le corps vit par l'âme. C'est en ce sens qu'on n'admet pas que le corps vive par le Verbe qui ne peut être sa forme.
Mais c'est le contraire. On ne dit le corps animé, d'après ces paroles que l'Église chante : *Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est*[2]. Il y a donc eu dans le Christ union de l'âme et du corps.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a été de la même espèce que les autres hommes, l'âme a été véritablement unie au corps dans l'Incarnation, et ce serait une hérésie que de dire le contraire.
Il faut répondre qu'on dit que le Christ est homme univoquement avec les autres hommes, comme étant de la même espèce, d'après ces paroles de l'Apôtre (Philipp., 2, 7) : Il est devenu semblable à nous. Or, il appartient à la nature de l'espèce humaine que l'âme soit unie au corps. Car la forme ne constitue l'espèce qu'autant qu'elle devient l'acte de la matière, et c'est là proprement le terme de la génération par laquelle la nature tend à la production de son espèce. Par conséquent il est nécessaire de dire que l'âme a été unie au corps dans le Christ ; et le contraire serait une hérésie, comme dérogeant à la vérité de l'humanité du Christ[3]. [Q16-1] ; [Q17-Co] ; [Q18-1]

**02**

[1] On pourrait la multiplier et la partager en plusieurs autres. †

[2] Ces paroles sont empruntées à l'office de la Circoncision (Antiph. 1 Laud.). †

[3] Cette doctrine a été ainsi définie par le cinquième concile de Constantinople (Confess. 8, chap. 4) : Si quis non confitetur unitatem Dei verbi ad carnem animatam enima rationali esse factum, anathema sit. †

## Article 6 : La nature humaine a-t-elle été unie au Verbe de Dieu accidentellement ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que la nature humaine ait été unie au Verbe de Dieu accidentellement. Car l'Apôtre dit du Fils de Dieu (Philipp., 2, 7) : En se montrant sous l'apparence d'un homme. Or l'habitude arrive accidentellement dans le sujet auquel elle appartient ; soit que par habitude on entende l'une des dix catégories ; soit qu'on la prenne pour une espèce de la qualité[1]. La nature humaine a donc été unie accidentellement au Fils de Dieu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 3, chap. 26), il n'est pas nécessaire que les exemples soient semblables de tous points et qu'ils ne pèchent en rien ; car ce qui ressemble de tous points est absolument identique et n'est plus un exemple, surtout pour les choses divines. En effet, il est impossible de trouver un exemple semblable en tout, et pour la théologie[2] et pour la dispensation[3]. La nature humaine est donc assimilée dans le Christ à un habit (habitui), c'est-à-dire à un vêtement ; non quant à l'union accidentelle, mais dans le sens que le Verbe est vu par la nature humaine comme l'homme par le vêtement ; et encore parce que c'est le vêtement qui change, car on le forme sur la figure de celui qui le revêt ; au lieu que celui-ci ne change pas de forme pour le vêtement. De même la nature humaine, prise par le Verbe de Dieu, a été améliorée ; mais le Verbe de Dieu n'a pas été changé, comme l'explique saint Augustin (Quæst., liv. 83, quest. 73). [Q03-7]

***Objection N°2.***

Tout ce qui arrive à une chose après que son être est complet lui arrive accidentellement ; car nous appelons accident ce qui peut appartenir et ne pas appartenir à une chose sans que le sujet soit détruit. Or, la nature humaine est advenue dans le temps au Fils de Dieu, qui a son être parfait de toute éternité. Elle lui est donc advenue accidentellement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce qui advient après que l'être est complet, advient accidentellement, à moins qu'il n'entre dans la composition de cet être complet. Ainsi, dans la résurrection, le corps adviendra à l'âme qui sera préexistante ; cependant il ne lui adviendra pas accidentellement, parce qu'il participera au même être, de telle sorte qu'il aura l'être vital par elle. Mais il n'en est pas de même de la blancheur, parce que l'être du blanc est autre que l'être de l'homme auquel la blancheur advient. Or, le Verbe de Dieu a eu de toute éternité l'être complet, selon l'hypostase ou la personne[4]. Dans le temps la nature humaine lui est advenue, non qu'il l'ait prise pour ne former qu'un seul être selon la nature[5], mais pour ne former qu'un seul être selon l'hypostase ou la personne. C'est pourquoi la nature humaine n'est pas unie au Fils de Dieu accidentellement.

---

1 Les péripatéticiens distinguent dans la qualité quatre espèces : l'habitude et la disposition ; la puissance et l'impuissance ; la passion et la passibilité : la forme et la figure (Voy. Goudin, Logica, part. 1, quest. 5). †

2 C'est-à-dire pour la divinité des personnes. †

3 Les Grecs ont employé divers noms pour désigner l'Incarnation. Le plus usité est celui de οἰκονόμα que saint Thomas traduit ici par le mot dispensatio. Voyez à ce sujet le P. Pétau (De incarn., liv. 2, chap. 4) (C'est-à-dire pour le mystère de l'Incarnation.). †

4 Ainsi la nature humaine a été unie au Verbe selon son être divin personnel, mais non selon son être naturel. D'où le concile de Tolède dit : Solus Filius suscepit humanitatem in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, id est, in eo quod proprium est Filii, non quod commune. †

5 Comme le corps est uni à l'âme dans le même être. †

***Objection N°3.***

Tout ce qui n'appartient pas à la nature ou à l'essence d'une chose est son accident ; parce que tout ce qui est, est ou substance ou accident. Or, la nature humaine n'appartient pas à l'essence ou à la nature divine du Fils de Dieu ; parce que l'union ne s'est faite dans la nature, comme nous l'avons dit plus haut (art. 1). Il faut donc que la nature humaine soit accidentellement advenue que Fils de Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'accident se distingue par opposition de la substance. Or, le mot substance, comme on le voit (Met., liv. 5, text. 25), s'emploie de deux manières :

1. Pour l'essence ou la nature ;
2. Pour le suppôt ou l'hypostase.

Par conséquent il suffit pour que l'union ne soit pas accidentelle, qu'elle se soit faite selon l'hypostase, quoiqu'elle ne l'ait pas été selon la nature.

***Objection N°4.***

Un instrument n'advient qu'accidentellement. Or, la nature humaine a été dans le Christ l'instrument de la divinité. Car saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 15) : Que la chair du Christ est l'instrument de la divinité. Il semble donc que la nature humaine ait été unie accidentellement au Fils de Dieu.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Tout ce qu'on emploie comme instrument n'appartient pas à l'hypostase de celui qui l'emploie, ainsi qu'on le voit pour une hache et pour un glaive. Toutefois rien n'empêche que ce qui est uni à l'hypostase ne devienne un instrument, comme le corps de l'homme ou ses membres. Nestorius a donc supposé que la nature humaine a été prise par le Verbe de Dieu, seulement à la manière d'un instrument, mais non pour être unie à l'hypostase. C'est pourquoi il n'admettait pas que cet homme fût véritablement le Fils de Dieu, mais son instrument. D'où saint Cyrille dit dans son Épître aux moines d'Égypte : L'Écriture ne dit pas que cet Emmanuel[1], c'est-à-dire le Christ, a été pris à la façon d'un instrument, mais comme un Dieu véritablement incarné ou fait homme. Quant à saint Jean Damascène, il a voulu dire que la nature humaine était dans le Christ comme un instrument qui appartient à l'unité d'hypostase.

Mais c'est le contraire. Ce qui se dit accidentellement, ne désigne pas l'essence, mais la quantité, la qualité ou quelque autre manière d'être. Si donc la nature humaine était advenue accidentellement, quand on dit que le Christ est homme, on ne dirait pas ce qu'il est substantiellement, mais on exprimerait par là sa qualité, sa grandeur ou quelque autre mode ; ce qui est contraire à la décrétale du pape Alexandre III, qui dit (Concil. Lat. 3, part. ult. chap. 20) : Puisque le Christ est Dieu parfait et homme parfait, comment peut-on être assez téméraire pour oser dire que le Christ, selon qu'il est homme, n'est pas tel par une dénomination substantielle[2].

[1] Emmanuel, Dieu avec nous. †

[2] C'est-à-dire hypostatiquement. Pierre Lombard, dont saint Thomas parle dans cet article, est l'auteur qui se trouve censuré par cette condamnation. †

***Conclusion.***

L'Église catholique enseigne que la nature humaine a été unie au Verbe de Dieu, non d'après son essence ou sa nature, ni par accident, mais par un certain mode intermédiaire selon la subsistance ou l'hypostase.

Il faut répondre que pour rendre cette question évidente, il faut savoir qu'à l'égard du mystère de l'union des deux natures en Jésus-Christ, il s'est élevé deux sortes d'hérésie. La première est l'hérésie de ceux qui confondent les natures, comme Eutychès et Dioscore qui ont supposé que des deux natures il ne s'en est formé qu'une seule ; de telle sorte qu'ils confessaient que le Christ était de deux natures, parce que ces deux natures avaient été distinctes avant l'union, mais ils ne voulaient pas qu'il fût en deux natures, parce que la distinction des natures avait cessé après leur union. L'autre hérésie fut celle de Nestorius et de Théodore de Mopsueste qui séparaient les personnes. Car ils supposèrent qu'autre est la personne du Fils de Dieu et autre celle du fils de l'homme, et ils les disaient réciproquement unies :

1. Par l'habilitation, dans le sens que le Verbe de Dieu a habité dans cet homme comme dans un temple.
2. Par l'unité d'affection, en tant que la volonté de cet homme est toujours conforme à la volonté du Verbe de Dieu.
3. Par l'opération, parce qu'ils disaient que cet homme est l'instrument du Verbe de Dieu.
4. Par la dignité d'honneur, selon que tout l'honneur qu'on rend au Fils de Dieu, on le rend simultanément au fils de l'homme à cause de son union avec le Fils de Dieu.
5. Par équivocation, c'est-à-dire selon la communication des noms, d'après laquelle nous disons de l'homme qu'il est Dieu et Fils de Dieu. Mais il est évident que tous ces modes impliquent une union accidentelle[1]. D'autres docteurs qui sont venus ensuite pensant éviter ces hérésies y sont tombés par ignorance. Car quelques uns d'entre eux ont dit qu'il n'y avait dans le Christ qu'une personne, mais ils y ont mis deux hypostases ou deux suppôts, en avançant qu'un homme composé de corps et d'âme dès le commencement de sa conception avait été pris par le Verbe de Dieu. Et c'est la première opinion que le Maître des sentences a exposée (4 dist., liv. 3 Sent.). D'autres, voulant conserver l'unité de personne, ont supposé que l'âme du Christ n'avait pas été unie au corps ; mais que ces deux choses séparées l'une de l'autre étaient unies au Verbe accidentellement ; de manière que le nombre des personnes n'augmentât pas ; et c'est la troisième opinion dont parle au même endroit Pierre Lombard. Or, ces deux opinions retombent l'une et l'autre dans l'hérésie de Nestorius. La première parce que mettre deux hypostases ou deux suppôts dans le Christ, c'est y mettre deux personnes, comme nous l'avons dit plus haut (art. 3). Et si l'on s'appuie sur le mot de personne, il est à remarquer que Nestorius parlait aussi de l'unicité de personne, à cause de l'unité de dignité et d'honneur. C'est pourquoi le cinquième concile œcuménique (Const. 2, gen. 5, collat. 8, can. 5) lance l'anathème contre celui qui dit qu'il n'y a qu'une seule personne selon la dignité, l'honneur et l'adoration, comme l'ont écrit Théodore et Nestorius dans leur délire. L'autre opinion retombe aussi dans l'erreur de Nestorius en ce qu'elle suppose une union accidentelle. Car c'est la même chose de dire que le Verbe de Dieu a été uni à l'homme, au Christ par l'habitation, comme s'il eût été en lui tel que dans un temple, ainsi que le disait Nestorius, et de dire que le Verbe de Dieu a été uni à l'homme, selon qu'il l'a revêtu comme un vêtement, ainsi que l'avance la troisième opinion. Et même cette opinion dit quelque chose de pire que Nestorius, quand elle prétend que l'âme et le corps n'ont pas été unis.

[1] On peut voir la condamnation expresse de toutes ces erreurs dans les anathèmes de saint Cyrille, approuvés par l'Église entière au concile d'Ephèse. Voyez aussi le cinquième concile œcuménique de Constantinople (Conf. 8 et can. 4), qui est très explicite sur ce point. †

Mais la foi catholique tenant le milieu entre les systèmes précédents, ne dit pas que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite selon l'essence ou la nature, ni par accident, mais d'une manière intermédiaire selon la subsistance ou l'hypostase Ainsi il est dit dans le cinquième concile (loc. sup. cit.) : L'unité s'entend de beaucoup de manières ; ceux qui suivent l'impiété d'Apollinaire et d'Eutychès, établissant la ruine des choses qu'ils unissent[1], appellent union ce qui est confusion. Au contraire les partisans de Théodore et de Nestorius se plaisent à diviser les personnes, imaginant une unité d'affection. Mais la sainte Église de Dieu, rejetant l'impiété de ces deux erreurs perfides, confesse que le Verbe de Dieu est uni au corps par composition, c'est-à-dire qu'il lui est uni selon la subsistance. Par conséquent, il est évident que des trois opinions que le Maître des sentences expose, la seconde, qui affirme que l'hypostase de Dieu et de l'homme est une seule et même hypostase, ne doit pas être appelée une opinion, mais l'expression de la foi catholique. De même la première qui suppose deux hypostases et la troisième qui établit une union accidentelle, ne doivent pas être appelées des opinions, mais des hérésies condamnées par l'Église en concile[2]. [Q04-2] ; [Q04-3] ; [Q06-6] ; [Q10-1] ; [Q16-1] ; [Q16-1b] ; [Q16-1c] ; [Q16-12] ; [Q17-Co]

## Article 7 : L'union de la nature divine et de la nature humaine est-elle quelque chose de créé ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union de la nature divine et humaine ne soit pas quelque chose de créé. Car rien de créé ne peut exister en Dieu, parce que tout ce qui est en Dieu est Dieu. Or, l'union est en Dieu, parce que Dieu lui-même est uni à la nature humaine. Il semble donc que l'union ne soit pas quelque chose de créé.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette union n'existe pas en Dieu réellement, mais d'une manière seulement rationnelle. Car on dit que Dieu est uni à la créature, parce que la créature est réellement unie à lui sans qu'il change.

***Objection N°2.***

La fin est ce qu'il y a de principal dans chaque chose. Or, la fin de l'union est l'hypostase divine ou la personne que l'union a pour terme. Il semble donc que l'on doive juger de cette union d'après la condition de l'hypostase divine, qui n'est pas quelque chose de créé. L'union n'est donc pas non plus une chose créée.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La raison de la relation comme du mouvement dépend de la fin ou du terme, au lieu que son être dépend du sujet. Et parce que cette union n'a d'être réel que dans la nature créée, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), il s'ensuit que son être est créé.

***Objection N°3.***

Ce par quoi une chose existe, existe aussi plus qu'elle, comme le dit Aristote (Post., liv. 1, text. 5, chap. 2). Or, on dit que l'homme est créateur à cause de l'union. Donc à plus forte raison l'union elle-même n'est-elle pas quelque chose de créé, mais elle est le créateur.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[1] C'est-à-dire détruisant les deux natures. †

[2] On trouve dans l'Histoire Ecclésiastique de Racine toutes les erreurs et les inexactitudes échappées à Pierre Lombard (Voy. tom. 5). †

L'homme est appelé créateur et il est Dieu à cause de l'union, en tant qu'elle a pour terme l'hypostase divine. Cependant il ne s'ensuit pas que l'union soit le Créateur ou qu'elle soit Dieu ; parce que quand on dit qu'une chose est créée ceci se rapporte plutôt à son être qu'à sa raison.

Mais c'est le contraire. Tout ce qui commence d'être dans le temps a été créé. Or, cette union n'a pas existé de toute éternité, mais elle a commencé d'être dans le temps. Elle est donc quelque chose de créé.

***Conclusion.***

Puisque l'union de la nature divine et humaine est une relation qui convient à Dieu d'après le changement de la créature, il est nécessaire qu'elle soit quelque chose de créé.
Il faut répondre que l'union dont nous parlons est une relation que l'on considère entre la nature divine et la nature humaine, selon qu'elles sont unies dans une seule personne qui est celle du Fils de Dieu. Or, comme nous l'avons dit (1a pars, quest.13, art. 7), toute relation que l'on considère entre Dieu et la créature, existe réellement dans la créature[1] ; mais elle n'existe pas réellement en Dieu ; elle n'y existe que rationnellement, parce qu'elle ne résulte pas du changement de Dieu. Par conséquent on doit dire que cette union dont nous parlons n'existe pas en Dieu réellement, mais qu'elle n'y existe que rationnellement. Comme elle existe réellement dans la nature humaine qui est une créature, il s'ensuit qu'on doit reconnaître qu'elle est quelque chose de créé[2].

## Article 8 : L'union du Verbe Incarné est-elle la même chose que l'assomption ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union ne soit pas la même chose que l'assomption. Car les relations comme les mouvements se spécifient d'après leur terme. Or, le terme de l'assomption et de l'union est une même chose, puisque c'est l'hypostase divine. Il semble donc que l'union et l'assomption ne diffèrent pas.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'union et l'assomption ne se rapportent pas de la même manière au terme, mais d'une manière différente, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article).

***Objection N°2.***

Dans le mystère de l'Incarnation le sujet qui unit et qui prend paraît être la même chose que ce qui est uni et pris. Or, l'union et l'assomption paraissent suivre l'action et la passion de celui qui unit et de celui qui est uni, de ce qui prend ou qui épouse et de ce qui est pris ou épousé. Il semble donc que l'union soit la même chose que l'assomption.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Celui qui unit et celui qui prend ou qui épouse ne sont pas absolument une même chose. Car toute personne qui épouse unit, mais non réciproquement. En effet la personne du Père a uni la nature

[1] Car c'est par le changement que la créature est produite. †

[2] Tous les théologiens sont d'accord sur la nature de la relation. Ils admettent qu'elle est réelle par rapport à la nature humaine, et rationnelle par rapport à la nature divine. Mais ils examinent ensuite quel est le fondement de cette relation, si c'est un nœud intermédiaire substantiel qui unit la nature humaine au Verbe. Scot, Suarez, Vasquez et quelques thomistes, veulent qu'il en soit ainsi ; Billuart, Scot et d'autres thomistes ne veulent pas d'autre union formelle, distincte des extrêmes, que la relation elle-même. †

humaine au Fils, mais non à lui-même ; c'est pourquoi on dit qu'il unit, mais on ne dit pas qu'il prend[1], comme s'il eût pris pour lui (ad se sumens). Mais la personne du Fils qui s'est uni la nature humaine, unit et prend. Ce qui est uni n'est pas non plus la même chose que ce qui est pris ou épousé. Car on dit que la nature divine est unie, et on ne dit pas qu'elle est prise ou épousée.

***Objection N°3.***

Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 11) : Autre chose est l'union et autre chose l'Incarnation : car l'union indique seulement la conjonction, sans dire quel a été le terme de cette conjonction ; au lieu que l'Incarnation le détermine. Or, l'assomption ne détermine pas non plus quel a été le terme de cette conjonction. Il semble donc que l'union soit la même chose que l'assomption.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'assomption détermine le terme de la conjonction relativement à celui qui prend ; puisque le mot assomption indique que l'on prend pour soi (ad se sumptio) ; au lieu que l'Incarnation le détermine par rapport à ce qui est pris, c'est-à-dire la chair ou la nature humaine. C'est pourquoi l'assomption diffère rationnellement de l'union et de l'Incarnation.

Mais c'est le contraire. On dit que la nature divine est unie, mais on ne dit pas qu'elle est prise ou épousée.

***Conclusion.***

L'union n'est pas la même chose que l'assomption, mais elle en diffère, parce que l'union se rapporte au genre de la relation, au lieu que l'assomption appartient au genre de l'action et de la passion.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'union implique une relation de la nature divine et de la nature humaine selon qu'elles se trouvent unies dans une seule et même personne. Or, toute relation qui commence à exister dans le temps est produite par un changement : le changement consiste dans l'action et la passion. Par conséquent, on doit donc dire que la première et principale différence qu'il y ait entre l'assomption et l'union, c'est que l'union implique la relation elle-même, au lieu que l'assomption implique l'action d'après laquelle on dit que l'on prend, ou la passion d'après laquelle on dit qu'une chose a été prise. – De cette différence il en découle en second lieu une autre. En effet, l'assomption marque une chose qu'on va faire, et l'union une chose qui est faite. C'est pourquoi on dit uni celui qui unit à soi ; tandis qu'on ne dit pas que celui qui prend est pris[2]. Car la nature humaine est signifiée comme en son terme, c'est-à-dire comme subsistante en la personne divine pour laquelle elle a été prise quand on dit qu'elle est homme. D'où il arrive que nous disons véritablement que le Fils de Dieu qui s'est uni à la nature humaine est homme. Mais la nature humaine considérée en elle-même, c'est-à-dire abstractivement, est considérée comme ayant été prise ou épousée. Aussi nous ne disons pas que le Fils de Dieu soit la nature humaine. — De la première différence il en résulte encore une troisième, c'est que la relation[3] ne se rapporte pas plus à un extrême qu'à un autre ; au lieu que l'action et la passion se rapportent de différentes manières à l'agent et au patient, et à des termes divers. C'est pourquoi l'assomption détermine le point de départ et le point d'arrivée. Car le mot assomption indique que l'on a pris d'un autre pour soi (ab alio ad se sumptio) ; au lieu que l'union ne détermine rien de tout cela. C'est pourquoi on dit indifféremment que la nature humaine a été unie à la nature divine et

---

1 C'est ce qu'indiquent ces paroles du onzième concile de Tolède : Incarnationem hujus Filii Dei tota Trinitas operata esse credenda est… solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ. †

2 On dit bien que le Verbe a pris la nature humaine, mais on ne dit pas qu'il ait été pris par elle. †

3 Surtout celle d'égalité. †

réciproquement ; tandis qu'on ne dit pas que la nature divine a été prise par la nature humaine, mais le contraire : parce que la nature humaine a été adjointe à la personnalité divine ; de telle sorte que la personne divine subsiste dans cette nature.

## Article 9 : L'union des deux natures dans le Christ est-elle la plus grande des unions ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union des deux natures dans le Christ ne soit pas la plus grande des unions. Car ce qui est uni est inférieur sous le rapport de l'unité à ce qui est un ; parce que ce qui est uni se dit par participation, au lieu que ce qui est un se dit par essence. Or, dans les choses créées il y en a qu'on dit absolument une, comme on le voit principalement à l'égard de l'unité elle-même qui est le principe du nombre. Cette union dont nous parlons n'implique donc pas la plus grande unité.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'unité de la personne divine est plus grande que l'unité numérale qui est le principe du nombre. Car l'unité de la personne divine est l'unité incréée qui subsiste par elle-même, et qui n'est pas reçue dans un sujet par participation. Elle est aussi complète en soi, ayant tout ce qui appartient à la nature de l'unité. C'est pourquoi il ne lui convient pas d'être partie, comme il convient à l'unité numérale qui est une partie du nombre et qui entre dans toutes les choses que l'on compte. C'est pourquoi sous ce rapport l'union de l'Incarnation l'emporte sur l'unité numérale, c'est-à-dire en raison de l'unité même de la personne divine, mais non en raison de la nature humaine qui n'est pas l'unité même de la personne divine, mais qui lui est unie.

***Objection N°2.***

Plus les choses qui sont unies sont éloignées et moindre est leur union. Or, les choses qui sont unies par cette union sont les plus éloignées, puisqu'il s'agit de la nature divine et de la nature humaine qui sont infiniment distantes. Cette union est donc la moindre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce raisonnement s'appuie sur les choses qui sont unies, mais non sur la personne dans laquelle est faite l'union.

***Objection N°3.***

Par l'union on fait quelque chose d'un. Or, par l'union de l'âme et du corps il se fait en nous quelque chose d'un en personne et en nature, au lieu que par l'union de la nature divine et de la nature humaine il se fait quelque chose d'un seulement en personne. L'union de l'âme et du corps est donc plus grande que celle de la nature divine et de la nature humaine. Par conséquent l'union dont nous parlons, n'implique pas la plus grande unité.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'unité de la personne divine est une unité plus grande que l'unité de la personne et de la nature en nous. C'est pourquoi l'union de l'Incarnation est plus grande que l'union de l'âme et du corps en nous.

***Objection N°4.***

Ce qui est contraire c'est que saint Augustin dit (De Trin., liv. 1, chap. 10) : que l'homme est plus dans le Fils de Dieu que le Fils dans le Père. Or, le Fils est dans le Père par unité d'essence, au lieu que l'homme est dans le Fils par l'union de l'Incarnation. L'union de l'Incarnation est donc plus grande que l'unité de l'essence divine, qui est cependant la plus grande des unions, et par conséquent l'union de l'Incarnation implique la plus grande unité[1].

***Réponse à l'objection N°4 :***

Quant à ce que l'on objecte dans le sens contraire, il suppose une chose fausse ; c'est que l'union de l'Incarnation est plus grande que l'unité des personnes divines en essence[2]. Il faut répondre au passage de saint Augustin, que la nature humaine n'est pas plus dans le Fils de Dieu que le Fils de Dieu dans le Père, mais beaucoup moins. Cependant l'homme lui-même est sous un rapport dans le Fils plus que le Fils dans le Père, dans le sens qu'on désigne le même suppôt en disant l'homme[3] et en disant, le Fils de Dieu ; au lieu que le suppôt du Père et du Fils n'est pas le même.

***Conclusion.***

Quoique par rapport aux natures qui sont unies, l'union de la nature divine et de la nature humaine ne soit pas la plus grande ; cependant elle est la plus grande par rapport à la personne divine dans laquelle elles sont unies.

Il faut répondre que l'union implique la conjonction de plusieurs choses en une seule. L'union de l'Incarnation peut donc se considérer de deux manières :

1. De la part des choses qui sont unies ;
2. De la part du sujet dans lequel elles le sont. Sous ce dernier rapport cette union l'emporte sur les autres ; car l'unité de la personne divine dans laquelle sont unies les deux natures est la plus grande. Mais elle ne l'emporte pas relativement aux choses qui sont unies[4].

## Article 10 : L'union des deux natures dans le Christ a-t-elle été faite par la grâce ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union de l'Incarnation n'ait été faite par la grâce. Car la grâce est un accident, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 110, art. 2). Or, l'union de la nature humaine avec la nature divine ne s'est pas faite par accident, comme nous l'avons démontré (art. 6). Il semble donc que l'union de l'Incarnation n'ait pas été faite par la grâce.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La grâce qui est un accident est une ressemblance de la divinité à laquelle l'homme participe. Par l'Incarnation on ne dit pas que la nature humaine a participé à une ressemblance quelconque de la

---

1 Nous ferons observer que cet alinéa qui se trouve dans tous les articles après les objections ne renferme pas la véritable pensée de saint Thomas. C'est l'opinion contraire à celle présentée dans les objections, mais on sait que deux propositions contraires peuvent être fausses toutes les deux. †

2 Saint Bernard a parfaitement exprimé le dogme sur ce point (De consid., liv. 5, chap. 8) : Inter omnia quae rectè unum dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis, quâ tres personæ una substantia sunt, secundo loco illa præcellit quâ è converso ires substantiæ una in Christo persona sunt. †

3 Selon qu'on entend le Christ. †

4 Les extrêmes qui sont unis sont au contraire infiniment distants, puisque l'un est infini et l'autre fini. †

nature divine, mais on dit qu'elle a été unie à la nature divine elle-même dans la personne du Fils. Or, la chose elle-même est plus grande qu'une participation à sa ressemblance.

***Objection N°2.***

Le sujet de la grâce est l'âme. Or, comme le dit saint Paul (Col., 2, 9) : Toute la plénitude de la divinité habite corporellement dans le Christ. Il semble donc que cette union ne se soit pas faite par la grâce.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La grâce habituelle n'existe que dans l'âme. Mais la grâce[1] appartient à toute la nature humaine qui se compose d'une âme et d'un corps. C'est en ce sens qu'on dit que la plénitude de la divinité a habité corporellement dans le Christ ; parce que la nature divine a été unie non seulement à l'âme, mais encore au corps. D'ailleurs on pourrait dire aussi que d'après saint Paul la divinité a habité dans le Christ corporellement, c'est-à-dire qu'elle n'y a pas été à l'état d'ombre, comme elle a habité dans les sacrements de l'ancienne loi, au sujet desquels l'Apôtre ajoute qu'ils sont l'ombre des choses futures, au lieu que le Christ est le corps ; selon qu'on oppose le corps à l'ombre. — D'autres disent encore que la divinité a habité dans le Christ corporellement, c'est-à-dire de trois manières, comme le corps a trois dimensions :

1. Par l'essence, la présence et la puissance, comme dans les autres créatures ;
2. Par la grâce sanctifiante, comme dans les saints ; 3° par l'union personnelle qui est propre au Christ lui-même.

***Objection N°3.***

Tout saint est uni à Dieu par la grâce. Si donc l'union de l'Incarnation eût existé par la grâce, il semble qu'on ne dirait pas du Christ autrement que des autres saints qu'il est Dieu.
Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de prædest. sanct., chap. 15) : Au commencement de la foi tout homme devient chrétien par la grâce qui a fait de cet homme le Christ dès son origine. Or, cet homme est devenu le Christ par l'union de nature humaine avec la nature divine. Cette union a donc eu lieu par la grâce.

***Conclusion.***

L'union de la nature divine et de la nature humaine s'est faite dans le Christ, non par une grâce habituelle, mais gratuitement par le don et la volonté de Dieu et non d'après des mérites antérieurs.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 110, art. 1), le mot de grâce a une double acception ; il signifie la volonté de Dieu qui donne quelque chose gratuitement, ou le don gratuit de Dieu. Or, la nature humaine a besoin de la volonté gratuite de Dieu pour être élevée vers lui, puisque c'est au-dessus des forces de sa nature. Mais elle est élevée vers Dieu de deux manières :

1. Par opération, c'est ainsi que les saints connaissent et aiment Dieu.
2. Par l'être personnel. Ce mode est particulier au Christ dans lequel la nature humaine a été prise pour être dans la personne du Fils de Dieu.

Or, il est évident que la perfection de l'opération demande que la puissance opérante soit perfectionnée par une habitude : mais il ne faut pas d'habitude intermédiaire pour que la nature ait l'être dans son suppôt. Par conséquent il faut dire que si l'on prend la grâce pour la volonté même de Dieu qui agit gratuitement, ou qui a quelqu'un pour agréable, l'union de l'Incarnation s'est faite par elle, comme l'union des saints avec Dieu se fait par la connaissance de l'amour. Mais si par grâce on entend le don gratuit de Dieu, ce qui fait que la nature humaine a été unie à la personne

[1] C'est-à-dire le don gratuit de Dieu qui consiste à être uni à la personne divine. †

divine peut être appelé une grâce[1], mais non pas de manière que l'union se soit faite par l'intermédiaire d'une grâce habituelle.
La réponse à la troisième objection est donc évidente ; puisque l'union de l'Incarnation ne s'est pas faite seulement par la grâce habituelle, comme les autres saints sont unis à Dieu, mais qu'elle s'est faite selon la subsistance ou la personne. [Q07-11] ; [Q07-13]

## Article 11 : Y a-t-il des mérites qui aient précédé l'union du Verbe Incarné ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que l'union de l'Incarnation soit résultée de certains mérites. Car sur ces paroles (Ps. 32) : Que votre miséricorde se répande sur nous, comme nous avons espéré en vous ; la glose dit (ord.) que le prophète insinue par là le désir qu'il a eu de l'Incarnation et qu'il montre que ce désir a mérité d'être accompli. L'Incarnation tombe donc sous le mérite.

***Objection N°2.***

Quiconque mérite une chose, mérite ce sans quoi il est impossible de l'obtenir. Or, les anciens patriarches méritaient la vie éternelle à laquelle ils ne pouvaient parvenir que par l'Incarnation. Car saint Grégoire dit (Mor., liv. 13, chap. 15) : Ceux qui ont précédé l'arrivée du Christ en ce monde ne pouvaient d'aucune manière, quel qu'ait été leur degré de justice en quittant cette terre, être reçus immédiatement dans le sein de la céleste patrie, parce qu'il n'était pas encore venu, celui qui devait placer les âmes des justes dans leur demeure éternelle. Il semble donc qu'ils aient mérité l'Incarnation.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il est faux de dire que le mérite embrasse toutes les choses sans lesquelles on ne peut obtenir la récompense. Car il y en a qui ne sont pas seulement requises pour la récompense, mais qui sont encore préalablement exigées pour le mérite ; comme la bonté divine et sa grâce ; et la nature elle-même de l'homme. De même le mystère de l'Incarnation est le principe du mérite ; parce que nous avons tous reçu de la plénitude du Christ, comme le dit saint Jean (Jean, 1, 16).

***Objection N°3.***

On dit de la B. Vierge Marie qu'elle a mérité porter en elle le maître du monde[2]. Ce qui s'est fait par l'Incarnation. L'Incarnation a donc été l'objet du mérite.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On dit que la bienheureuse Vierge a mérité de porter le maître du monde, non parce qu'elle a mérité qu'il s'incarne, mais parce qu'elle a mérité, d'après la grâce qui lui a été donnée, le degré de pureté et de sainteté nécessaire pour qu'elle pût être convenablement la mère de Dieu[3].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de prædest. sanct., chap. 15) : Que celui qui trouve dans notre chef des mérites antérieurs à cette génération singulière, cherche en nous qui sommes ses membres des

[1] Dans le sens que ce mystère s'est accompli sans aucun mérite antérieur. †

[2] Dominum omnium meruit portare (Offic. ad matut.). †

[3] Elle a mérité de congruo la maternité divine. Cette pensée de saint Thomas est celle de tous les grands docteurs. Voyez saint Augustin (De peccat. merit. et remiss., liv. 2, chap. 24), saint Jérôme (Epist. 22 ad Eustochium), saint Grég. (Reg., liv. 1, chap. 1), saint Pierre Damien (serm. 2, De assumpt.). †

mérites antérieurs à notre régénération qui s'est si multipliée. Or, il n'y a pas de mérites qui aient précédé notre régénération, d'après ces paroles de saint Paul (Tite, 3, 5) : Il nous a sauvés non à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais à cause de sa miséricorde, par le baptême de la régénération. Il n'y a donc pas de mérites qui aient précédé cette génération du Christ.

***Conclusion.***

Aucuns mérites ni de la part du Christ, ni de la part des autres, n'ont précédé l'union divine du Verbe ; puisqu'elle est au-dessus de toute union des bienheureux et qu'elle est le principe de tout mérite : cependant les saints patriarches ont mérité l'Incarnation *ex congruo*, en la désirant et en la demandant.

Il faut répondre que quant au Christ lui-même il est évident d'après ce qui a été dit précédemment (art. préc.) que ses mérites n'ont pu nullement précéder son union. Car nous n'admettons pas qu'il ait été auparavant un simple mortel, et qu'ensuite par le mérite de sa bonne conduite il ait obtenu d'être le Fils de Dieu, comme l'a prétendu Photin[1] ; mais nous établissons que dès le commencement de sa conception cet homme a été véritablement le Fils de Dieu, puisqu'il n'a pas d'autre hypostase que celle du Fils de Dieu, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, chap. 1) : Le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu. C'est pourquoi toutes les opérations de cet homme sont résultées de l'union, et par conséquent il n'y en a aucune qui ait pu la mériter. – Les œuvres d'un autre homme quel qu'il soit n'ont pas pu non plus mériter cette union ex condigno :

1. Parce que les œuvres méritoires de l'homme se rapportent proprement à la béatitude qui est la récompense de la vertu et qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu ; au lieu que l'union de l'Incarnation, puisqu'elle existe dans l'être personnel, surpasse l'union des esprits bienheureux avec Dieu qui se fait par l'acte de la jouissance : c'est pourquoi elle ne peut pas être l'objet du mérite.
2. Parce que la grâce ne peut tomber sous le mérite. Car le principe du mérite ne se mérite pas, et par conséquent la grâce ne se mérite pas non plus, puisqu'elle est le principe du mérite. L'Incarnation est encore beaucoup moins l'objet du mérite, puisqu'elle est le principe de la grâce, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 1, 17) : C'est Jésus-Christ qui a apporté la grâce et la vérité.
3. Parce que l'Incarnation du Christ a régénéré toute la nature humaine. C'est pourquoi elle n'a pu être méritée par un simple particulier, parce que le bien d'un seul individu ne peut pas être la cause du perfectionnement de la nature entière.

Cependant les saints patriarches ont mérité l'Incarnation ex congruo, en la désirant et en la demandant. Car il était convenable que Dieu exauçât ceux qui lui obéissaient.

La réponse à la première objection est par là même évidente.

**02**

[1] Cette erreur a été aussi celle de Nestorius et du luthérien Sternbenger, qui prétendait que le Christ avait mérité par ses vertus d'être adopté par Dieu pour son Fils, et que cette adoption avait eu lieu lorsque Jean le baptisa dans le Jourdain. †

# Article 12 : La grâce de l'union a-t-elle été naturelle au Christ, en tant qu'Homme-Dieu ?

**02**

***Objection N°1.***

Il semble que la grâce de l'union n'ait pas été naturelle au Christ, comme Homme-Dieu. Car l'union de l'Incarnation ne s'est faite dans la nature, mais dans la personne, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, chaque chose tire son nom de son terme. On doit donc appeler cette grâce plutôt une grâce personnelle que naturelle.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique l'union ne se soit pas faite dans la nature, cependant elle a été produite par la vertu de la nature divine qui est véritablement la nature du Christ[1]. Et elle a aussi convenu au Christ dès le commencement de sa naissance.

***Objection N°2.***

La grâce se divise par opposition à la nature, comme les choses gratuites qui viennent de Dieu se distinguent par opposition des choses naturelles, qui viennent d'un principe intrinsèque[2]. Or, quand il s'agit de choses qui se distinguent par opposition, l'une ne tire pas son nom de l'autre. La grâce du Christ ne lui est donc pas naturelle.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mot grâce et le mot naturel ne s'emploient pas sous le même rapport. On appelle grâce l'union hypostatique, selon qu'elle ne résulte d'aucun mérite ; et on l'appelle naturelle parce qu'elle existe par la vertu de la nature divine dans l'humanité du Christ, dès sa naissance.

***Objection N°3.***

On appelle naturel ce qui est selon la nature. Or, la grâce de l'union n'est pas naturelle au Christ, d'après la nature divine, parce qu'alors elle conviendrait aussi aux autres personnes. Elle ne lui est pas naturelle non plus selon la nature humaine, parce que dans ce cas elle conviendrait à tous les hommes qui sont de la même nature que lui. Il semble donc qu'elle ne lui soit naturelle d'aucune manière.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La grâce de l'union n'est pas naturelle au Christ selon la nature humaine, comme si elle avait été produite par les principes de cette nature. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'elle convienne à tous les hommes. Cependant elle lui est naturelle d'après la nature humaine, en ce qu'elle a été le propre de sa naissance, selon qu'il a été conçu de l'Esprit Saint pour être le Fils naturel de Dieu et de l'homme. Mais selon la nature divine elle lui est naturelle, en ce que la nature divine est le principe actif de cette grâce. Et ceci convient à la Trinité tout entière, c'est-à-dire qu'il lui convient d'être le principe actif de cette grâce.

---

[1] Elle n'est pas seulement sa nature matériellement, mais elle l'est encore formellement, parce que le mot de Christ embrasse les deux natures : l'humanité unie à la divinité. †

[2] Tout vient de Dieu, mais on appelle naturel ce qui est dû à l'essence d'une chose, de manière que cette chose ne peut pas exister sans cela, et on appelle gratuit ce que lui donne par surcroît la bonté de Dieu. †

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (Ench., chap. 40) : En recevant la nature humaine il s’est produit en lui une grâce qui lui est en quelque sorte naturelle, et par laquelle il ne peut jamais tomber dans le péché.

***Conclusion.***

Puisque la nature humaine dans le Christ a été unie à la personne divine dès le commencement de sa conception, et que son âme a été remplie de la grâce habituelle, la grâce d’union et la grâce habituelle n’ont pas été naturelles en lui, comme si elles étaient nées des principes de la nature humaine ; mais on dit que ces deux grâces ont été l’une et l’autre naturelles en lui, parce qu’elles ont été produites par la nature divine et qu’elles ont été en lui dès sa naissance.

Il faut répondre que, d’après Aristote (Met., liv. 5, text. 5), la nature indique ou la naissance ou l’essence de la chose. Par conséquent on peut donner au mot naturel deux sortes d’acception :

1. On peut désigner par là ce qui découle uniquement des principes essentiels de la chose, comme il est naturel au feu de s’élever.
2. On dit naturel à l’homme ce qu’il possède depuis sa naissance, d’après ces paroles de l’Apôtre (Eph., 2, 3) : Nous étions par nature des enfants de colère. Et le Sage dit (Sag., 12, 10) : Leur race est méchante et la malice leur est naturelle[1]. On ne peut donc pas dire que la grâce du Christ[2] soit naturelle dans le sens qu’elle résulte des principes de la nature humaine dans le Christ, quoiqu’on puisse l’appeler naturelle, selon qu’elle est venue dans la nature humaine du Christ, sous l’action de sa nature divine qui en est la cause. On dit aussi que ces deux grâces sont l’une et l’autre naturelles dans le Christ, en ce sens qu’il les a eues dès sa naissance ; parce que dès le commencement de sa conception la nature humaine a été unie à la personne divine, et son âme a été remplie du don de la grâce.

**02**

[1] Elle ne découle pas des principes de leur nature considérés en eux-mêmes, mais elle leur est innée. †

[2] Qu’il s’agisse de la grâce d’union ou de la grâce habituelle. †

# QUESTION 3 : DU MODE DE L'UNION CONSIDÉRÉ PAR RAPPORT À LA PERSONNE QUI A PRIS LA NATURE HUMAINE.[1]

Question 3 : Du mode de l'union considéré par rapport à la personne qui a pris la nature humaine.44
Article 1 : Convenait-il à une personne divine de prendre une nature créée ?.....45
Article 2 : Convient-il à la nature divine de prendre une autre nature ?.....46
Article 3 : La personnalité étant abstraite de la nature par notre entendement, la nature peut-elle encore prendre quelque chose ?.....48
Article 4 : Une des personnes peut-elle prendre une nature créée sans les deux autres ?.....49
Article 5 : Toute personne divine aurait-elle pu prendre la nature humaine ?.....51
Article 6 : Plusieurs personnes pourraient-elles prendre une seule nature numériquement ?.....52
Article 7 : Une seule personne divine pourrait-elle prendre deux natures humaines ?.....54
Article 8 : A-t-il été plus convenable que la personne du Fils de Dieu prit la nature humaine plutôt qu'une autre personne divine ?.....56

Nous avons maintenant à considérer l'union par rapport à la personne qui a pris la nature divine.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Convient-il à la personne divine de prendre une autre nature ?
2. Cet acte convient-il à la nature divine ?
3. Une nature peut-elle prendre quelque chose, abstraction faite de la personnalité ?
4. Une personne peut-elle prendre une nature sans une autre personne ?[2]
5. Toute personne peut-elle prendre une nature ?[3]
6. Plusieurs personnes peuvent-elles prendre une seule nature numériquement ?[4]
7. Une personne peut-elle prendre deux natures numériquement ?
8. Était-il plus convenable que ce fût la personne du Fils de Dieu qui prit la nature humaine qu'une autre personne divine ?[5]

[1] Cette question difficile demande tout particulièrement à être approfondie. Car c'est en établissant tous les rapports de la personne avec les natures ou des natures entre elles que l'on peut jeter quelques lumières sur les profondeurs du mystère. †

[2] Cet article est de foi, et il est parfaitement défini dans le Concile de Nicée. †

[3] Saint Anselme paraît avoir été sur ce point d'un sentiment différent de celui de saint Thomas (De Incarn., chap. 4). †

[4] Scot (3, dist. 1, quest. 2) et ses partisans sont sur cette question d'un sentiment contraire à celui de saint Thomas, mais les théologiens suivent plus généralement la doctrine du Docteur angélique. †

[5] Ces rapports de convenance ont été développés fréquemment par les Pères. Saint Thomas résume ici principalement saint Augustin. †

## Article 1 : Convenait-il à une personne divine de prendre une nature créée ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne convenait pas à une personne divine de prendre une nature créée. Car la personne divine signifie quelque chose d'infiniment parfait. Or, le parfait est ce qui n'est susceptible d'aucune addition. Par conséquent puisque ici prendre (assumere) c'est pour ainsi dire prendre pour soi (ad sumere), et que ce qui est pris s'ajoute à celui qui le prend, il semble qu'il ne soit pas convenable pour une personne divine de prendre une nature créée.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La personne divine étant infinie on ne peut rien y ajouter. C'est ce qui fait dire à saint Cyrille (Epist. syn. Ephes. conc.) : Ce n'est pas par apposition que nous comprenons le mode d'union ; comme aussi dans l'union de l'homme avec Dieu qui se fait par la grâce d'adoption, on n'ajoute pas à Dieu quelque chose, mais ce qui est divin s'ajoute à l'homme, et par conséquent ce n'est pas Dieu, mais l'homme qui est perfectionné.

***Objection N°2.***

Celui qui prend pour soi une chose se communique en quelque sorte à ce qu'il élève vers lui, comme la dignité se communique à celui qui est élevé vers elle. Or, il est de l'essence de la personne qu'elle soit incommunicable, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 29, art. 1). Il ne convient donc pas à la personne divine de prendre une nature, c'est-à-dire de se l'unir.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On dit que la personne est incommunicable dans le sens qu'on ne peut pas l'appliquer à plusieurs suppôts. Cependant rien n'empêche qu'on ne dise de la personne plusieurs choses. Ainsi il n'est pas contraire à la nature de la personne d'être communiquée de manière à subsister en plusieurs natures, car plusieurs natures peuvent se rencontrer accidentellement dans une personne créée ; comme dans la personne d'un seul et même homme se trouvent la quantité et la qualité. Mais ce qu'il y a de propre à la personne divine en raison de son infinité[1], c'est qu'il se fasse en elle une réunion de natures qui n'a pas lieu accidentellement, mais selon la subsistance·

***Objection N°3.***

La personne est constituée par la nature. Or, il répugne que ce qui est constitué prenne ce qui le constitue ; parce que l'effet n'agit pas sur sa cause. Il ne convient donc pas à une personne de prendre une nature.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme nous l'avons dit (quest. 2, art. 1), la nature humaine ne constitue pas la personne divine absolument mais elle la constitue, selon que la personne divine est dénommée d'après cette nature[2]. Car ce n'est pas la nature humaine qui fait absolument que le Fils de Dieu est une personne[3], mais

[1] Toute personnalité finie ne peut avoir pour terme que sa nature propre, parce qu'elle tire son espèce de la nature dont elle est le complément, au lieu que la personne divine, en raison de son infinité, n'est d'aucun genre ni d'aucune espèce, et, par là même qu'elle renferme éminemment la perfection de toutes les natures possibles, elle est apte à les avoir toutes pour terme. †

[2] Ainsi on dit qu'elle est née, qu'elle a souffert, etc. †

[3] Puisqu'il l'a été de toute éternité. †

elle fait seulement qu'il est homme, au lieu que la personne divine est absolument constituée d'après la nature divine. C'est pourquoi on ne dit pas qu'elle prend la nature divine, mais la nature humaine.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit dans son livre[1] que Dieu le Fils unique du Père a pris en sa personne la forme, c'est-à-dire la nature du serviteur. Or, le Fils unique est une personne. Donc il convient à la personne de recevoir une nature, c'est-à-dire de la prendre pour elle ou de l'épouser.

***Conclusion.***

Puisque assumer c'est prendre quelque chose pour soi, et que par là se trouvent exprimés le principe et le terme de l'acte[2], il s'ensuit qu'il convient de la manière la plus propre à la personne de prendre une nature.
Il faut répondre que le mot d'assomption implique deux choses, le principe de l'acte et son terme. Car assumer, c'est prendre quelque chose pour soi. Or, la personne est le principe et le terme de cette action. Elle en est le principe, parce qu'il convient en propre à la personne d'agir, et que c'est par l'action divine que la nature a été prise. Elle en est aussi le terme, parce que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1 et 2), l'union s'est faite dans la personne et non dans la nature. Par conséquent il est évident qu'il convient à la personne de la manière la plus propre de prendre une nature. [Q04-2] ; [Q04-3]

## Article 2 : Convient-il à la nature divine de prendre une autre nature ?

**03**

[Q26-1]

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne convienne pas à la nature divine de prendre (assumere) une autre nature, parce que, comme nous l'avons dit (art. préc.), assumer, c'est pour ainsi dire prendre pour soi quelque chose. Or, la nature divine n'a pas pris pour elle la nature humaine ; parce que l'union ne s'est pas faite dans la nature, mais dans la personne, comme nous l'avons dit (quest. 2, art. 1 et 3). Il ne convient donc pas à la nature divine de prendre la nature humaine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le mot soi est réciproque et se rapporte au même suppôt. Or, la nature divine ne diffère pas de la personne du Verbe par le suppôt. C'est pourquoi selon que la nature divine prend la nature humaine pour la personne du Verbe, on dit qu'elle la prend pour soi. Mais quoique le Père prenne la nature humaine pour la personne du Verbe, il ne la prend néanmoins pas pour lui, parce que le suppôt du Père et celui du Verbe n'est pas le même. C'est pourquoi on ne peut pas dire dans le sens propre que le Père prend la nature humaine.

***Objection N°2.***

[1] Ce livre a été faussement attribué à Saint Augustin : Il est de saint Fulgence, qui est une autre gloire de l'Église d'Afrique. « De fid. ad Pet., chap. 2 ». †

[2] Ce qui convient à la personne. †

La nature divine est commune aux trois personnes. Si donc il convient à la nature divine d'en prendre une autre, il s'ensuit que cela convient aux trois personnes, et qu'ainsi le Père a pris la nature humaine aussi bien que le Fils ; ce qui est erroné[4].

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce qui convient à la nature divine en soi convient aux trois personnes, comme la bonté, la sagesse, etc. Mais il lui convient de prendre la nature humaine en raison de la personne du Verbe, comme nous l'avons vu (dans le corps de l'article.). C'est pourquoi cet acte ne convient qu'à cette personne seule.

***Objection N°3.***

Prendre, c'est agir. Or, agir convient à la personne, et non à la nature qui est plutôt signifiée comme le principe par lequel l'agent agit. Donc prendre (assumere) ne convient pas à la nature.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme en Dieu ce qu'il est et ce par quoi il est, est une même chose, de même en lui ce qui agit est identique à ce par quoi il agit ; parce que chaque chose agit en tant qu'elle est être. Par conséquent, la nature divine est ce par quoi Dieu agit, et elle est Dieu agissant[2].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit[3] : Cette nature qui est toujours engendrée du Père, c'est-à-dire qui vient du Père par la génération éternelle, a reçu notre nature sans péché d'une femme vierge.

***Conclusion.***

Il convient premièrement et de la manière la plus propre à la personne divine de prendre la nature humaine, mais cet acte convient aussi secondairement à la nature divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le mot assumer signifie deux choses, le principe de l'action et son terme. Il convient à la nature divine d'être par elle-même le principe de l'assomption, parce que c'est par sa vertu qu'elle s'est faite. Mais il ne lui convient pas d'en être par elle-même le terme ; elle ne l'est qu'en raison de la personne dans laquelle on la considère[4]. C'est pourquoi on dit premièrement et de la manière la plus propre que la personne prend la nature, mais on peut dire secondairement que la nature divine a pris la nature humaine pour sa personne. Ainsi on dit que la nature s'est incarnée ; non qu'elle se soit changée en chair, mais parce qu'elle a pris la nature de la chair. C'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 3, chap. 6) : Nous disons que la nature de Dieu s'est incarnée, d'après l'autorité de saint Athanase[5] et de saint Cyrille (In conc. Chalc., art. 2, Epist. Cyrill. ad Joann. episc. Antioch.).

[Q04-2] ; [Q04-3] ; [Q26-1]

## 03

4 Ce serait même une hérésie, qui a été condamnée dans Sabellius et ses partisans. †

2 Mais dans la créature le suppôt est ce qui agit, et la nature ce par quoi il agit, et la nature et le suppôt sont donc distincts. Si on les distinguait de la sorte en Dieu, il faudrait admettre une quaternité. †

3 Fulgence - Lib. de fid. ad Pet., chap. 2. †

4 Solus Filius suscepit humanitatem in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, id est, in eo quod est proprium Filii, non quod est commune Trinitati (Concil. Tolet., sess. 6, chap. 1). †

5 Confitemur unam naturam Dei Verbi incarnatam et adoratione unà cum suâ carne adorandam, dit saint Athanase. Sur l'expression unam naturam incarnatam, voyez la discussion de Bossuet contre Ellies Dupin (Œuvres de Bossuet, tom. 30, p. 614 et suiv., édit. de Versailles). †

## Article 3 : La personnalité étant abstraite de la nature par notre entendement, la nature peut-elle encore prendre quelque chose ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble que la personnalité ayant été abstraite par notre entendement, la nature divine ne puisse plus en prendre une autre. Car nous avons dit (art. 1) qu'il convient à la nature divine d'en prendre une autre en raison de la personne. Or, ce qui convient à une chose, en raison d'une autre, ne peut lui convenir du moment que cette dernière est écartée ; comme le corps qui est visible en raison de la couleur ne peut être vu sans elle. Par conséquent la personnalité ayant été abstraite par l'intellect, la nature divine ne peut plus en prendre une autre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme en Dieu ce qu'il est et ce par quoi il est, est une même chose ; tout ce que l'on attribue à Dieu abstractivement considéré en soi, sans tenir compte du reste, est quelque chose de subsistant, et par conséquent c'est une personne, puisque cela existe dans une nature intellectuelle. Ainsi, comme maintenant en posant les propriétés personnelles en Dieu, nous disons qu'il y a trois personnes, de même si nous écartons ces propriétés par notre entendement, il restera dans notre pensée la nature divine comme chose subsistante et comme personne. Et par là on peut concevoir qu'elle prenne la nature humaine, en raison de sa subsistance ou de sa personnalité.

***Objection N°2.***

L'assomption implique le terme de l'union, comme nous l'avons dit (loc. cit.). Or, l'union ne peut pas se faire dans la nature, mais seulement dans la personne. Par conséquent la personnalité ayant été abstraite, la nature divine ne peut pas en prendre une autre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les personnalités des trois personnes étant abstraites par l'intellect, il restera dans l'intellect la seule personnalité de Dieu, comme les Juifs le comprennent ; et elle peut être le terme de l'assomption ; comme nous disons maintenant que cet acte a pour terme la personne du Verbe.

***Objection N°3.***

Nous avons dit (1a pars, quest. 11, art. 3) que dans les choses divines, la personnalité étant abstraite, il ne reste rien. Or, ce qui prend est quelque chose. La nature divine ne peut donc pas en prendre une autre, du moment que la personnalité est abstraite.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La personnalité ayant été abstraite par l'entendement, on dit qu'il ne reste rien par la manière de résolution, parce que le fondement de la relation n'est pas autre chose que la relation elle-même ; et que tout ce qu'on considère en Dieu, on le considère comme un suppôt subsistant. Cependant parmi les choses que l'on dit de Dieu, il y en a qu'on peut concevoir sans les autres, non par manière de résolution, mais comme nous l'avons dit[1] (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. En Dieu on appelle personnalité la propriété personnelle qui est triple, et qui comprend la paternité, la filiation et la procession, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 30, art. 3). Or, ces propriétés étant abstraites par l'entendement, il reste encore la toute-puissance de Dieu par laquelle

[1] Ainsi, par abstraction, on peut concevoir la toute-puissance, qui sera toujours une chose subsistante, et, par là même, capable d'agir et d'unir à soi une nature créée. †

s’est faite l’Incarnation, d’après cette parole de l’Ange (Luc 1, 37) : Il n’y a rien d’impossible à Dieu. Il semble donc qu’après avoir fait abstraction de la personnalité, la nature divine en puisse prendre une autre[1].

***Conclusion.***

La personnalité ayant été abstraite par notre entendement qui perçoit les choses divines à sa manière, on peut encore concevoir que la nature divine en prenne une autrebroken.
Il faut répondre que notre entendement se rapporte de deux manières : 1° Pour connaître Dieu comme il est. En ce sens il est impossible que l’intellect circonscrive en Dieu une chose et qu’il en reste une autre ; parce que tout ce qui est en Dieu est un, sauf la distinction des personnes. Toutefois, du moment que l’une d’elles est ôtée les autres le sont aussi, parce qu’elles ne se distinguent que par les relations qui doivent exister simultanément. 2° L’entendement se rapporte aux choses divines, non en connaissant Dieu comme il est, mais en connaissant à sa manière (c’est-à-dire d’une façon multiple et divisée) ce qui est un en lui. De la sorte notre entendement peut comprendre la bonté et la sagesse de Dieu, et les autres attributs qu’on appelle essentiels, sans comprendre la paternité ou la filiation qu’on appelle des personnalités. D’après cela, la personnalité ayant été abstraite par l’intellect, nous pouvons encore comprendre la nature comme assumant quelque chose (Dans ce cas, la nature humaine serait unie immédiatement à la substance commune et absolue, et secondairement et médiatement aux substances relatives dont elle recevrait l’incommunicabilité.).

## Article 4 : Une des personnes peut-elle prendre une nature créée sans les deux autres ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble qu’une personne ne puisse pas prendre une nature créée sans que les autres la prennent. Car les œuvres de la Trinité sont indivises, d’après saint Augustin (Enchir., chap. 38), et comme l’essence des trois personnes est une, de même l’opération est une aussi. Or, prendre une chose est une opération. Elle ne peut donc convenir à une personne divine sans convenir à une autre.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Ce raisonnement s’appuie sur l’opération ; et la conclusion serait bien déduite, si elle impliquait l’opération seule, sans le terme qui est la personne.

***Objection N°2.***

Comme nous disons que la personne du Fils s’est incarnée, de même aussi la nature. Car toute la nature divine s’est incarnée dans l’une de ses hypostases, selon l’expression de saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 3, chap. 6). Or, la nature est commune aux trois personnes. Donc aussi l’Incarnation.

***Réponse à l’objection N°2 :***

On dit que la nature est incarnée, comme on dit qu’elle prend une autre nature, en raison de la personne que l’union a pour terme, comme nous l’avons vu (art. 1 et 2) ; mais non selon qu’elle est commune aux trois personnes. On dit aussi que toute la nature divine est incarnée ; non parce

[1] D’après Billuart, ce sentiment est communément soutenu parmi les thomistes, qui reconnaissent une subsistance commune et absolue, distincte des subsistances relatives qui constituent les personnes. †

qu'elle s'est incarnée dans toutes les personnes, mais parce que la personne incarnée ne manque d'aucune des perfections de la nature divine, comme l'explique saint Jean Damascène.

***Objection N°3.***

Comme la nature humaine a été prise par Dieu dans le Christ, de même aussi les hommes sont pris par lui au moyen de la grâce, d'après ce mot de saint Paul (Rom., 14, 3) : Dieu l'a pris. Or, cette dernière assomption appartient en général à toutes les personnes. Par conséquent la première aussi.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'assomption qui se fait au moyen de la grâce adoptive a pour terme une participation de la nature de Dieu par laquelle sa bonté nous assimile à lui, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Pierre, 1, 4) : Il faut que vous soyez rendus participants de la nature divine. C'est pourquoi cette sorte d'assomption est commune aux trois personnes de la part du principe et de la part du terme au lieu de l'assomption qui est produite par la grâce d'union est commune par rapport au principe, mais non par rapport au terme comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article et art. 2).

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De div. nom., chap. 2) que le mystère de l'Incarnation suppose une distinction dans les personnes, c'est-à-dire qu'il se rapporte à l'une sans se rapporter aux autres[1].

***Conclusion.***

Puisque indépendamment de l'acte de l'opération, l'assomption en marque encore le terme, relativement au principe elle est commune aux trois personnes ; mais il n'en est pas de même relativement au terme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), l'assomption implique deux choses : l'acte de celui qui prend la nature humaine et le terme de cette opération. L'acte de celui qui prend la nature humaine procède de la vertu divine, qui est commune aux trois personnes ; au lieu que le terme de l'assomption est la personne, comme nous l'avons vu (loc. cit.). C'est pourquoi ce qui appartient à l'action dans l'assomption est commun aux trois personnes, tandis que ce qui appartient à la nature du terme convient à une personne, de telle sorte qu'il ne convient pas à une autre. Car les trois personnes ont fait que la nature humaine a été unie à la seule personne du Fils[2]. [Q09-1]

## Article 5 : Toute personne divine aurait-elle pu prendre la nature humaine ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble qu'aucune autre personne divine que la personne du Fils n'aurait pu prendre la nature humaine. Car en prenant cette nature Dieu est devenu le Fils de l'homme. Or, il répugne d'admettre qu'il ait été convenable pour le Père ou l'Esprit-Saint d'être le Fils de l'homme : car ceci tournerait à la confusion des personnes divines. Ni le Père, ni le Saint-Esprit n'auraient donc pu prendre un corps.

***Réponse à l'objection N°1 :***

[1] Le sixième concile œcuménique dit aussi, d'après le même Père (art. 8) : Quòd Pater et Spiritus sanctus nihil in Incarnatione habent commune, nisi benignissimam voluntatem. †

[2] C'est ce qu'exprime parfaitement le concile de Tolède (6 et 11) : Incarnationem fidei tota Trinitas operata est, quià inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ. †

La filiation temporelle qui fait appeler le Christ le Fils de l'homme, ne constitue pas sa personne, comme la filiation éternelle ; mais elle est une conséquence de sa naissance temporelle. Par conséquent si le mot filiation était de cette manière appliqué au Père ou à l'Esprit-Saint, il n'en résulterait aucune confusion dans les personnes divines[1].

***Objection N°2.***

Par l'Incarnation divine les hommes ont obtenu l'adoption filiale, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 8, 15) : Vous n'avez point reçu de nouveau l'esprit de servitude pour être dans la crainte, mais vous avez reçu l'esprit d'adoption des enfants. Or, la filiation adoptive est une ressemblance de la filiation naturelle qui ne convient ni au Père, ni à l'Esprit-Saint. Aussi le même apôtre ajoute (ibid., 29) : Que ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils. Il semble donc qu'aucune autre personne que la personne du Fils n'ait pu s'incarner.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La filiation adoptive est une ressemblance de la filiation naturelle, mais elle est produite en nous par appropriation par le Père qui est le principe de la filiation naturelle et par le don de l'Esprit Saint qui est l'amour du Père et du Fils, d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 4, 6) : Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos cœurs qui crie ; Mon Père ! mon Père ! C'est pourquoi, comme, après l'Incarnation du Fils, nous avons reçu la filiation adoptive par ressemblance à sa filiation naturelle ; de même si le Père s'était incarné, nous recevrions de lui la filiation adoptive, comme du principe de la filiation naturelle, et nous la recevrions de l'Esprit-Saint, comme du lien commun qui unit le Père et le Fils.

***Objection N°3.***

On dit que le Fils a été envoyé et engendré dans sa naissance temporelle, selon qu'il s'est incarné. Or, il ne convient pas au Père d'être envoyé, puisqu'il est innascible[2], comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 43, art. 4). Donc au moins la personne du Père n'eût pas pu s'incarner.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il convient au Père d'être innascible selon la naissance éternelle, ce que n'exclurait pas la naissance temporelle. Quant au Fils de Dieu on dit qu'il est envoyé relativement à l'Incarnation, parce qu'il vient d'un autre ; sans cela l'Incarnation ne suffirait pas pour qu'il y eût mission[3].

Mais c'est le contraire. Tout ce que peut le Fils, le Père le peut et le Saint-Esprit aussi[4] ; autrement la puissance des trois personnes ne serait pas la même. Or, le Fils a pu s'incarner. Donc également le Père et l'Esprit-Saint.

***Conclusion.***

---

1 Cette confusion ne pourrait être, après tout, qu'une confusion de mots, mais elle ne porterait pas sur le fond des choses. †

2 Qui ne peut naître. Dieu est innascible. †

3 Car il est nécessaire que celui qui est envoyé vienne d'un autre ce qu'on ne peut pas dire du Père, qui est principe de toute procession. †

4 On entend ces paroles de la puissance absolue qui s'étend ad extrà, et non de la puissance d'engendrer, qui est propre au Père, ni de celle de spirer, qui est propre au Père et au Fils. †

Puisque les trois personnes n'ont qu'une seule et même puissance, toute personne divine eût pu prendre la nature humaine.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'assomption implique deux choses : l'acte de celui qui prend une autre nature et le terme de cette opération. La vertu divine est le principe de cet acte, et la personne en est le terme. Or, la vertu divine se rapporte communément et indifféremment à toutes les personnes. La raison commune de la personnalité est aussi la même dans les trois personnes ; quoique les propriétés personnelles soient différentes. Or, quand une vertu se rapporte indifféremment à plusieurs choses, elle peut donner chacune d'elles pour terme à son action, comme on le voit pour les puissances raisonnables qui se rapportent à des choses opposées, pouvant faire l'une et l'autre. Ainsi la vertu divine eût donc pu unir la nature humaine à la personne du Père ou de l'Esprit-Saint comme elle l'a unie à la personne du Fils. C'est pourquoi il faut dire que le Père ou l'Esprit-Saint aurait pu s'incarner, comme le Fils[1]. [Q26-1]

## Article 6 : Plusieurs personnes pourraient-elles prendre une seule nature numériquement ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble que deux personnes divines ne puissent pas prendre une seule et même nature numériquement. Car dans cette hypothèse ou elles ne formeraient qu'un seul homme ou il y en aurait plusieurs. Or, il n'y en aurait pas plusieurs : car comme une seule nature divine en plusieurs personnes ne souffre pas qu'il y ait plusieurs Dieux ; de même une seule et même nature humaine en plusieurs personnes ne souffre pas qu'il y ait plusieurs hommes. Elles ne pourraient pas non plus ne former qu'un seul homme ; parce qu'un seul homme c'est un individu qui ne forme qu'une personne ; et alors la distinction des trois personnes divines serait détruite, ce qui répugne. Deux ou trois personnes ne peuvent donc pas prendre une seule nature humaine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans l'hypothèse où l'on suppose que les trois personnes prendraient une seule nature humaine, il serait vrai de dire que les trois personnes seraient un seul homme, parce qu'elles n'auraient qu'une seule nature humaine. Car, comme il est maintenant vrai de dire que les trois personnes sont un seul Dieu à cause de la nature divine qui est une ; de même il serait vrai de dire qu'elles ne seraient qu'un seul homme à cause de l'unité de la nature humaine. Le mot un n'impliquerait pas l'unité de personne, mais l'unité dans la nature humaine : car de ce que les trois personnes sont un seul homme, on ne pourrait pas en conclure qu'elles seraient un seul absolument[2]. En effet rien n'empêche de dire que des hommes qui sont plusieurs absolument, ne soient un sous un rapport, par exemple qu'ils ne soient qu'un seul peuple. Et, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 6, chap. 3), l'esprit de Dieu et l'esprit de l'homme ne sont pas de la même nature, mais en s'attachant l'un à l'autre il en résulte un seul et même esprit, d'après cette parole de saint Paul (1 Cor., 6, 17) : Celui qui s'attache au Seigneur est un même esprit avec lui.

***Objection N°2.***

[1] Soit séparément, comme l'a fait le Fils, soit ensemble, de manière qu'elles se soient incarnées toutes les trois. †

[2] C'est-à-dire qu'elles ne seraient qu'une personne absolument. †

L’assomption a pour terme l’unité de personne, comme nous l’avons dit (art. 2). Or, la personne du Père, celle du Fils et celle de l’Esprit-Saint ne forment pas une seule personne. Ces trois personnes ne peuvent donc pas prendre une seule nature humaine.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Dans cette hypothèse la nature humaine serait une dans chaque personne, de telle sorte, comme la nature divine est naturellement une dans chaque personne, de même la nature humaine serait une dans chacune d’elles, par là même qu’elles l’auraient prise.

***Objection N°3.***

Saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 3 et 4) et saint Augustin (De Trin., liv. 1, chap. 11 à 13) disent qu’il résulte de l’Incarnation du Fils de Dieu que tout ce qu’on dit du Fils de Dieu, on le dit du Fils de l’homme et réciproquement. Si donc les trois personnes prenaient une seule et même nature humaine, il s’ensuivrait que tout ce que l’on dit de l’une des trois personnes, on le dirait de cet homme, et réciproquement ce qu’on dirait de cet homme, on pourrait le dire de l’une des trois personnes. Ainsi ce qui est le propre du Père, la génération éternelle du Fils de Dieu se dirait de cet homme et par conséquent se dirait du Fils de Dieu : ce qui répugne. Il n’est donc pas possible que les trois personnes divines prennent une seule et même nature humaine.

***Réponse à l’objection N°3 :***

A l’égard du mystère de l’Incarnation il y a communication des propriétés qui appartiennent à la nature ; parce que tout ce qui convient à la nature peut se dire de la personne qui subsiste dans cette nature, de quelque nature que l’on parle[1]. Par conséquent dans l’hypothèse que l’on fait, on pourrait dire de la personne du Père ce qui appartient à la nature humaine et ce qui appartient à la nature divine, et l’on pourrait faire de même pour la personne du Fils et pour celle de l’Esprit-Saint. Mais ce qui convient à la personne du Père en raison de sa propre personne ne pourrait être attribué à la personne du Fils ou de l’Esprit-Saint à cause de la distinction des personnes qui subsisterait néanmoins. On pourrait donc dire que, comme le Père est non engendré, de même l’homme serait non engendré, selon que l’homme serait pris pour la personne du Père. Mais si l’on allait plus loin et qu’on dît : l’homme est non engendré, le Fils est l’homme, donc le Fils est non engendré, on tomberait dans le sophisme qu’on appelle fallacia figuræ dictionis vel accidentis[2]. C’est ainsi que nous disons maintenant que Dieu est non engendré, parce que le Père n’est pas engendré, cependant nous ne pouvons pas conclure de ce que le Fils est Dieu qu’il soit non engendré.

Mais c’est le contraire. La personne incarnée subsiste en deux natures, la nature divine et la nature humaine. Or, les trois personnes peuvent subsister dans une seule nature divine, elle pourrait donc ainsi subsister dans une seule nature humaine ; de telle sorte qu’il n’y eût qu’une seule nature humaine prise par trois personnes. [Q09-1]

***Conclusion.***

Il n’est pas impossible aux personnes divines que deux ou trois personnes prennent une seule nature humaine numériquement, mais il est cependant impossible qu’elles prennent une seule hypostase, ou une seule personne humaine.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. 2, art. 5, Réponse N°1), l’union de l’âme et du corps dans le Christ ne produit ni une nouvelle personne, ni une nouvelle hypostase ; mais elle produit une seule nature que prend la personne ou l’hypostase divine : ce qui ne se fait pas par la puissance de la

[1] Voyez à cet égard la question 16, où la communication des idiomes est traitée ex professo. †

[2] Ce sophisme consiste à juger d’une chose absolument par ce qui ne lui convient que par accident (Voy. Logique de Port-Royal, chap. 19, § 5). †

nature humaine, mais par la puissance de la personne divine. Or, la condition des personnes divines est telle que l'une d'elles n'exclut pas l'autre de la communauté de la même nature, mais seulement de la communauté de la même personne. Par conséquent, comme dans le mystère de l'Incarnation toute la raison du fait est la puissance de celui qui l'accomplit, comme le dit saint Augustin (Epist. ad Volus 132), on doit juger dans cette matière plutôt d'après la condition de la personne divine qui prend la nature que d'après la condition de la nature humaine qu'elle épouse. Ainsi il n'est donc pas impossible aux personnes divines que deux ou trois personnes prennent une seule et même nature humaine. Mais il leur serait impossible de prendre une seule hypostase ou une seule personne humaine, selon la remarque de saint Anselme qui dit (Cur Deus homo, liv. 2, chap. 9) que plusieurs personnes ne peuvent pas prendre un seul et même homme de manière à ne former qu'une seule personne[1].

## Article 7 : Une seule personne divine pourrait-elle prendre deux natures humaines ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble qu'une seule personne divine ne puisse pas prendre deux natures humaines. Car la nature prise dans le mystère de l'Incarnation n'a pas d'autre suppôt que le suppôt de la personne divine, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc., et art. 2). Si donc l'on supposait qu'il n'y a qu'une seule personne divine qui prenne deux natures humaines, il n'y aurait qu'un seul suppôt pour deux natures de la même espèce, ce qui paraît impliquer contradiction : car la nature d'une seule et même espèce n'est multiple qu'en raison de la distinction des suppôts.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La nature créée est perfectionnée dans sa nature par une forme qui se multiplie selon la division de la matière. Et c'est pourquoi si la composition de la matière et de la forme constitue un nouveau suppôt, il s'ensuit que la nature se multiplie selon que les suppôts se multiplient eux-mêmes. Mais dans le mystère de l'Incarnation l'union de la forme et de la matière, c'est-à-dire de l'âme et du corps, ne constitue pas un nouveau suppôt, comme nous l'avons dit (art. préc.). C'est pourquoi le nombre peut être multiplié du côté de la nature à cause de la division de la matière, sans qu'il y ait distinction de suppôts.

***Objection N°2.***

Dans cette hypothèse on ne pourrait pas dire que la personne divine incarnée serait un seul homme, parce qu'elle n'aurait pas qu'une seule nature humaine. On ne pourrait pas dire non plus qu'elle serait plusieurs hommes, parce que plusieurs hommes sont distincts par leur suppôt et que là il n'y en aurait qu'un seul. Par conséquent cette hypothèse est absolument impossible.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il semble qu'on pourrait dire que dans l'hypothèse que l'on fait, il s'ensuivrait qu'il y aurait deux hommes à cause des deux natures sans qu'il y eût là deux suppôts ; tandis qu'au contraire les trois personnes ne seraient qu'un seul homme, parce qu'elles n'auraient pris qu'une seule nature humaine, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1). Mais cela ne paraît pas exact ; parce qu'il faut se servir du mot hommes au pluriel, selon la signification qu'on impose aux termes ; ce qui doit se régler d'après la considération de ce qui se passe parmi nous. C'est pourquoi à l'égard du mode de signification il faut observer ce qui est en nous, et l'on remarquera que le nom qui se trouve imposé

[1] Selon sa coutume, saint Thomas interprète ici avec bienveillance la pensée de saint Anselme, mais il nous paraît difficile qu'il ait été avec lui d'accord sur ce point. †

par une forme ne se dit jamais au pluriel qu'en raison de la pluralité des suppôts. Car quand un homme a pris deux vêtements, on ne dit pas qu'il y a deux individus vêtus, mais qu'il n'y a qu'un seul avec deux vêtements. Et pour celui qui a deux qualités, on dit au singulier qu'il est de telle manière d'après ses deux qualités. Or, la nature prise sous ce rapport est une sorte de vêtement, quoique cette ressemblance ne soit pas parfaite de tous points, comme nous l'avons dit (quest. 2, art. 6, Réponse N°1). C'est pourquoi si la personne divine prenait deux natures humaines, on dirait à cause de l'unité de suppôt que c'est un seul homme ayant deux natures humaines. Comme il arrive qu'on dit de plusieurs hommes qu'ils ne forment qu'un seul peuple en raison de ce qu'ils ont une seule chose qui leur est commune, mais non à cause de l'unité de suppôt ; de même si deux personnes divines prenaient une seule nature humaine numériquement, on dirait qu'elles ne sont qu'un seul homme, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1), non d'après l'unité de suppôt, mais selon qu'elles ont une seule et même chose qui leur est commune.

***Objection N°3.***

Dans le mystère de l'Incarnation toute la nature divine a été unie à toute la nature qu'elle a prise, c'est-à-dire à chacune de ses parties. Car le Christ est Dieu parfait et homme parfait, il est Dieu tout entier et homme tout entier, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 3, chap. 7). Or, deux natures humaines ne pourraient être totalement unies l'une à l'autre, parce qu'il faudrait que l'âme de l'une fût unie au corps de l'autre et que les deux corps fussent aussi unis ensemble, ce qui amènerait la confusion des natures. Il n'est donc pas possible qu'une seule personne divine prenne deux natures humaines.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La nature divine et la nature humaine ne se rapportent pas de la même manière à une personne divine. Le rapport de la nature divine avec la personne est antérieur à celui de la nature humaine, puisque la nature divine ne fait qu'une même chose avec la personne de toute éternité. La nature humaine n'a au contraire avec la personne divine qu'un rapport postérieur, puisqu'elle a été prise dans le temps, non pour que la nature soit la personne elle-même, mais pour que la personne de Dieu subsiste dans la nature humaine. Car le Fils de Dieu est sa déité, mais il n'est pas son humanité. C'est pourquoi pour que la nature humaine soit prise par la personne divine, il est nécessaire que la nature divine soit unie d'une union personnelle à toute la nature qu'elle a prise, c'est-à-dire selon toutes ses parties. Mais le rapport des deux natures prises avec la personne divine serait uniforme ; l'une de ces natures n'épouserait pas l'autre. Par conséquent il ne faudrait pas qu'une d'elles fût totalement unie à l'autre, c'est-à-dire que toutes les parties de l'une fussent unies à toutes les parties de l'autre[1].

Mais c'est le contraire. Tout ce que peut le Père, le Fils le peut. Or, le Père après l'Incarnation du Fils peut prendre une nature humaine numériquement autre que celle que le Fils a prise : car la puissance du Père ou du Fils n'a été affaiblie en rien depuis l'Incarnation du Fils[2]. Il semble donc que le Fils, après son Incarnation, puisse aussi prendre une autre nature que celle qu'il a prise.

***Conclusion.***

[1] Selon la remarque de Cajétan, ce qui conviendrait à la personne divine par rapport à l'une de ces natures ne lui conviendrait pas par rapport à l'autre. Par exemple, s'il portait le nom de Christ par rapport à la première nature, il s'appellerait Jean par rapport à l'autre, et si le Christ mourait, on ne dirait pas pour cela que Jean est mort. Mais ce qui arriverait à Jean et au Christ se dirait du Fils de Dieu. †

[2] Comme le chante l'Église (in fest. Circ.) : Id quod fuit permansit, quandò quod non erat assumpsit. †

Puisque la puissance de la personne divine est infinie, elle peut, indépendamment de la nature humaine qu'elle a prise, en prendre encore une qui soit autre numériquement.
Il faut répondre que ce qui a le pouvoir sur une chose et non sur plusieurs a une puissance limitée à un seul objet. Mais la puissance de la personne divine est infinie, et ne peut être limitée à quelque chose de créé. Par conséquent on ne doit pas dire que la personne divine n'a pris qu'une seule nature, de telle sorte qu'elle n'ait pas pu en prendre une autre[3]. Car il semblerait résulter de là que la personnalité de la nature divine serait tellement comprise par une seule nature humaine, qu'elle ne pourrait plus en prendre une autre ; ce qui est impossible, car l'incréé ne peut pas être compris[4] par ce qui est créé. Il est donc évident que soit que nous considérions la personne divine selon la vertu qui est le principe de l'union, soit que nous la considérions selon sa personnalité qui en est le terme, il faut dire que la personne divine, indépendamment de la nature humaine qu'elle a prise, peut en perdre encore une qui soit autre numériquement. [Q04-5] ;

## Article 8 : A-t-il été plus convenable que la personne du Fils de Dieu prit la nature humaine plutôt qu'une autre personne divine ?

**03**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'a pas été plus convenable que le Fils de Dieu s'incarne que le Père ou l'Esprit-Saint. Car par le mystère de l'Incarnation les hommes ont été amenés à la véritable connaissance de Dieu, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 18, 37) : C'est pour cela que je suis né et que je suis venu dans le monde, afin de rendre témoignage à la vérité. Or, de ce que la personne du Fils de Dieu s'est incarnée, il y en a beaucoup qui ont été empêchés de connaître véritablement Dieu, parce que ce qui est dit du Fils de Dieu selon la nature humaine, ils le rapportent à la personne du Fils ; c'est ainsi qu'Arius a supposé de l'inégalité dans les personnes, d'après ces paroles (Jean, 14, 28) : Mon Père est plus grand que moi. Cette erreur n'aurait pas eu lieu si la personne du Père s'était incarnée, car personne n'aurait pensé le Père moindre que le Fils. Il semble donc qu'il eût été convenable que la personne du Père s'incarnât plutôt que la personne du Fils.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il n'y a rien dont la malice humaine ne puisse abuser, puisqu'elle abuse quelquefois de la bonté même de Dieu, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., chap. 2) : Méprisez-vous les richesses de sa bonté ? Par conséquent, quand même la personne du Père se serait incarnée, l'homme aurait toujours pu trouver l'occasion de tomber dans quelque erreur, par exemple il aurait pu dire que le Fils n'aurait pas été capable de réparer la nature humaine[4].

***Objection N°2.***

L'effet de l'Incarnation paraît être une création nouvelle de la nature humaine, d'après ces paroles de l'Apôtre (Gal., 6, 15) : En Jésus-Christ, ni la circoncision, ni l'incirconcision n'ont aucune efficacité, mais la créature nouvelle qu'il a produite en nous. Or, la puissance de créer est appropriée au Père. Il aurait donc été convenable que le Père s'incarnât plutôt que le Fils.

***Réponse à l'objection N°2 :***

---

[3] Soit simultanément avec celle qu'il a prise, soit successivement. †

[4] Il s'agit ici de la compréhension substantielle et non de la compréhension intellectuelle ou mentale. †

[4] Il l'aurait ainsi supposé inférieur au Père ; ce qui a été l'erreur d'Arius. †

La première création s'est faite par la puissance de Dieu le Père, au moyen du Verbe. Par conséquent la création nouvelle a dû être faite aussi par la puissance du Père, au moyen du Verbe, pour qu'elle répondit à la première, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Cor., 5, 19) : C'est Dieu qui, par Jésus-Christ, a réconcilié le monde avec Lui.

***Objection N°3.***

L'Incarnation a pour but la rémission des péchés, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 1, 21) : Vous lui donnerez le nom de Jésus, parce que ce sera lui qui sauvera son peuple de ses péchés. Or, la rémission des péchés est attribuée à l'Esprit Saint, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 20, 22) : Recevez l'Esprit Saint, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. Il était donc plus convenable que la personne de l'Esprit Saint s'incarnât que la personne du Fils.

***Réponse à l'objection N°3 :***

C'est le propre de l'Esprit-Saint d'être le don du Père et du Fils. Or, la rémission des péchés se fait par l'Esprit-Saint comme par le don de Dieu. C'est pourquoi il a été plus convenable pour la justification des hommes que l'Incarnation se fît par le Fils, dont l'Esprit-Saint est un don.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De fid. Orth., liv. 3, chap. 1) : Dans le mystère de l'Incarnation la sagesse et la vertu de Dieu se sont manifestées ; la sagesse parce qu'elle a trouvé le secret de payer, de la manière la plus convenable, la dette la plus difficile ; la vertu parce qu'elle a fait de nouveau un vainqueur de celui qui était vaincu. Or, la vertu et la sagesse sont appropriées au Fils, d'après saint Paul, qui appelle (1 Cor., 1, 24) le Christ, la vertu de Dieu et sa sagesse. Il a donc été convenable que la personne du Fils s'incarnât.

***Conclusion.***

Puisque la ressemblance du Verbe de Dieu avec la nature humaine est la plus grande, il a été très convenable que des personnes divines ce fût le Verbe qui prît cette nature.
Il faut répondre qu'il a été très convenable que ce fût la personne du Fils qui s'incarnât :

1. Par rapport à l'union[1]. Car il est convenable que les choses qui se ressemblent s'unissent. Or, il y a là un rapport général de convenance de la personne du Christ, qui est le Verbe de Dieu, avec toutes les créatures, parce que le verbe de l'artisan, car son concept, est la ressemblance exemplaire des choses qu'il fait. Ainsi le Verbe de Dieu, qui est son concept éternel, est la ressemblance exemplaire de toute la création. C'est pourquoi comme les créatures ont été établies dans leurs propres espèces, mais d'une manière changeante, par la participation de cette ressemblance, de même il a été convenable que la créature fût réparée relativement à sa perfection éternelle et immuable, par l'union du Verbe avec elle, non par une union participée, mais par une union personnelle. Car si un objet d'art vient à être dégradé, l'artisan le restaure par la forme ou la conception d'après laquelle il l'avait d'abord produit. De plus, la seconde personne a un rapport spécial de convenance avec la nature humaine, parce que le Verbe est le concept de la sagesse éternelle, de laquelle toute la sagesse des hommes découle. C'est pourquoi, par là même qu'il participe au Verbe de Dieu[2], l'homme se perfectionne dans la sagesse qui est sa perfection propre, selon qu'il est raisonnable ; comme le disciple s'instruit par là même qu'il reçoit la parole du maître. D'où il est dit (Ecclésiastique, 1, 5) : Le Verbe de Dieu au plus haut des cieux est la source de la sagesse. C'est pour cela que pour la consommation de la perfection humaine, il a été convenable que le Verbe de Dieu lui-même s'unit personnellement à la nature humaine.

[1] Considérée en elle-même ou quant aux extrêmes qu'elle unit. †

[2] Voyez pour plus de développement (1a pars, quest. 34, art. 1). †

2. Onbroken peut tirer une autre raison de cette convenance de la fin de l'union, qui est l'accomplissement de la prédestination de ceux qui ont été à l'avance destinés à l'héritage céleste qui n'est dû qu'aux enfants, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 8, 17) : Si nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers. C'est pourquoi il a été convenable que ce fût par celui qui est le fils naturel, que les hommes participassent à la ressemblance de cette filiation adoptive, comme le dit Saint Paul (ibid., 29) : Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils[3].
3. On peut tirer une troisième raison de cette convenance, du péché de nos premiers parents auquel l'Incarnation remédia. Car le premier homme avait péché en désirant la science, comme on le voit d'après les paroles du serpent qui lui promettait la science du bien et du mal. Il a donc été convenable que ce fût par le Verbe de la véritable sagesse que l'homme fût ramené à Dieu, puisque c'était par le désir déréglé de la science qu'il s'en était éloigné. [Q04-1]

**03**

[3] Saint Paul indique ce rapport de convenance quand il dit (ibid., 8, 17) : Héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ. †

# QUESTION 4 : DU MODE L'UNION PAR RAPPORT À LA NATURE HUMAINE QUE LE VERBE A PRISE

Question 4 : Du mode l'union par rapport à la nature humaine que le Verbe a prise.....59
Article 1 : La nature humaine devait-elle être épousée par le fils de Dieu plutôt qu'une autre nature ?.....60
Article 2 : Le fils de Dieu a-t-il pris la personne ?.....62
Article 3 : La personne divine a-t-elle pris l'homme ?.....63
Article 4 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre la nature humaine abstraite de tous les individus ?...64
Article 5 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre la nature humaine dans tous les individus ?.....66
Article 6 : A-t-il été convenable que le fils de Dieu prît la nature humaine de la souche d'Adam ? .....68

Après avoir parlé de l'union par rapport à la personne qui prend, il faut la considérer par rapport à la nature qui est prise. Nous devons nous occuper d'abord des choses que le Verbe de Dieu a prises ; ensuite nous les verrons réunies en lui, et nous rechercherons quelles ont été leurs perfections et leurs défauts. Or, le Fils de Dieu a pris la nature humaine et ses parties.

La première de ces considérations peut être examinée sous trois rapports :

1. Quant à la nature humaine elle-même.
2. Quant à ses parties.
3. Quant à l'ordre de l'assomption.

Relativement à la nature humaine il y a six questions à étudier :

1. La nature humaine devait-elle être épousée par le Fils de Dieu plutôt que toute autre nature ?
2. A-t-il pris la personne ?[1]
3. A-t-il pris l'homme ?[2]
4. Aurait-il été convenable qu'il prît la nature humaine séparée de tout individu ?[3]
5. Aurait-il été convenable qu'il épousât la nature humaine dans tous les individus ?[4]
6. A-t-il été convenable qu'il prît la nature humaine dans un homme issu de la souche d'Adam ?[5]

[1] Le concile de Tolède (sess. 6, can. 1) définit ainsi le dogme sur ce point : Deus perfectus et homo perfectus ; in duabus naturis una persona ; ne quaternitas Trinitati accederet, si in Christo geminata persona esset. †

[2] Cette manière de s'exprimer se trouve quelquefois dans les Pères, et l'Église chante elle-même : Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum. Il faut entendre ce passage comme le dit saint Thomas dans sa réponse au premier argument. †

[3] Cet article est une réfutation de l'erreur de Manès, qui prétendait que le Fils de Dieu n'a pas pris un véritable corps, mais un corps fantastique. †

[4] Si l'on supposait que le Fils de Dieu eût pris la nature humaine dans tous les individus, on pourrait tirer de là des conséquences morales analogues à celles qu'on déduit de la doctrine du panthéisme. †

[5] Cet article n'établit pas le fait qui repose sur ces paroles de la Genèse (3, 15) : Elle te brisera la tête, mais il en fait voir la convenance. †

## Article 1 : La nature humaine devait-elle être épousée par le fils de Dieu plutôt qu'une autre nature ?

**04**

***Objection N°1.***

Il semble que la nature humaine n'ait pas dû être prise par le Fils de Dieu plutôt que toute autre nature. Car saint Augustin dit (Ep. ad Volus., 137) : Dans les choses merveilleuses toute la raison du fait est la puissance de celui qui l'accomplit. Or, la puissance de Dieu qui est l'auteur de l'Incarnation, qui est une œuvre tout à fait admirable, n'est pas limitée à une seule nature, puisqu'elle est infinie. La nature humaine n'est donc pas susceptible d'être prise par Dieu plutôt qu'une autre créature.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les créatures tirent leur dénomination de ce qui leur convient selon leurs propres causes, mais non de ce qui leur convient d'après les causes premières et universelles. C'est ainsi que nous disons qu'une maladie est incurable, non parce que Dieu ne peut la guérir, mais parce qu'on ne peut y parvenir par les principes propres du sujet. Ainsi donc on dit qu'une créature n'est pas susceptible d'être prise, non pour soustraire quelque chose à la puissance divine, mais pour montrer la condition de la créature qui n'a pas d'aptitude pour cela.

***Objection N°2.***

La ressemblance est une raison qui rend convenable l'Incarnation de la personne divine, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 8). Or, comme dans la créature raisonnable se trouve la ressemblance de l'image, de même dans la créature irraisonnable il y a la ressemblance du vestige. La créature irraisonnable pouvait donc être épousée aussi bien que la nature humaine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La ressemblance d'image se considère dans la nature humaine, selon qu'elle est capable de s'élever à Dieu, en l'atteignant par l'opération propre de sa connaissance et de son amour ; Quant à la ressemblance de vestige, elle résulte seulement de la représentation qui existe d'après l'impression divine dans la créature, mais non de ce que la créature irraisonnable qui n'a que cette ressemblance peut s'élever à Dieu par sa seule opération. Or, ce qui est incapable de moins n'est pas convenable pour quelque chose de plus ; ainsi le corps qui n'est pas apte à être perfectionné par l'âme sensitive, est beaucoup moins apte à l'être par l'âme intellectuelle. Et comme l'union avec Dieu selon l'être personnel est beaucoup plus profonde et plus parfaite que celle qui se fait par l'opération, il s'ensuit que la créature irraisonnable qui est incapable d'être unie à Dieu par l'opération n'est pas convenable pour lui être unie personnellement[2].

***Objection N°3.***

Dans la nature angélique on trouve une ressemblance de Dieu plus expresse que dans la nature humaine, comme le dit saint Grégoire (Hom. 34 in Evang.) en rappelant ces paroles du prophète (Ez., 28, 12) : Vous êtes le sceau de la ressemblance. On trouve aussi le péché dans l'ange, d'après ce passage de Job (4, 18) : Il a trouvé du dérèglement dans les anges. La nature angélique eût donc pu être épousée aussi bien que la nature humaine.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[2] Il est à remarquer que saint Thomas ne dit pas que cela est impossible absolument. Car, de fait, le Verbe a pris une nature irraisonnable et insensible, puisqu'il est resté pendant trois jours uni hypostatiquement à un cadavre. †

Il y a des auteurs qui disent que l'ange ne doit pas être pris, parce que dès le commencement de sa création il est parfait dans sa personnalité[1], puisqu'il n'est soumis ni à la génération, ni à la corruption. Par conséquent il ne pourrait pas être uni à la personne divine à moins que sa personnalité ne fût détruite ; ce qui ne convient ni à l'incorruptibilité de sa nature, ni à la bonté de celui qui l'épouserait ; car il ne lui appartient pas d'altérer en rien les perfections de la créature qu'il prend. Mais ceci ne paraît pas démontrer qu'il n'est point du tout convenable que la personne divine prenne la nature angélique. Car Dieu en produisant une nouvelle nature angélique peut se l'unir dans l'unité de personne, et alors il n'altérerait rien de ce qui préexiste. Mais, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), la convenance fait défaut sous le rapport de la nécessité. Car quoique la nature angélique soit soumise au péché dans quelques-uns, son péché est néanmoins irrémédiable[2], comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 64, art. 2).

***Objection N°4.***

Puisque la souveraine perfection convient à Dieu, une chose est d'autant plus semblable à Dieu qu'elle est plus parfaite. Or, l'univers entier est plus parfait que ses parties parmi lesquelles se trouve la nature humaine. Tout l'univers doit donc être épousé plutôt que la nature humaine.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La perfection de l'univers n'est pas la perfection d'une seule personne ou d'un suppôt, mais de ce qui est un par l'arrangement ou l'ordre, et dont les parties multiples ne doivent pas être épousées, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et Réponse N°1). D'où il résulte qu'il n'y a que la nature humaine qui doive être prise[3].

Mais c'est le contraire. L'Écriture fait dire à la sagesse engendrée (Prov., 8, 31) : Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes. Ainsi il semble que l'union du Fils de Dieu avec la nature humaine ait une certaine convenance.

***Conclusion.***

Puisque la nature humaine, par là même qu'elle est intellectuelle, est apte à percevoir le Verbe de Dieu par la connaissance et l'amour, et puisqu'elle a le plus besoin de réparation, comme étant souillée par le péché originel, de toutes les natures elle est la seule que le Verbe a dû prendre.
Il faut répondre qu'une chose doit être prise, selon qu'elle est apte à être épousée par la personne divine. Cette aptitude ne peut pas se concevoir d'après la puissance passive naturelle, qui ne s'étend pas à ce qui surpasse l'ordre naturel, au-dessus duquel se trouve l'union personnelle de la créature avec Dieu. D'où il résulte qu'on dit qu'une chose doit être prise selon sa convenance avec cette union. Cette convenance se considère sous deux rapports dans la nature humaine, selon sa dignité et ses besoins. Selon sa dignité, parce que la nature humaine, en tant que raisonnable et intellectuelle, est apte à s'élever d'une certaine manière au Verbe lui-même par son opération, c'est-à-dire en le connaissant et en l'aimant. Selon ses besoins ou ses nécessités, parce qu'il lui fallait une réparation, puisqu'elle était soumise au péché originel. Or, ces deux choses ne conviennent qu'à la nature humaine. Car la créature irraisonnable manque de la dignité convenable ; et la nature angélique n'offre pas la convenance de nécessité dont nous avons parlé. D'où il suit qu'il n'y a que la nature humaine qui doive être épousée. [Q05-1] ; [Q06-1] ; [Q06-2]

---

1 Il y a des auteurs qui ont prétendu que, d'après saint Thomas, la nature n'était pas dans les anges distincte de la personnalité ; mais Cajétan, Médina, Alvarès, Gonet, Contenson et plusieurs autres, expliquent parfaitement sa pensée à ce sujet. †

2 Aux raisons données (1a pars, quest. 30), ajoutez que la nature angélique n'est pas tombée comme la nature humaine, parce que l'ange est tombé par sa volonté propre, et l'homme par la volonté d'un antre. †

3 La nature humaine résume d'ailleurs en elle toutes les parties de l'univers. †

## Article 2 : Le fils de Dieu a-t-il pris la personne ?

**04**

***Objection N°1.***

Il semble que le Fils de Dieu ait pris la personne. Car saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 11) : que le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans l'individu. Or, l'individu dont la nature est raisonnable est une personne, comme on le voit par Boëce (Lib. de duab. nat.). Le Fils de Dieu a donc pris la personne.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans l'individu, mais cet individu dans lequel elle a été prise n'est pas autre chose que le suppôt incréé qui est la personne du Fils de Dieu. Il ne s'ensuit donc pas que la personne humaine ait été prise.

***Objection N°2.***

Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 6) : que le Fils de Dieu a pris ce qu'il a mis dans notre nature. Or, il y a mis la personnalité. Le Fils de Dieu a donc pris la personne.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La nature qui a été prise n'est pas privée de sa personnalité propre, parce qu'elle manque de quelque chose de ce qui appartient à la perfection de la nature humaine[1], mais elle en est privée au contraire parce qu'elle a quelque chose de plus qui est au-dessus de la nature humaine. Ce surcroît est son union avec la personne divine.

***Objection N°3.***

On ne consume que ce qui est. Or, Innocent III dit dans une Décrétale[2] : que la personne de Dieu a consumé la personne de l'homme. Il semble donc que la personne de l'homme ait été prise auparavant.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La consomption n'implique pas la destruction d'une chose qui avait existé auparavant, mais elle empêche ce qui aurait pu exister sans elle. Car si la nature humaine n'avait pas été prise par la personne divine, elle aurait sa personnalité propre ; et l'on dit que la personne a consumé la personne, quoique d'une manière impropre, dans le sens que la personne divine a empêché par son union la nature humaine d'avoir sa personnalité propre.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin (Fulgence) dit (Lib. de fid. ad Pet., chap. 2) : que Dieu a pris la nature de l'homme et non la personne.

---

[1] Ainsi elle n'en a pas moins un corps et une âme raisonnable, avec les propriétés de l'un et de l'autre. †

[2] id hab. Paschas. diac., liv. 2, de Spirit. S., chap. 4 ant. med. implic. et concil. Francford., an. 794 in epist. ad Episc. Galliæ, a med., tom. 7 Conc. †

***Conclusion.***

Puisque la personne n'est pas préalablement conçue dans la nature humaine avant l'assomption, mais qu'elle s'y rapporte plutôt comme le terme, le Fils de Dieu n'a pris d'aucune manière la personne humaine.

Il faut répondre qu'on dit qu'une chose est assumée (assumi) parce qu'elle est prise pour une autre (ad aliquid sumitur). Par conséquent ce que l'on prend doit être préalablement conçu avant l'assomption, comme ce qui est mû localement se conçoit préalablement avant le mouvement. Or, la personne ne se conçoit pas dans la nature humaine préalablement avant l'assomption, mais elle en est plutôt le terme, comme nous l'avons dit plus haut (quest. préc., art. 1 et 2). Car si on l'y concevait préalablement, il faudrait ou qu'elle fût détruite, et alors ce serait en vain qu'elle aurait été prise, ou qu'elle subsistât après l'union, et dans ce cas il y aurait deux personnes, l'une qui prend et l'autre qui est prise : ce qui est erroné, comme nous l'avons montré (quest. 2, art. 6). Il en résulte donc que le Fils de Dieu n'a pris d'aucune manière la personne humaine[1]. [Q07-13] ; [Q16-12]

## Article 3 : La personne divine a-t-elle pris l'homme ?

**04**

***Objection N°1.***

Il semble que la personne divine ait pris l'homme. Car il est dit (Ps. 64, 5) : Heureux celui que vous avez choisi et que vous avez pris ; ce que la glose entend du Christ (interl., et ord. Aug.), et saint Augustin dit (Lib. de Agon. Christ., chap. 11) que le Fils de Dieu a pris l'homme et qu'il a souffert en lui ce que l'homme souffre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il ne faut pas presser ces manières de parler, comme si elles étaient propres, mais on doit les entendre dans un sens pieux partout où les Pères les emploient, de telle sorte que nous disions que l'homme a été pris, parce que sa nature a été prise[2] et parce que l'assomption a pour terme que le Fils de Dieu soit homme[3].

***Objection N°2.***

Le mot homme signifie la nature humaine. Or, le Fils de Dieu a pris la nature humaine. Il a donc pris l'homme.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mot homme signifie la nature humaine *in concreto*[4], c'est-à-dire selon qu'elle existe dans un suppôt. C'est pourquoi, comme nous ne pouvons dire que le suppôt a été pris, de même nous ne pouvons dire que l'homme l'a été.

***Objection N°3.***

Le Fils de Dieu est homme. Or, il n'est pas l'homme qu'il n'a pas pris : parce qu'alors il serait pour la même raison Pierre ou tout autre. Il est donc l'homme qu'il a pris.

***Réponse à l'objection N°3 :***

---

1 Ce sont les expressions mêmes d'un concile de Worms : Dei Filius non personam hominis accepit, sed naturam. †

2 En prenant la partie pour le tout, par synecdoche. †

3 Saint Cyrille dit : Non assumpsit hominem, sed factus est homo. †

4 Ainsi on dit que Pierre est homme, mais on ne dit pas Pierre est l'humanité. L'abstrait mis à la place du concret rend la proposition fausse. †

Le Fils de Dieu n'est pas l'homme qu'il a pris, mais l'homme dont il a pris la nature.

Mais c'est le contraire. Saint Félix, pape et martyr, dit au concile d'Éphèse[4] : Nous croyons en Notre-Seigneur Jésus-Christ né de la Vierge Marie, parce qu'il est le Fils éternel de Dieu et le Verbe, et non un homme pris par Dieu pour être un autre que lui. Car le Fils de Dieu n'a pas pris l'homme pour être un autre que lui.

***Conclusion.***

Puisque l'homme désigne la nature humaine comme elle est dans le suppôt, on ne dit pas dans son sens propre que le Christ a pris l'homme.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), ce qui est pris n'est pas le terme de l'assomption, mais on le conçoit préalablement avant elle. Nous avons vu (quest. 3, art. 1 et 2) que l'individu dans lequel la nature humaine est prise n'est pas autre que la personne divine qui est le terme de l'assomption. Or, le mot homme signifie la nature humaine, selon qu'elle existe dans un suppôt : parce que, selon la remarque de saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 3, chap. 4 et 11), comme le mot Dieu signifie celui qui a la nature divine, de même le mot homme signifie celui qui a la nature humaine. C'est pourquoi c'est une expression impropre que de dire que le Fils de Dieu a pris l'homme, en supposant[5] que dans le Christ il n'y a qu'un seul suppôt et qu'une seule hypostase. — Mais d'après ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts, on pourrait dire convenablement et dans le sens propre que le Fils de Dieu a pris l'homme. Ainsi la première opinion qui se trouve (Lib. Sentent., 6, dist. 3) accorde que l'homme a été pris, mais cette opinion est erronée[6], comme nous l'avons dit (quest. 2, art. 6). [Q16-12]

## Article 4 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre la nature humaine abstraite de tous les individus ?

**04**

***Objection N°1 :***

Il semble que le Fils de Dieu ait dû prendre la nature humaine abstraite de tous les individus. Car la nature humaine a été prise pour sauver en général tous les hommes. D'où il est dit du Christ (1 Tim., 4, 10) qu'il est le Sauveur de tous les hommes, surtout des fidèles. Or, la nature selon qu'elle est dans les individus s'éloigne de sa généralité. Le Fils de Dieu a dû donc prendre la nature humaine, selon qu'elle est abstraite de tous les individus.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Fils de Dieu incarné est le Sauveur commun de tous les hommes, non de cette communauté de genre ou d'espèce qui est attribuée à la nature séparée des individus, mais d'une communauté de cause, dans le sens que le Fils de Dieu incarné est la cause universelle du salut du genre humain.

***Objection N°2.***

En tout, ce qu'il y a de plus noble doit être attribué à Dieu. Or, dans chaque genre ce qui existe par soi est ce qu'il y a de principal. Le Fils de Dieu a donc dû prendre l'homme absolu, qui d'après les

[4] (Et refert. in concil. Chalced., part, 2, act. 1, in actis synodi Ephes.) †

[5] Ce qui est véritablement. †

[6] Cette opinion retombe dans l'erreur de Nestorius, comme on l'a observé (loc. cit.). †

platoniciens est la nature humaine elle-même séparée des individus (ex Arist., Met., liv. 1, text. 6 et 23), et par conséquent il a dû prendre cette nature.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'homme absolu ne se trouve pas dans la nature des choses, de telle sorte qu'il existe en dehors des individus, comme l'ont supposé les platoniciens. D'ailleurs il y en a qui disent que Platon n'a pas compris que l'homme séparé existe ailleurs que dans l'entendement divin. Par conséquent il n'a donc pas fallu que le Verbe divin le prît, puisqu'il lui était présent de toute éternité.

***Objection N°3.***

La nature humaine n'a pas été prise par le Fils de Dieu, selon qu'elle est signifiée par le mot homme (in concreto), comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, elle est ainsi signifiée selon qu'elle existe dans les individus, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (ibid.). Le Fils de Dieu a donc pris la nature humaine selon qu'elle est séparée des individus.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique la nature humaine n'ait pas été prise in concreto, comme un suppôt qui aurait existé préalablement avant cette assomption ; cependant elle a été prise dans l'individu, parce qu'elle a été prise pour exister en lui[1].

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 11) : Dieu, le Verbe incarné, n'a pas pris cette nature qui n'est perçue que par la raison pure, car ce ne serait pas une Incarnation véritable, mais une Incarnation fausse et simulée. Or, la nature humaine, selon qu'elle est séparée des individus ou qu'elle est abstraite, n'est qu'un être de raison, parce qu'elle ne subsiste pas par elle-même, comme le dit le même docteur. Le Fils de Dieu ne l'a donc pas prise, selon qu'elle est ainsi séparée des individus.

***Conclusion.***

Puisque la nature humaine séparée de tous les individus n'existe pas, et que quand elle existerait, on ne pourrait mériter, ni être vu par elle, il n'est pas permis de dire que le Fils de Dieu l'a prise abstraite de la sorte.

Il faut répondre que la nature de l'homme ou de toute autre chose sensible peut se concevoir de deux manières indépendamment de l'être qu'elle a dans les individus. On peut la concevoir :

1. Comme ayant l'être par elle-même en dehors de la matière, ainsi que les platoniciens l'ont supposé ;
2. Comme existant dans l'intellect humain, ou divin. D'abord elle ne peut subsister par elle-même, comme le prouve Aristote (Met., liv. 7, text. 26, 27, 39, 51 et suiv.). Car il est de la nature de l'espèce des choses sensibles d'avoir la matière sensible qui entre dans sa définition, comme la chair et les os dans la définition de l'homme. Par conséquent il ne peut pas se faire que la nature humaine existe sans matière sensible.

Si toutefois elle subsistait de la sorte, il n'aurait pas été convenable que le Verbe de Dieu la prît :

1. Parce que cette assomption a pour terme la personne ; tandis qu'il est contraire à la nature d'une forme commune d'exister dans une personne, puisque dans la personne elle s'individualise[2] ;

[1] Elle a été prise pour exister dans la personne du Fils de Dieu. †

[2] Elle cesse par conséquent d'être commune et générale. †

2. Parce qu'on ne peut attribuer à une nature commune que des opérations communes et universelles d'après lesquelles l'homme ne mérite, ni démérite, tandis que le Fils de Dieu n'a pris notre nature que pour mériter pour nous ;
3. Parce qu'une nature ainsi existante n'est pas sensible, mais intelligible ; et le Fils de Dieu a pris au contraire la nature humaine pour se rendre par là visible à tous les hommes, d'après ces paroles du prophète (Baruch, 3, 38) : Après cela il a été vu sur la terre, et il a conversé avec les hommes.

Le Fils de Dieu n'a pas pu non plus prendre la nature humaine selon qu'elle existe dans l'intellect divin ; parce que de la sorte elle n'est pas autre chose que la nature divine ; et de cette manière elle serait dans le Fils de Dieu de toute éternité. — De même il n'est pas convenable de dire que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine, selon qu'elle existe dans l'intellect humain. Car dans cette hypothèse, prendre la nature humaine, ce serait croire qu'on la prend, et si on ne la prenait pas en réalité, l'idée qu'on aurait serait fausse. Par conséquent cette assomption de la nature ne serait rien autre chose qu'une Incarnation feinte, comme le dit saint Jean Damascène (loc. cit.).

## Article 5 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre la nature humaine dans tous les individus ?

**04**

***Objection N°1.***

Il semble que le Fils de Dieu ait dû prendre la nature humaine dans tous les individus. Car ce qui a été pris primordialement et par soi, c'est la nature humaine. Or, ce qui convient par soi à une nature convient à tous ceux qui existent dans cette même nature. Il eût donc été convenable que la nature humaine fût prise par le Verbe de Dieu dans tous ses suppôts.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il convient à la nature humaine, considérée en soi, d'être prise, c'est-à-dire que cela ne lui convient pas en raison de sa personne, comme il convient à la nature divine d'unir à soi quelque chose en raison de sa personne. Mais on ne dit pas que cet acte convient à la nature humaine par elle-même, comme une chose qui appartient à ses principes essentiels, ou comme sa propriété naturelle[2] ; car de la sorte il conviendrait à tous ses suppôts.

***Objection N°2.***

L'Incarnation divine est venue de la charité divine. D'où il est dit (Jean, 3, 16) : Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. Or, la charité fait qu'on se communique à ses amis, autant que possible ; et puisqu'il a été possible au Fils de Dieu de prendre plusieurs natures humaines, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 7), pour la même raison il eût pu les prendre toutes. Par conséquent il eût été convenable que le Fils de Dieu prît la nature humaine dans tous ses suppôts.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'amour de Dieu pour les hommes s'est manifesté, non seulement en ce qu'il a pris la nature humaine, mais surtout par ce qu'il a souffert dans cette nature pour les autres hommes, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 5, 8) : Dieu a fait éclater son amour envers nous, en ce que, lorsque nous étions encore ses ennemis, le Christ est mort pour nous. Ce qui n'aurait pas lieu s'il eût pris la nature humaine dans tous les hommes.

[2] Mais cela lui convient en raison de sa dignité et de la nécessité de sa condition (Voy. art. 1). †

***Objection N°3.***

L'ouvrier sage perfectionne son œuvre par la voie la plus courte possible. Or, si tous les hommes avaient été élevés à la filiation naturelle, la voie aurait été plus courte que d'en amener un grand nombre à la filiation adoptive par un seul fils naturel, comme le dit l'Apôtre (Gal., chap. 4). Le Fils de Dieu eût donc dû prendre la nature humaine dans tous ses suppôts.

***Réponse à l'objection N°3 :***

A cause de la brièveté de la vie que le Sage observe, il lui appartient de ne pas faire par plusieurs choses ce qu'il peut faire suffisamment par une seule. C'est pourquoi il a été très convenable que tous les autres hommes fussent sauvés par un seul.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 11) : que le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine considérée dans l'espèce, car il n'a pas pris toutes ses hypostases.

***Conclusion.***

Il n'eut pas été convenable que le Fils de Dieu prît la nature humaine dans tous les individus[2], car de la sorte la multitude des suppôts de la nature humaine, la dignité de premier-né et de Fils de Dieu au milieu d'une foule de frères, et ensuite la proportion d'unité entre le suppôt divin et la nature humaine, tout cela serait détruit.

Il faut répondre qu'il n'eût pas été convenable que le Verbe prît la nature humaine dans tous ses suppôts :

1. Parce que ce serait détruire la multitude des suppôts de la nature humaine qui lui est naturelle. Car, puisque dans la nature prise il n'y a pas lieu de considérer d'autre suppôt que la personne qui la prend, comme nous l'avons dit (art. 3) ; s'il n'y avait de nature humaine que celle qui a été prise, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait qu'un seul suppôt de la nature humaine, et ce serait la personne qui la prend ;
2. Parce que ce serait déroger à la dignité du Fils de Dieu incarné , selon qu'il est le premier-né entre tous ses frères selon sa nature humaine, comme il est le premier-né de toute créature selon sa nature divine ; car tous les hommes seraient alors d'une dignité égale ;
3. Parce qu'il est convenable que comme il n'y a qu'un seul suppôt divin qui s'est incarné, de même il ne prenne qu'une seule nature humaine, pour que des deux côtés l'unité se rencontre.

## Article 6 : A-t-il été convenable que le fils de Dieu prît la nature humaine de la souche d'Adam ?

**04**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Fils de Dieu prît la nature humaine de la souche d'Adam. Car L'Apôtre dit (Héb., 7, 26) : il était convenable que nous eussions un pontife… séparé des pécheurs. Il aurait été plus séparé des pécheurs, s'il n'eût pas pris la nature humaine de la souche d'Adam pécheur. Il semble donc qu'il n'ait pas dû prendre la nature humaine de cette souche.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ a dû être séparé des pécheurs, quant à la faute qu'il était venu détruire, mais non quant à la nature qu'il était venu sauver. Par rapport à elle il a dû ressembler en tout à ses frères, comme le

[2] C'est-à-dire les humanités distribuées dans chaque suppôt. †

dit lui-même saint Paul (Héb., chap. 2). Son innocence a été d'autant plus admirable qu'il a conservé dans la plus grande pureté la nature qu'il a tirée d'une masse soumise au péché.

***Objection N°2.***

Dans tout genre le principe est plus noble que ce qui en découle. Si donc il a voulu prendre la nature humaine, il eût dû la prendre plutôt dans Adam lui-même.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme nous l'avons dit (Réponse N°1), il a fallu que celui qui était venu effacer les péchés fût séparé des pécheurs, quant à la faute qui pesa sur Adam et dont le Christ le racheta, selon l'expression de la Sagesse (chap. 10). Celui qui venait purifier les autres ne devait pas avoir besoin d'être purifié lui-même ; comme en tout genre de mouvement le premier moteur est immobile relativement à ce mouvement, comme le premier principe du changement est immuable. C'est pourquoi il n'a pas été convenable qu'il prît la nature humaine dans Adam lui-même. [Q15-1]

***Objection N°3.***

Les gentils ont été plus pécheurs que les Juifs, comme le dit la glose[1]. Si donc il eût voulu prendre des pécheurs sa nature humaine, il eût dû la prendre des nations plutôt que de la famille d'Abraham, qui fut juste.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Parce que le Christ devait être surtout séparé des pécheurs, quant à la faute[2], comme ayant l'innocence la plus élevée, il a été convenable qu'on arrivât du premier pécheur jusqu'au Christ, par l'intermédiaire de quelques justes dans lesquels on a vu briller certaines marques de sa sainteté future. C'est pourquoi dans le peuple dont le Christ devait naître, Dieu a établi des marques de sainteté[3] qui commencèrent à Abram, qui reçut le premier la promesse de l'Incarnation du Christ et la circoncision en signe de la perpétuité de son alliance avec Dieu, comme on le voit (Gen., chap. 17).

Mais c'est le contraire. (Luc, chap. 3) : La génération du Seigneur remonte jusqu'à Adam.

***Conclusion.***

Quoique Dieu eût pu prendre la nature humaine d'autre part que d'Adam, cependant il a été plus convenable, pour satisfaire pleinement au péché, pour sauvegarder la dignité humaine et pour montrer la puissance divine, qu'il la prît de cette source.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 18), Dieu pouvait se faire homme autrement que de la souche d'Adam, qui a enchaîné le genre humain à son péché ; mais il a mieux aimé que l'homme, par lequel il devait vaincre l'ennemi du genre humain, provînt de la race de celui qui avait été vaincu. Et cela pour trois raisons :

1. Parce qu'il paraît juste que celui qui a péché satisfasse. C'est pourquoi il a dû prendre de la nature corrompue par le péché, ce qui devait satisfaire pleinement pour la nature entière.
2. Parce que c'était relever la dignité de l'homme, en faisant naître le vainqueur du démon de la famille de celui que le démon avait vaincu.
3. Parce que la puissance de Dieu se montre par là davantage, puisqu'il a pris d'une nature corrompue et infirme ce qu'il a élevé à une si haute dignité et à une si grande vertu.[Q31-1]

---

[1] Interl., ad Gal., chap. 2 sup. illud, Nos naturâ Judæi et non ex gentibus peccatores. †

[2] C'est pour ce motif qu'il ne voulut pas naître des gentils, qui étaient plus grands pécheurs que les Juifs. †

[3] Les marques de sainteté qui brillèrent principalement, dans les patriarches et les prophètes étaient nécessaires pour maintenir visible au sein de l'humanité le peuple que Dieu s'était choisi. †

# 04

# QUESTION 5 : DU MODE DE L'UNION CONSIDÉRÉ PAR RAPPORT AUX PARTIES DE LA NATURE HUMAINE

Question 5 : Du mode de l'union considéré par rapport aux parties de la nature humaine.....70
Article 1 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre un corps véritable ?.....71
Article 2 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre un corps terrestre, c'est-à-dire de chair et de sang ?.72
Article 3 : Le fils de Dieu a-t-il pris une âme ?.....74
Article 4 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre l'entendement humain ?.....76
[Q09-1]

Nous avons maintenant à considérer l'assomption des parties de la nature humaine.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre un corps véritable ?[1]
2. A-t-il dû prendre un corps terrestre, c'est-à-dire de chair et de sang ?[2]
3. A-t-il pris une âme ?[3]
4. A-t-il dû prendre un intellect ?[4]

## Article 1 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre un corps véritable ?

**05**

[1] Cette proposition est de foi. Elle a été définie aux conciles de Nicée, d'Ephèse, de Constantinople, de Chalcédoine, contre les marcionites et les manichéens, qui prétendaient que le Christ n'avait qu'un corps fantastique ; contre Simon, Saturnin, Basilide et d'autres gnostiques, qui admettaient également cette erreur. †

[2] Il est de foi que le Verbe a pris dans le sein de la bienheureuse Vierge un corps terrestre comme le nôtre. Valentin ayant avancé le contraire, son erreur a été condamnée par le concile d'Ephèse (sess. 1, can. 1), par celui de Constantinople (5, chap. 6) ; et le pape Eugène IV a renouvelé on ces termes cette condamnation au concile de Florence : Sacrosancta Ecclesia anathematizat Valentinum asserentem Dei Filium nihil de Virgine matre cepisse, sed corpus cæleste sumpsisse, atque ità, transisse per uterum virginis, sicut per aquæductum defluens aqua transcurrit. †

[3] Apollinaire nia d'abord que le Christ eût pris une âme, et ensuite il l'accorda ; mais il ne voulait pas que cette âme fut intelligente. Arius nia positivement qu'il eût pris une âme, prétendant que la divinité lui en tenait lieu. Ces erreurs ont été condamnées au concile d'Ephèse (sess. 1, can. 15), à celui de Chalcédoine, et le pape Eugène IV s'exprime ainsi à cet égard au concile de Florence : Sacrosancta Ecclesia anathematizat Arium, qui asserens corpus ex virgine assumptum animâ caruisse, voluit, loco animæ fuisse deitatem. †

[4] Cet article est directement opposé à Apollinaire qui, en accordant qu'il y avait dans le Christ une âme, voulait que cette âme fût purement sensitive ; ce qui a été condamné par l'Église. Le concile de Vienne, sous Clément V, définit : Unigenitum Dei Filium corpus humanum passibile et animam intellectivam, seu rationalem ipsum corpus verè per se et essentialiter informantem assumpsisse. †

***Objection N°1.***

Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris un corps véritable. Car il est dit (Philip., 2, 7) qu'il s'est rendu semblable aux hommes. Or, on ne dit pas que ce qui est selon la vérité est selon la ressemblance. Le Fils de Dieu n'a donc pas pris un corps véritable.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette ressemblance exprime la vérité de la nature humaine dans le Christ à la manière dont on dit que tous ceux qui existent véritablement dans la nature humaine se ressemblent pour l'espèce ; mais on n'entend pas par là une ressemblance fantastique. Pour preuve évidente l'Apôtre ajoute qu'il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix ; ce qui aurait été impossible, s'il n'avait eu qu'une ressemblance fantastique.

***Objection N°2.***

L'incarnation n'a dérogé en rien à la dignité de la Divinité. Car le pape saint Léon dit (Serm. de Nativ., 1) que la glorification n'a pas absorbé la nature inférieure, et que l'incarnation n'a pas amoindri la nature supérieure. Or, il appartient à la dignité de Dieu d'être absolument séparé du corps. Il semble donc qu'en prenant notre nature Dieu n'ait pas été uni au corps.

***Réponse à l'objection N°2 :***

En prenant un corps véritable, le Fils de Dieu n'a amoindri en rien sa dignité. D'où saint Augustin dit[1] : Il s'est anéanti, en prenant la forme d'un serviteur pour devenir serviteur, mais il n'a pas perdu la plénitude de la forme de Dieu. En effet le Fils de Dieu n'a pas pris un corps véritable de manière à devenir la forme du corps ; ce qui répugne à la simplicité et à la pureté divine. Car c'eût été prendre un corps de manière à ne faire qu'une nature avec lui, ce qui est impossible, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 2, art. 1). Mais, tout en conservant la distinction des natures, il a pris le corps dans l'unité de la personne.

***Objection N°3.***

Les signes doivent répondre aux choses signifiées. Or, les apparitions de l'Ancien Testament, qui furent les signes de l'apparition du Christ, ne furent pas véritablement corporelles ; mais elles se passèrent en vision imaginaire, comme on le voit par ces paroles du prophète (Is., 6, 1) : J'ai vu le Seigneur assis, etc. Il semble donc que l'apparition du Fils de Dieu en ce monde n'ait pas été véritablement corporelle, mais qu'elle se soit faite seulement en imagination.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La figure doit répondre à la chose quant à la ressemblance, mais non quant à la réalité. Car si la ressemblance existait sous tous les points, elle ne serait plus le signe, mais la chose elle-même, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 26). Il a donc été convenable que les apparitions de l'Ancien Testament fussent seulement selon l'apparence, comme étant des figures ; au lieu que l'apparition du Fils de Dieu en ce monde devait être selon la vérité et la réalité du corps, comme la chose que ces figures représentent. D'où saint Paul dit (Col., 2, 17) : Toutes ces choses ne sont qu'une ombre de celles qui devaient arriver, mais le corps et la vérité ne se trouvent qu'en Jésus- Christ.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quest. 14) : Si le corps du Christ a été un fantôme, le Christ a trompé, et s'il a trompé il n'est pas la vérité. Or, le Christ est la vérité. Son corps n'a donc pas été un fantôme. Par conséquent il est évident qu'il a pris un corps véritable.

[1] (Fulgence, Lib. de fid. ad Pet., chap. 2) †

***Conclusion.***

Puisque le Christ est véritablement mort pour le salut des hommes et que Dieu l'a ressuscité, il s'ensuit qu'il a pris un corps véritable.

Il faut répondre que, comme on le dit[1] (Lib. de Eccles. dogm., chap. 2), le Fils de Dieu n'est pas né d'une manière fictive, comme s'il avait eu un corps imaginaire, mais il a pris un corps véritable. On peut en donner trois sortes de raison.

1. La première se tire de l'essence de la nature humaine à laquelle il appartient d'avoir un corps véritable. En supposant, d'après ce que nous avons dit (quest. préc., art. 1), qu'il a été convenable que le Fils de Dieu prît la nature humaine, il en résulte qu'il a pris un vrai corps.
2. La seconde raison peut se tirer de ce qui s'est passé dans le mystère de l'Incarnation. Car si son corps n'a pas été véritable, mais fantastique, il n'a donc pas souffert une mort réelle, et aucune des choses que les évangélistes racontent de lui ne s'est donc passée en réalité, mais seulement en apparence. Par conséquent il s'ensuivrait qu'il n'aurait pas véritablement sauvé les hommes[2] ; car l'effet doit être proportionné à la cause.
3. La troisième raison peut se prendre de la dignité même de la personne qui s'est incarnée ; puisqu'elle est la vérité, il n'a pas été convenable qu'il y eût quelque chose de feint dans ses actions. Aussi le Seigneur a daigné repousser par lui-même cette erreur (Luc, 24, 39), quand ses disciples troublés et effrayés pensaient voir un esprit et non un corps véritable. C'est pourquoi il se donna à eux pour être palpé en disant : Touchez et considérez qu'un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. [Q16-1] ; [Q39-7] ; [Q45-1]

## Article 2 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre un corps terrestre, c'est-à-dire de chair et de sang ?

**05**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas eu un corps charnel, ou terrestre, mais un corps céleste. Car L'Apôtre dit (1 Cor., 15, 47) : Le premier homme formé de terre est terrestre, le second homme venu du ciel est céleste. Or, le premier homme, c'est-à-dire Adam, fut fait de terre quant au corps, comme on le voit (Gen., chap. 1). Le second homme, qui est le Christ, eut donc un corps céleste.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On dit que le Christ est descendu du ciel de deux manières :

1. En raison de la nature divine, ce qui ne signifie pas que cette nature a cessé d'exister dans le ciel ; mais parce qu'elle a commencé d'être ici-bas d'une manière nouvelle, c'est-à-dire selon la nature qu'elle a prise, d'après ces paroles de saint Jean (3, 13) : Personne n'est monté au ciel, sinon celui qui en est descendu, le Fils de l'homme qui est dans le ciel.
2. En raison du corps, non parce que le corps du Christ est descendu du ciel substantiellement[3], mais parce qu'il a été formé par la vertu céleste, c'est-à-dire par l'Esprit-Saint. D'où saint Augustin (alius auctor ad Orosium in Dial. Quæst. 65, quest. 4) expliquant le passage cité dit : J'appelle céleste le Christ parce qu'il n'a pas été conçu de la semence de l'homme. C'est aussi ce que dit saint Hilaire (De Trin., liv. 10).

---

[1] Cet ouvrage est de Gennade de Marseille, et saint Thomas le dit lui-même dans sa Catena aurea (Matth., super illud : Genuit Joseph virum Mariæ). †

[2] Notre salut n'aurait été qu'apparent, comme la cause qui l'aurait produit. †

[3] C'est ce qu'a supposé à tort un autre hérésiarque, Apollinaire. †

***Objection N°2.***

Il est dit (1 Cor., 15, 10) : La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. Or, le royaume de Dieu existe principalement dans le Christ. Il n'y a donc pas en lui la chair et le sang, mais son corps est plutôt céleste.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La chair et le sang ne se prennent pas en cet endroit pour la substance de la chair et du sang, mais pour la corruption de l'un et de l'autre. Cette corruption n'a pas existé dans le Christ quant à la faute, mais elle a existé temporairement quant à la peine, pour accomplir l'œuvre de notre rédemption.

***Objection N°3.***

Tout ce qu'il y a de mieux doit être attribué à Dieu. Or, parmi tous les corps, le corps céleste est le plus noble. Le Christ a donc dû prendre un corps de cette nature.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il appartient à la plus grande gloire de Dieu que le corps infirme et terrestre soit parvenu à une si grande élévation. C'est pour cela qu'on lit dans le concile d'Éphèse (gener. 3, part. 2, act. 1) ces paroles de saint Théophile : Comme on n'admire pas seulement les artisans habiles qui montrent leur art dans des matières précieuses, mais qu'on loue surtout ceux qui déploient la vertu de leur savoir en se servant de la terre et de la boue la plus vile ; de même le Verbe de Dieu, le plus habile et le plus excellent de tous les artisans, sans prendre la matière précieuse du corps céleste est descendu vers nous, et il a montré sous ce limon terrestre toute la grandeur de son art.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Luc, 24, 39) : Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. Or, la chair et les os ne sont pas de la matière du corps céleste, mais ils sont formés des éléments inférieurs. Le corps du Christ ne fut donc pas un corps céleste, mais un corps charnel et terrestre[2].

***Conclusion.***

Comme le Christ a pris un corps véritable, de même on doit croire qu'il a pris un corps terrestre et non un corps céleste qui est impassible et incorruptible.

Il faut répondre que les raisons pour lesquelles on a démontré (art. préc.) que le corps du Christ n'a pas dû être fantastique, prouvent également qu'il n'a pas dû être céleste. En effet :

1. Comme la nature humaine ne serait pas véritable dans le Christ, si son corps était fantastique, ainsi que l'a supposé Manès ; de même elle ne le serait pas non plus, si on le supposait céleste, comme l'a prétendu Valentin. Car puisque la forme de l'homme est une chose naturelle, elle demande la matière déterminée que l'on doit faire entrer dans la définition de l'homme, c'est-à-dire la chair et les os, comme on le voit dans Aristote (Met., liv. 7, text. 39).
2. Parce que ce serait déroger à la vérité des actes que le Christ a accomplis dans son corps. Car puisque le corps céleste est impassible et incorruptible, comme le prouve le philosophe (De cælo, liv. 1, text. 20), si le Fils de Dieu eût pris un corps céleste, il n'aurait eu véritablement ni faim, ni soif ; il n'aurait enduré ni la passion, ni la mort.

[2] L'Écriture dit (Rom., 1, 3) : Qui lui est né de la race de David, selon la chair ; (Gal., 4, 4) : Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme ; (Luc, 1, 31) : Voilà que vous concevrez dans votre sein et vous enfanterez un fils, et vous l'appellerez du nom de Jésus. †

3. On dérogerait encore à la vérité divine. Car, puisque le Fils de Dieu s'est montré aux hommes, comme ayant un corps charnel et terrestre, cet acte aurait été faux, s'il eût eu un corps céleste. C'est pourquoi on dit (Lib. de ecclesiast. dogm., chap. 2) : Le Fils de Dieu est né, prenant un corps de chair dans le sein de la Vierge ; mais il ne l'a pas apporté avec lui du ciel. [Q09-1] ; [Q16-1] ; [Q35-3]

## Article 3 : Le fils de Dieu a-t-il pris une âme ?

**05**

***Objection N°1.***

Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris dame. Car saint Jean dit en parlant du mystère de l'Incarnation (Jean, 1, 14) : Le Verbe s'est fait chair, sans faire aucune mention de l'âme. Or, on ne dit pas qu'il s'est fait chair, parce qu'il a été changé en chair, mais parce qu'il a pris un corps. Il ne semble donc pas qu'il ait pris une âme.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quand on dit : Le Verbe s'est fait chair, la chair se prend pour l'homme tout entier ; comme si l'on disait : le Verbe s'est fait homme. C'est ce qui fait dire au prophète (Is., 40, 5) : Toute chair verra en même temps que c'est la bouche du Seigneur qui a parlé. C'est pourquoi l'homme tout entier est désigné par la chair, parce que, comme on le voit dans le passage cité, le Fils de Dieu s'est rendu visible par la chair qu'il a prise ; c'est pourquoi on ajoute : Nous avons vu sa gloire. C'est pour cela que, comme l'observe saint Augustin (Quæst., liv. 83, quæst. 80), dans l'union de l'incarnation la chose principale est le Verbe et la chose extrême et dernière la chair. C'est pourquoi l'évangéliste, voulant faire ressortir l'amour de Dieu pour nous dans son humiliation, a nommé le Verbe et la chair, sans parler de l'âme qui est inférieure au Verbe et qui l'emporte sur la chair. Il a été aussi raisonnable de nommer la chair qui paraissait le moins digne d'être prise, parce que c'est elle qui est la plus éloignée du Verbe.

***Objection N°2.***

L'âme est nécessaire au corps pour le vivifier. Or, elle n'a pas été nécessaire au corps du Christ à cette fin, comme on le voit, parce que c'est du Verbe de Dieu qu'il est dit (Ps., 35, 10) : Seigneur, la source de la vie est en vous. Il aurait donc été superflu que le Christ eût une âme, le Verbe étant en lui. Et parce que Dieu et la nature ne font rien en vain, comme le dit Aristote (De cælo, liv. 1, text. 32, et liv. 2, text. 56), il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris une âme.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Verbe est la source de la vie, comme sa première cause efficiente ; au lieu que l'âme est le principe de la vie du corps, comme sa forme. Or, la forme est l'effet de l'agent. On pourrait donc plutôt conclure de la présence du Verbe que le corps était animé[1], comme on peut conclure de la présence du feu que le corps auquel il adhère est chaud.

***Objection N°3.***

L'union de l'âme et du corps constitue une nature commune qui est l'espèce humaine. Or, en Jésus-Christ Notre-Seigneur, il n'y a pas lieu d'admettre une espèce commune, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 3). Il n'a donc pas pris une âme.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[1] C'est-à-dire qu'il y avait en lui une âme qui le faisait vivre. †

Il faut répondre au troisième, qu'il ne répugne pas et même qu'il est nécessaire de dire que dans le Christ il y a eu une nature résultant de l'union de l'âme et du corps[1]. Mais saint Jean Damascène nie que dans le Seigneur Jésus-Christ il y ait une espèce commune qui soit comme une troisième chose résultant de l'union de la divinité et de l'humanité.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib.de Agone christ, chap. 21) : N'écoutons pas ceux qui disent que le Verbe de Dieu n'a pris que le corps de l'homme et qui entendent ces paroles : Le Verbe s'est fait chair, de manière qu'ils nient qu'il ait eu une âme ou quelque autre chose de l'homme que la chair.

***Conclusion.***

Comme le Christ a pris une chair véritable, de même il a pris une âme, afin que l'âme du premier homme qui avait été blessée par le péché fût guérie par le Fils de Dieu qui est venu en ce monde pour sauver la nature humaine.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Lib. de Hæres., hæres. 69 et hæres. 55), ce fut le sentiment d'Arius d'abord, puis d'Apollinaire, que le Fils de Dieu a pris la chair seule sans âme, supposant que le Verbe avait été uni à la chair au lieu de l'âme. D'où il résultait que dans le Christ il n'y a pas eu deux natures, mais une seulement ; car la nature humaine se compose de l'âme et du corps. Mais cette supposition ne peut se soutenir pour trois motifs :

1. Parce qu'elle est contraire à l'autorité de l'Écriture où le Seigneur parle de son âme. (Matth., 26, 38) : Mon âme est triste jusqu'à la mort. (Jean, 10 ; 18) : J'ai le pouvoir de quitter mon âme et de la reprendre. Apollinaire répondait à cela que dans ces passages le mot âme se prend métaphoriquement. C'est ainsi que Dieu parle de son âme dans l'Ancien Testament (Is., 1, 14) : Mon âme a ouï vos calendes et vos solennités. Mais, comme l'observe saint Augustin (Quæst., liv. 83, quæst. 80), les évangélistes rapportent dans leur récit que Jésus s'est étonné, fâché, consisté et qu'il a eu faim. Ces choses démontrent qu'il a eu une âme véritable, comme on démontre, par là même qu'il a mangé, qu'il a dormi et qu'il s'est fatigué, qu'il a eu un corps véritable tel que le nôtre : autrement, si l'on prenait toutes ces choses métaphoriquement, sous prétexte qu'on lit de semblables choses sur Dieu dans l'Ancien Testament, le récit évangélique ne pourrait plus être cru. Car autre chose est ce que l'on annonce prophétiquement en figures, et autre chose ce que les évangélistes racontent historiquement dans le sens propre.
2. Cette erreur dérogerait à l'utilité de l'incarnation qui a eu pour effet la délivrance de l'homme. Car, comme le dit saint Augustin (Vigile de Tapse, Lib. contrà Felic., chap. 13), si le Fils de Dieu en prenant un corps n'eût pas pris d'âme ; ou bien, supposant notre âme innocente, il n'aurait pas cru qu'elle avait besoin de remède ; ou bien la considérant comme étrangère à lui, il ne l'eût pas gratifiée du bienfait de la rédemption, ou bien la jugeant absolument incurable il n'eût pas pu la guérir, ou il l'eût méprisée comme une chose vile qui ne paraîtrait propre à aucun usage. Deux de ces hypothèses impliquent un blasphème contre Dieu. Car comment le dire tout-puissant, s'il n'a pas pu guérir un mal désespéré ? Et comment est-il le Dieu de tous, s'il n'a pas lui-même créé notre âme ? Pour les deux autres, dans l'une on ignore la cause de l'âme, dans l'autre on ne tient pas compte de son mérite. Doit-on croire qu'il comprend la cause de l'âme, celui qui s'efforce de la séparer du péché de transgression volontaire, comme si elle avait été formée par l'habitude de la raison naturelle à recevoir la loi ? Ou comment connaît-il son élévation celui qui dit que l'abaissement du vice l'a rendue méprisable ? Si on considère l'origine de l'âme, sa substance est plus noble que le corps ; mais si on regarde à la faute de la transgression elle est encore supérieure à la chair à cause

[1] Cette nature est simplement la nature humaine, qui est commune à l'âme et au corps. †

de son intelligence. Pour moi qui sais que le Christ est la sagesse parfaite et qui ne doute pas de sa piété et de son amour infini, je dis que pour le premier motif il n'a pas méprisé la partie de nous-même qui est la meilleure et qui est capable de prudence ; et que pour le second il s'est uni d'autant plus volontiers à elle qu'elle avait été plus profondément blessée.

3. Cette hypothèse est contraire à la vérité même de l'incarnation. Car la chair et les autres parties de l'homme doivent à l'âme leur espèce. Par conséquent du moment qu'il n'y a pas d'âme, il n'y a ni os, ni chair, sinon d'une manière équivoque, comme on le voit dans Aristote (De animâ, liv. 2, text. 9, et Met., liv. 7, text. 34). [Q11-3]

## Article 4 : Le fils de Dieu a-t-il dû prendre l'entendement humain ?

**05**

***Objection N°1.***

Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'intelligence humaine ou l'intellect. Car où se trouve présente une chose, on ne requiert pas son image. Or, l'homme est à l'image de Dieu par son intelligence, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 14, chap. 3 et 6). Par conséquent, puisque la présence du Verbe divin lui-même a été dans le Christ, il n'a pas fallu que l'intelligence humaine y fût.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Là où une chose est présente on ne demande pas que son image vienne se mettre à sa place ; comme là où se trouve l'empereur, les soldats ne vénèrent pas son image. Mais on demande avec la présence de la chose son image, pour que celle-ci soit perfectionnée par la présence même de l'objet ; comme une image en cire est perfectionnée par l'impression du sceau et comme l'image d'un homme se reflète dans un miroir par sa présence. Or, pour que l'entendement humain fût parfait il a été nécessaire que le Verbe de Dieu lui fût uni.

***Objection N°2.***

Une plus grande lumière en obscurcit une moindre. Or, le Verbe de Dieu, qui est la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, selon l'expression de saint Jean (chap. 1), est à l'entendement ce qu'une plus grande lumière est à une moindre ; car l'entendement est une lumière, c'est une sorte de flambeau illuminé par la lumière première. La lampe du Seigneur, dit l'Écriture, est l'esprit de l'homme (Prov., 20, 27). Il n'a donc pas été nécessaire que l'entendement humain existât dans le Christ qui est le Verbe de Dieu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Une plus grande lumière obscurcit la lumière moindre d'un autre corps lumineux ; cependant elle ne détruit pas, mais elle perfectionne plutôt la lumière du corps qui est éclairé. Car la lumière des étoiles est obscurcie à la présence du soleil, tandis que la lumière de l'air n'en est que plus parfaite. Ainsi l'entendement ou l'intelligence de l'homme étant comme une lumière produite par la lumière du Verbe divin, il s'ensuit que la présence du Verbe ne l'anéantit pas, mais qu'elle la perfectionne plutôt.

***Objection N°3.***

On appelle incarnation l'acte par lequel la nature humaine a été prise par le Verbe de Dieu. Or, l'entendement ou l'intelligence humaine n'est ni la chair, ni son acte, parce qu'elle n'est l'acte

d'aucun corps, comme le prouve Aristote (De animâ, liv. 3, text. 6). Il semble donc que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'entendement humain.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique la puissance intellectuelle ne soit l'acte d'aucun corps, cependant l'essence même de l'âme humaine, qui est la forme du corps, demande qu'elle soit plus noble pour qu'elle ait la puissance de comprendre. C'est pourquoi il est nécessaire que le corps qu'elle anime soit lui-même mieux disposé.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit[1] : Soyez parfaitement sûr et ne doutez nullement que le Christ, le Fils de Dieu a une chair véritable et une âme raisonnable comme les nôtres. Car il dit de sa chair : Touchez et voyez, parce qu'un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai (Luc, 24, 39). Il montre qu'il a une âme en disant : Je donne mon âme et je la reprends (Jean, 10, 18). Il prouve qu'il a une intelligence par ces paroles : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur (Matth., 11, 29). Dieu dit du Christ par le prophète : Voilà que mon serviteur sera plein d'intelligence (Is., 52, 13).

***Conclusion.***

Comme il est certain que le Christ a eu une âme et un corps véritables, de même on doit croire qu'il a eu une intelligence ou un entendement du même genre que le nôtre.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Lib. de hæres., 49-55), les apollinaristes se sont écartés de l'Église catholique au sujet de l'âme du Christ, en disant, comme les ariens, que le Christ Dieu n'a reçu que la chair sans l'âme. Ayant été vaincus sur ce point par les témoignages des évangélistes, ils ont prétendu que l'âme du Christ était sans intelligence et que le Verbe tenait sa place[2]. Or, cette hypothèse se réfute par les mêmes raisons que la précédente. Car d'abord elle est contraire au récit de l'Évangile qui rappelle que le Christ fut dans l'admiration (Matth., chap. 8). Or, l'admiration ne peut exister sans la raison ; parce qu'elle implique un rapport de l'effet à la cause ; comme quand on voit un effet dont on ignore la cause et qu'on la cherche, selon la remarque d'Aristote (Met., chap. 2).

1. Elle répugne à l'utilité de l'incarnation qui a pour effet de justifier l'homme du péché. Car l'âme humaine n'est capable de pécher, ni de recevoir la grâce sanctifiante que par l'entendement. Il a donc dû surtout prendre l'intelligence humaine. C'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 6), que le Verbe de Dieu a pris un corps et une âme intelligente et raisonnable. Puis il ajoute : il s'est uni tout entier à ma nature humaine tout entière pour me sauver totalement ; car ce qu'il n'a pas pris ne peut être guéri.
2. Elle est contraire à la vérité de l'incarnation. Car puisque le corps est proportionné à l'âme, comme la matière à sa propre forme, le corps qui n'est pas perfectionné par une âme humaine, c'est-à-dire par une âme raisonnable, n'est pas véritablement un corps humain. C'est pourquoi si le Christ avait eu une âme sans intelligence, il n'aurait pas eu un véritable corps d'homme, mais un corps de bête ; puisque c'est par l'intelligence seule que notre âme diffère de celle des animaux. D'où saint Augustin remarque (Quæst., liv. 83, quest. 80) que d'après cette erreur il s'ensuivrait que le Fils de Dieu se serait uni à une bête sous la figure d'un corps humain : ce qui répugne à la vérité divine qui est absolument incompatible avec la fausseté d'une pareille fiction. [Q09-1]

**05**

[1] Fulgence - Lib. de fid. ad Pet., chap. 14. †

[2] C'est ce que le concile de Florence rapporte en le condamnant : Sacrosancta Ecdesin anathematizat Apollinarem : qui in Christo solam posuit animam sensitivam et deitatem Verbi vim rationalis animæ tenuisse. †

# QUESTION 6 : DE L'ORDRE DE L'ASSOMPTION

Question 6 : De l'ordre de l'assomption.....78
Article 1 : Le fils de Dieu a-t-il pris la chair par le moyen de l'âme ?.....79
Article 2 : Le fils de Dieu a-t-il pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence ?..80
Article 3 : Le fils de Dieu a-t-il pris l'âme avant la chair ?.....81
Article 4 : La chair du Christ a-t-elle été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme ?.....83
Article 5 : Toute la nature humaine a-t-elle été prise par le moyen de ses parties ?.....84
Article 6 : La nature humaine a-t-elle été prise par l'intermédiaire de la grâce ?.....86
[Q33]

Nous avons maintenant à nous occuper de l'ordre de l'assomption.

À ce sujet six questions sont à examiner :

1. Le Fils de Dieu a-t-il pris la chair par l'intermédiaire de l'âme ?[1]
2. A-t-il pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence ?[2]
3. L'âme a-t-elle été prise par le Verbe avant la chair ?[3]
4. La chair du Christ a-t-elle été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme ?[4]
5. La nature humaine entière a-t-elle été prise au moyen de ses parties ?[5]
6. A-t-elle été prise par l'intermédiaire de la grâce ?[6]

## Article 1 : Le fils de Dieu a-t-il pris la chair par le moyen de l'âme ?

**06**

***Objection N°1.***

[1] Durand nie tout ordre dans le mystère de l'Incarnation ; Scot et ses partisans admettent un ordre, mais ils l'entendent autrement que saint Thomas (Sent. 3, sect. dist. 2, quest. 2). On peut voir dans Cajétan la discussion de ces divers sentiments. †

[2] Tous les Pères ont appuyé fortement sur l'esprit et l'intelligence, comme servant d'intermédiaire entre le Verbe et le corps. Voyez leurs divers passages dans le P. Pétau (De incarn., liv. 4, chap. 15). †

[3] Cet article est une réfutation de l'erreur d'Origène, qui a été condamnée en ces termes par le cinquième concile général : Si quis dicit aut sentit animam Domini præexistere, unitamque esse Dei Verbo ante incarnationem et nativitatem ex Virgine, anathema sit. †

[4] L'erreur que saint Thomas réfute dans cet article a été ainsi condamnée dans le cinquième concile général de Constantinople : Si quis dicit aut sentit : priùs formatum esse corpus Domini nostri Jesu Christi in utero Virginis sanctæ, et deinceps unitum esse in Deum Verbum, atque animam, ut quod priùs extiterit : anathema sit. †

[5] Cet article explique ces paroles du concile de Florence : Sacrosancta Ecclesia credit, profitetur et prædicat unam ex Trinitate personam, Dei Filium, veram hominis integramque naturam assumpsisse. †

[6] Cet article se trouve opposé à l'erreur des nestoriens, qui prétendaient que le Fils de Dieu a pris la nature humaine par la grâce ; ce que le concile de Florence condamne ainsi expressément : Sacrosancta Ecclesia anathematizat Theodorum Mopsuestanum ac Nestorium asserentes, humanitatem Dei Filio unitam esse per gratiam. †

Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris la chair par le moyen de l'âme. Car le mode par lequel le Fils de Dieu est uni à la nature humaine et à ses parties est plus parfait que celui par lequel il existe dans toutes les créatures. Or, il existe immédiatement dans toutes les créatures par son essence, sa puissance et sa présence. Donc à plus forte raison le Fils de Dieu s'est-il uni immédiatement à la chair et non par l'intermédiaire de l'âme.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On peut considérer deux sortes d'ordre entre la créature et Dieu. Le premier d'après lequel les créatures sont produites par Dieu et en dépendent comme du principe de leur être. C'est ainsi qu'à cause de l'infinité de sa puissance, Dieu atteint immédiatement toutes choses, en les produisant et en les conservant. Pour cela il faut que Dieu soit immédiatement en tout par son essence, sa présence et sa puissance. Le second d'après lequel les choses sont ramenées à Dieu comme à leur fin. A cet égard il y a un milieu entre Dieu et la créature, parce que les créatures inférieures sont ramenées à Dieu par les créatures supérieures, comme le dit saint Denis (Lib. eccles. hier., chap. 5). C'est à cet ordre que se rapporte l'assomption de la nature humaine par le Verbe qui en est le terme, et c'est pour cela qu'il est uni à la chair par l'âme.

***Objection N°2.***

L'âme et la chair ont été unies au Verbe de Dieu dans l'unité de l'hypostase ou de la personne. Or, le corps appartient immédiatement à la personne de l'homme ou à son hypostase, ainsi que l'âme : et même le corps qui est la matière paraît se rapprocher de l'hypostase de l'homme plus que l'âme qui est la forme : parce que le principe de l'individualisation qu'implique le mot d'hypostase paraît être la matière. Le Fils de Dieu n'a donc pas pris la chair par le moyen de l'âme.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Si l'hypostase du Verbe de Dieu était absolument constituée par la nature humaine, il s'ensuivrait que le corps serait plus rapproché d'elle, puisqu'il est la matière qui est le principe de l'individualisation ; comme l'âme qui est la forme spécifique est ce qu'il y a de plus proche par rapport à la nature humaine. Mais comme l'hypostase du Verbe est antérieure à la nature humaine et qu'elle est plus noble qu'elle, ce qu'il y a de plus parfait dans la nature humaine est ce qu'il y a de plus proche de l'hypostase. C'est pourquoi l'âme est plus proche du Verbe de Dieu que le corps.

***Objection N°3.***

En écartant le moyen on sépare ce que le moyen unit ; comme en ôtant la surface on enlèverait au corps la couleur qui ne lui est adhérente que par la surface. Or, l'âme ayant été séparée par la mort, l'union du Verbe avec la chair a subsisté encore, comme on le verra plus loin (quest. 50, art. 2 et 3). Le Verbe n'est donc pas uni à la chair par le moyen de l'âme.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Rien n'empêche qu'une chose soit cause d'une autre, quant à l'aptitude et la convenance, et que cette cause enlevée l'effet n'en reste pas moins. Car quoiqu'une chose dépende d'une autre pour être produite, cependant après qu'elle est produite elle n'en dépend plus. Ainsi, par exemple, quand l'amitié a été excitée entre quelques personnes par un intermédiaire, celui-ci peut s'éloigner sans que l'amitié soit pour cela détruite. De même si l'on épouse une femme à cause de sa beauté, ce qui rend l'alliance qu'on contracte avec elle convenable, l'union conjugale n'en persévère pas moins, lorsque la beauté a disparu. De même l'âme étant séparée, l'union du Verbe avec la chair subsiste.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Epist. ad Volusian., 136) : La grandeur de la vertu divine s'est unie à une âme raisonnable et par cette âme au corps humain, et elle a opéré dans l'homme entier un changement qui l'ennoblit.

***Conclusion.***

Puisque l'âme tient le milieu par sa noblesse entre Dieu et la chair et qu'elle est en quelque sorte la cause de l'union de la chair avec le Fils de Dieu, on doit reconnaître que le Fils de Dieu a pris la chair humaine par le moyen de l'âme.

Il faut répondre que le milieu se dit par rapport au commencement et à la fin. Par conséquent comme le principe et la fin impliquent l'ordre, de même aussi le milieu. Or, il y a deux sortes d'ordre : l'un qui se rapporte au temps et l'autre à la nature. Selon l'ordre du temps, on ne dit pas qu'il y a un milieu dans le mystère de l'Incarnation : parce que le Verbe de Dieu s'est uni tout à la fois la nature humaine entière, comme on le verra plus loin (quest. 33, art. 3). Quant à l'ordre de nature, on peut le considérer de deux façons :

1. Selon le degré de dignité ; c'est ainsi que nous disons que les anges tiennent le milieu entre les hommes et Dieu.
2. Selon la raison de causalité ; comme on dit que la cause moyenne est celle qui existe entre la cause première et le dernier effet. Ce second ordre découle d'une certaine manière du premier ; car, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4, et De cœlest. hier., chap. 12 et 13), Dieu agit par les substances qui sont les plus rapprochées de lui sur celles qui en sont le plus éloignées.

Par conséquent si nous considérons le degré de dignité, l'âme tient le milieu entre Dieu et la chair, et en ce sens on peut dire que le Fils de Dieu s'est uni la chair par l'intermédiaire de l'âme. Selon l'ordre de causalité l'âme est aussi en quelque façon la cause de l'union de la chair avec le Fils de Dieu. Car elle n'a pu être prise que par suite du rapport qu'elle a avec l'âme raisonnable qui fait qu'elle est une chair humaine : puisque nous avons dit (quest. 4, art. 1) que la nature humaine devait être prise plutôt que les autres. [Q08-2] ; [Q33] ; [Q33-2]

## Article 2 : Le fils de Dieu a-t-il pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence ?

**06**

***Objection N°1.***

Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit. Car la même chose ne tient pas le milieu entre soi et une autre chose. Or, l'esprit ou l'intelligence n'est pas autre chose dans son essence que l'âme elle-même, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 77, art. 1, Réponse N°1). Le Fils de Dieu n'a donc pas pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique l'intellect ne soit pas autre chose que l'âme selon son essence, cependant elle se distingue de ses autres parties comme puissance, et à cet égard il lui convient de servir d'intermédiaire.

***Objection N°2.***

L'intermédiaire par lequel s'est faite l'assomption paraît devoir être épousé plutôt que le reste. Or, l'esprit ou l'intelligence ne doit pas être pris plutôt que l'âme ; ce qui est évident parce que les esprits angéliques ne sont pas susceptibles d'être pris, comme nous l'avons vu (quest. 4, art. 1). Il semble donc que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit.

***Réponse à l'objection N°2 :***

S'il ne convient pas à l'esprit de l'ange d'être pris, ce n'est pas parce qu'il n'en est pas digne, mais c'est parce que sa chute est irréparable ; ce qui ne peut se dire de l'esprit humain, comme on le voit d'après ce que nous avons vu (1a pars, quest. 62, art. 8, et quest. 64, art. 2).

***Objection N°3.***

Le dernier est pris par le premier, au moyen de ce qui lui est antérieur. Or, l'âme désigne l'essence elle-même, qui est naturellement antérieure à sa puissance, qui est l'entendement. Il semble donc que le Fils de Dieu n'ait pas pris l'âme par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quand on dit que l'intelligence tient le milieu entre le Verbe de Dieu et l'âme, on ne prend pas l'âme pour l'essence qui est commune à toutes les puissances, mais pour les puissances inférieures qui sont communes à toute âme, quelle qu'elle soit.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de Agon. christ., chap. 18) : La vérité invisible et immuable a pris l'âme par l'esprit et le corps par l'âme.

***Conclusion.***

Comme le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de l'âme, de même on doit croire qu'il a pris l'âme par l'intermédiaire de l'intelligence et de l'entendement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (art. préc.), on dit que le Fils a pris la chair par l'intermédiaire de l'âme, soit à cause de l'ordre de dignité, soit parce qu'il était convenable que cet ordre fût gardé dans l'incarnation. Or, on trouve ces deux choses, si nous comparons l'entendement qu'on appelle l'esprit aux autres parties de l'âme. Car il n'était convenable de prendre la nature humaine que parce qu'elle est capable de s'unir à Dieu et qu'elle est à son image, ce qui se rapporte à l'intelligence, qu'on appelle l'esprit, d'après ces paroles de l'Apôtre (Eph., 4, 23) : Renouvelez-vous dans l'esprit de votre intelligence. De même l'entendement est de toutes les parties de l'âme la plus élevée, la plus noble et la plus semblable à Dieu. C'est pourquoi, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 3, chap. 6), le Verbe de Dieu a été uni à la chair par le moyen de l'intelligence ; car l'intelligence est ce qu'il y a de plus pur dans l'âme. Or, Dieu est l'être intelligent le plus pur[1].

[Q33-2]

## Article 3 : Le fils de Dieu a-t-il pris l'âme avant la chair ?

**06**

[1] L'édition de Venise porte : Sed et Deus est intellectus. †

***Objection N°1 :***

Il semble que l'âme du Christ ait été prise par le Verbe de Dieu avant la chair. Car le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de l'âme, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, on arrive au milieu avant d'arriver à l'extrême. Le Fils de Dieu a donc pris l'âme avant le corps.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme nous l'avons vu (art. 1), on dit que l'âme du Christ tient le milieu, dans l'union de la chair, avec le Verbe, selon l'ordre de la nature ; mais il n'est pas nécessaire pour cela qu'elle ait tenu le milieu sous le rapport du temps.

***Objection N°2.***

L'âme du Christ est plus noble que les anges, d'après ces paroles (Ps. 96, 8) : Adorez-le, vous tous qui êtes ses anges. Or, les anges ont été créés dès le commencement, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 46, art. 3, et quest. 61, art. 2 et 3). Donc aussi l'âme du Christ qui n'a pas été créée avant que d'être prise. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 2, 3 et 9) que ni l'âme, ni le corps du Christ n'ont eu jamais d'hypostase propre, indépendamment de l'hypostase du Verbe. Par conséquent il semble que l'âme ait été prise avant la chair, qui a été conçue dans le sein de la Vierge.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit le pape saint Léon (loc. cit.), l'âme du Christ l'emporte sur nos âmes, non par la diversité du genre, mais par la sublimité de la vertu. Car elle est du même genre que nos âmes, mais elle l'emporte sur les anges par sa plénitude de grâce et de vérité. D'ailleurs le mode de la création répond à l'âme selon son genre propre, qui fait qu'étant la forme du corps, elle est créée aussitôt qu'elle est mise en lui et qu'elle lui est unie ; ce qui ne convient pas aux anges qui sont des substances absolument séparées des corps.

***Objection N°3.***

L'Évangile dit (Jean, 1, 14) : Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité ; puis il ajoute que nous avons tous reçu de sa plénitude, c'est-à-dire tous les fidèles de tous les temps, comme l'explique saint Chrysostome (Hom. 13 in Joan.). Or, il n'en serait pas ainsi, si l'âme du Christ n'avait eu la plénitude de la grâce et de la vérité, avant tous les saints qui ont existé depuis l'origine du monde ; parce que la cause n'est pas postérieure à l'effet. Ainsi, puisque la plénitude de la grâce et de la vérité a été dans l'âme du Christ par suite de son union avec le Verbe, d'après ces paroles : Nous avons vu sa gloire qui est celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, il semble en résulter que l'âme du Christ a été prise par le Verbe de Dieu, dès le commencement du monde.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Tous les hommes reçoivent de la plénitude du Christ, selon la foi qu'ils ont en lui. Car saint Paul dit (Rom., 3, 22) : La justice de Dieu se répand par la foi en Jésus-Christ, dans tous ceux et sur tous ceux qui croient en lui. Or, comme nous croyons en lui comme ayant déjà paru, de même les anciens y ont cru comme en celui qui devait paraître. Car nous croyons ayant un même esprit de foi, selon l'expression du même Apôtre (2 Cor., 4, 13). La foi que l'on a dans le Christ a la vertu de justifier d'après le dessein de la grâce de Dieu, suivant ces autres paroles de saint Paul (Rom., 4, 5) : Lorsqu'un homme, sans faire des œuvres, croit en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice, suivant le décret de la grâce de Dieu. Par conséquent ce décret étant éternel, rien n'empêche que des hommes n'aient été justifiés par la foi de Jésus-Christ, même avant que son âme fût remplie de grâce et de vérité.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 4, chap. 6) : L'intellect n'a pas été uni au vrai Dieu, comme quelques-uns l'ont faussement prétendu, avant l'incarnation qui a eu lieu dans le sein de la Vierge, et c'est de là qu'il a reçu le nom de Christ.

***Conclusion.***

Puisque l'âme du Christ n'a jamais eu une subsistance propre sans le Verbe, et qu'elle est de même nature que les nôtres, il est clair qu'elle a été prise simultanément avec la chair.

Il faut répondre que Origène a supposé (Periarch., liv. 1, chap. 7 et 8 ; liv. 2, chap. 8) que toutes les âmes avaient été créées dès le commencement, et que parmi ces âmes l'âme du Christ avait été créée aussi. Mais il répugne d'admettre qu'elle ait été alors créée sans être immédiatement unie au Verbe, parce qu'il suivrait de là que cette âme aurait eu dans un temps sa subsistance propre sans le Verbe. Dans ce cas, quand elle aurait été prise par le Verbe, ou l'union ne se serait pas faite dans la subsistance du Verbe, ou bien la subsistance préexistante de l'âme aurait été détruite. — De même il répugne de supposer que cette âme ait été unie au Verbe dès le commencement, et qu'elle se soit ensuite incarnée dans le sein de la Vierge, parce qu'alors son âme paraîtrait n'être pas de même nature que les nôtres qui sont créées au moment même où elles s'unissent au corps. D'où le pape saint Léon dit (Epist., ad Julian., 35) que sa chair n'était pas d'une autre nature que la nôtre, et qu'il n'a pas reçu une âme différente de celle des autres hommes.

## Article 4 : La chair du Christ a-t-elle été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme ?

**06**

***Objection N°1.***

Il semble que la chair du Christ ait été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme. Car saint Augustin dit[1] : Soyez très sûr et ne doutez nullement que la chair du Christ n'a pas été conçue sans la divinité, dans le sein de la Vierge, avant d'être reçue par le Verbe. Or, la chair du Christ paraît avoir été conçue avant d'être unie à l'âme raisonnable, parce que la matière ou la disposition est en voie de génération avant la forme qui la complète. La chair du Christ a donc été prise avant d'être unie à l'âme.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le corps humain reçoit l'être par l'âme. C'est pourquoi avant l'avènement de l'âme il n'existe pas, mais il peut être disposé à exister ; au lieu que dans la conception du Christ, l'Esprit-Saint, qui est un agent d'une vertu infinie, a disposé la matière et l'a conduite simultanément à son être parfait.

***Objection N°2.***

Comme l'âme est une partie de la nature humaine, de même aussi le corps. Or, l'âme humaine n'a pas un autre principe de son être dans les autres hommes, comme on le voit d'après le passage du pape saint Léon, cité (art. préc.). Il semble donc que le corps du Christ n'ait pas commencé à exister autrement que notre propre corps. Or, en nous la chair est conçue avant que l'âme raisonnable ne l'anime. Par conséquent il en a été de même dans le Christ, et ainsi la chair a été prise par le Verbe avant d'être unie à l'âme.

***Réponse à l'objection N°2 :***

[1] Fulgence : Lib. de fid. ad Pet., chap. 18. †

La forme donne en acte l'espèce, au lieu que la matière est par elle-même en puissance à l'égard de l'espèce. C'est pourquoi il serait contraire à la nature de la forme qu'elle existât avant la nature de l'espèce, qui est rendue parfaite par l'union de la forme avec la matière. Mais il n'est pas contraire à la nature de la matière de devancer la nature de l'espèce. C'est pourquoi la différence qu'il y a entre notre origine et celle du Christ, et qui consiste en ce que notre chair est conçue avant d'être animée, tandis qu'il n'en est pas de même de la chair du Christ, provient de ce que nous sommes conçus du sang de l'homme ; au lieu que le Christ ne l'a pas été. Mais une différence qui existerait quant à l'origine de l'âme, remonterait jusqu'à une diversité de nature.

***Objection N°3.***

Comme on le dit (Lib. de causis, proposit. 1), la cause première influe davantage sur l'effet et lui est unie avant la cause seconde. Or, l'âme du Christ est au Verbe ce que la cause seconde est à la cause première. Le Verbe a donc été uni à la chair avant l'âme[1].

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Verbe de Dieu est uni à la chair avant de l'être à l'âme de cette manière commune, selon laquelle il existe dans les autres créatures[2] par son essence, sa puissance et sa présence. Je dis avant, non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de raison. Car on conçoit la chair comme un être, ce qu'elle tient du Verbe, avant de la concevoir comme une chose animée, ce qu'elle tient de l'âme. Mais il faut que dans l'union personnelle la chair soit unie à l'âme avant de l'être au Verbe, parce que c'est par suite de son union avec l'âme qu'elle est susceptible d'être unie au Verbe en personne ; surtout parce que la personne n'existe que dans une nature raisonnable.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 2) : Le Verbe de Dieu s'est fait chair et il a pris tout à la fois une âme raisonnable et intelligente. L'union du Verbe avec la chair n'a donc pas précédé son union avec l'âme.

***Conclusion.***

Comme l'âme n'a pas été prise par le Verbe avant la chair, de même la chair n'a pas dû être prise avant l'âme, puisque c'est le corps humain que le Verbe devait prendre, et qu'un corps n'est un corps humain qu'autant qu'il est animé par une âme raisonnable.

Il faut répondre que le corps humain est susceptible d'être pris par le Verbe, selon le rapport qu'il a avec l'âme raisonnable, comme avec sa propre forme. Or, il n'a pas ce rapport avant que l'âme raisonnable s'unisse à lui ; parce qu'aussitôt qu'une matière est propre à une forme, elle la reçoit. Par conséquent l'altération qui tendait à cette forme se termine au moment où la forme substantielle est introduite dans le sujet. De là il résulte que la chair n'a pas dû être prise avant d'être une chair humaine ; ce qui a eu lieu à l'avènement de l'âme raisonnable. Ainsi, comme l'âme n'a pas été prise avant la chair, parce qu'il est contre sa nature d'exister avant d'être unie au corps, de même la chair n'a pas dû être prise avant l'âme, parce que le corps humain n'existe pas avant d'être animé par une âme raisonnable.

## Article 5 : Toute la nature humaine a-t-elle été prise par le moyen de

[1] Ce livre des Causes, qui a joué un si grand rôle au moyen âge, et que saint Thomas a commenté lui-même, se trouve placé ordinairement après la Métaphysique d'Aristote dans les anciens exemplaires du Stagyrite, quoiqu'il soit d'un auteur arabe. †

[2] Mais non selon la manière spéciale d'après laquelle il est uni à la nature humaine dans l'incarnation. †

## 06

***Objection N°1.***

Il semble que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine tout entière par le moyen de ses parties. Car saint Augustin dit (Lib. de Agon. christ., chap. 18) : que la vérité invisible et immuable a pris l'âme par l'esprit, et le corps par l'âme, et ainsi l'homme tout entier. Or, l'esprit, l'âme et le corps sont des parties de l'homme entier. Il a donc pris tout l'homme par l'intermédiaire de ses parties.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ces paroles signifient seulement que le Verbe en prenant les parties de la nature humaine a pris la nature humaine tout entière. Ainsi selon l'ordre d'opération les parties ont été prises avant le tout, non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de raison, tandis que selon l'ordre d'intention la nature a été prise la première, et c'est cette priorité qui est absolue, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°2.***

Le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de l'âme, parce que l'âme ressemble plus à Dieu que le corps. Or, les parties de la nature humaine étant plus simples que le corps, paraissent être plus semblables à Dieu, qui est l'être le plus simple, que le tout. Il a donc pris le tout par l'intermédiaire des parties.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Si Dieu est simple il est aussi très parfait : c'est pourquoi le tout ressemble plus à Dieu que les parties, parce qu'il est plus parfait.

***Objection N°3.***

Le tout résulte de l'union des parties. Or, on comprend l'union comme le terme de l'assomption ; au lieu que les parties sont conçues préalablement avant cet acte. Il a donc pris le tout par les parties.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'union personnelle est celle que l'incarnation a pour terme, mais non l'union de nature qui résulte de l'assemblage des parties.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 16) : En Jésus-Christ Notre-Seigneur nous ne voyons pas les parties des parties, mais les éléments les plus prochains dont il se compose, c'est-à-dire la divinité et l'humanité. Or, l'humanité est un tout qui se compose d'une âme et d'un corps, comme de ses parties. Le Fils de Dieu a donc pris les parties par l'intermédiaire du tout.

***Conclusion.***

On dit que le Verbe de Dieu a pris les parties de la nature humaine par l'intermédiaire du tout, parce que comme il a pris le corps selon qu'il se rapporte à l'âme, de même on dit qu'il a pris l'âme et le corps selon qu'ils se rapportent au tout, c'est-à-dire à la nature humaine.
Il faut répondre que quand on dit qu'une chose est intermédiaire dans l'incarnation, on ne désigne pas un ordre de temps, parce que l'assomption du tout et de toutes ses parties s'est faite simultanément. Car nous avons montré (art. 3 et 4) que l'âme et le corps ont été simultanément unis l'un

à l'autre pour constituer la nature humaine dans le Verbe. Mais nous entendons par là l'ordre de la nature. Ainsi ce qui est postérieur est pris par ce qui a la priorité dans la nature. Or, on distingue dans la nature deux sortes de priorité : l'une du côté de l'agent et l'autre du côté de la matière[1]. Car ces deux causes sont préexistantes à la chose qu'ils produisent. Du côté de l'agent ce qui est d'abord dans son intention est ce qu'il y a de premier absolument, au lieu que relativement la première chose est celle par laquelle son opération commence. Et il en est ainsi parce que l'intention est avant l'action. Du côté de la matière ce qu'il y a de premier, c'est ce qui existe d'abord dans la transformation de la matière. Or, dans l'incarnation il faut surtout considérer l'ordre qui existe du côté de l'agent, parce que, comme le dit saint Augustin (Epist. ad Volusian., 137), en pareil cas toute la raison du fait est la puissance de celui qui l'accomplit. Or, il est évident que d'après l'idée ou l'intention de celui qui agit le complet est avant l'incomplet, et par conséquent le tout avant les parties. C'est pourquoi on doit dire que le Verbe de Dieu a pris les parties de la nature humaine par le moyen du tout. Car comme il a pris le corps à cause du rapport qu'il a avec l'âme raisonnable, de même il a pris le corps et l'âme à cause du rapport qu'ils ont avec la nature humaine.

## Article 6 : La nature humaine a-t-elle été prise par l'intermédiaire de la grâce ?

**06**

***Objection N°1.***

Il semble que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine par l'intermédiaire de la grâce. Car nous sommes unis à Dieu par la grâce. Or, la nature humaine a été unie à Dieu dans le Christ de la manière la plus étroite. Cette union a donc été produite par la grâce.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Notre union avec Dieu se fait par l'opération, c'est-à-dire en tant que nous le connaissons et que nous l'aimons. C'est pourquoi cette union se fait par la grâce habituelle dans le sens que toute opération parfaite procède d'une habitude. Mais l'union de la nature humaine avec le Verbe de Dieu existe selon l'être personnel qui ne dépend pas d'une habitude[2], mais qui dépend immédiatement de la nature elle-même.

***Objection N°2.***

Comme le corps vit par l'âme qui est sa perfection ; de même l'âme vit par la grâce. Or, la nature humaine est rendue apte à l'incarnation par l'âme, comme nous l'avons dit (art. 5). L'âme y est donc rendue apte elle-même par la grâce, et par conséquent le Fils de Dieu a pris l'âme par le moyen de la grâce.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'âme est la perfection substantielle du corps, au lieu que la grâce est la perfection accidentelle de l'âme. C'est pourquoi la grâce ne peut pas ordonner l'âme à l'union personnelle qui n'est pas accidentelle, mais substantielle, comme l'âme et le corps.

---

1 C'est ainsi que le grain de blé qui est semé en terre précède la tige et l'épi qu'il doit produire. †

2 Les monothélites n'admettaient dans le Christ qu'une union habituelle ; ce qui a été condamné par le concile d'Ephèse (1, can. 5) et par le cinquième concile général de Constantinople (art. 1). †

***Objection N°3.***

Saint Augustin dit (De Trin., liv. 15, chap. 11) : que le Verbe incarné est à la chair ce que notre verbe est à la voix. Or, notre verbe est uni à la voix par le moyen de l'esprit. Le Verbe de Dieu est donc uni à la chair par le moyen de l'Esprit-Saint et par conséquent par le moyen de la grâce qui est attribuée à l'Esprit-Saint, d'après ce mot de saint Paul (1 Cor., 12, 4) : Les grâces sont divisées, mais l'esprit est le même.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Notre verbe est uni à la voix par le moyen de l'esprit, non comme par un moyen formel, mais comme par un moyen qui meut. Car de la parole conçue intérieurement procède un esprit par lequel la voix est formée. De même du Verbe éternel procède l'Esprit-Saint qui a formé le corps du Christ, comme on le verra (quest. 32, art. 1). Par conséquent il ne résulte donc pas de là que la grâce de l'Esprit-Saint soit un moyen formel dans l'union dont nous avons parlé.

Mais c'est le contraire. La grâce est un accident de l'âme, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 110, art. 2). Or, l'union du Verbe avec la nature humaine s'est faite selon la subsistance et non selon l'accident, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 2, art. 6). La nature humaine n'a donc pas été prise par le moyen de la grâce.

***Conclusion.***

Le Fils de Dieu n'a pris d'aucune manière la nature humaine par le moyen de la grâce, sinon comme cause efficiente, dans le sens que la volonté gratuite de Dieu a été la grâce elle-même par laquelle il a uni à lui cette nature.

Il faut répondre qu'il y a dans le Christ la grâce d'union et la grâce habituelle. On ne peut pas considérer la grâce comme un moyen par lequel il a pris la nature humaine, soit qu'il s'agisse de la grâce d'union, soit qu'il s'agisse de la grâce habituelle. Car la grâce d'union est l'être personnel lui-même qui est accordé par Dieu gratuitement à la nature humaine dans la personne du Verbe qui est le terme de l'assomption, au lieu que la grâce habituelle qui appartient à la sainteté spirituelle de l'Homme-Dieu est un effet qui résulte de l'union, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 1, 14) : Nous avons vu sa gloire qui est comme la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. Ce qui nous donne à entendre que, de ce que le Christ comme homme est le Fils unique du Père[1], il possède la plénitude de la grâce et de la vérité. — Mais si on entend par grâce la volonté de Dieu qui fait ou qui donne quelque chose gratuitement ; de la sorte l'union s'est faite par la grâce, non comme moyen, mais comme cause efficiente. [Q07-11] ; [Q07-13] ; [Q08-5],[Q33]

**06**

[1] Ce qui lui vient de l'union. †

# QUESTION 7 : DE LA GRÂCE DU CHRIST CONSIDÉRÉ INDIVIDUELLEMENT

Question 7 : De la grâce du Christ considéré individuellement....88
Article 1 : Y a-t-il eu dans l'âme du Christ une grâce habituelle ?....89
Article 2 : Y a-t-il eu dans le Christ des vertus ?....91
Article 3 : La foi a-t-elle existé dans le Christ ?....92
Article 4 : L'espérance a-t-elle existé dans le Christ ?....94
Article 5 : Les dons ont-ils existé dans le Christ ?....95
Article 6 : Y a-t-il eu dans le Christ le don de crainte ?....96
Article 7 : Y a-t-il dans le Christ des grâces gratuitement données ?....98
Article 8 : Le Christ a-t-il eu le don de prophétie ?....99
Article 9 : La plénitude de la grâce a-t-elle existé dans le Christ ?....101
Article 10 : La plénitude de la grâce est-elle propre au Christ ?....102
Article 11 : La grâce du Christ est-elle infinie ?....104
Article 12 : La grâce du Christ a-t-elle pu être augmentée ?....106
Article 13 : Comment la grâce habituelle se rapporte-t-elle a l'union ?....107

Nous avons ensuite à considérer les choses qui ont été prises simultanément par le Fils de Dieu dans la nature humaine ; nous parlerons :

1. De ce qui appartient à la perfection de cette nature.
2. De ce qui regarde ses défauts.

Sur la première de ces considérations il y a trois choses à examiner :

1. La grâce du Christ.
2. Sa science.
3. Sa puissance.

Pour la grâce du Christ elle doit être étudiée à deux points de vue différents :

1. On peut la considérer en lui comme individu.
2. Comme chef de l'Église. Car nous avons déjà parlé de la grâce d'union (quest. 2).

Sur la grâce du Christ, individuellement considéré, il y a treize questions à faire :

1. Y a-t-il eu dans l’âme du Christ une grâce habituelle ?[1]
2. Y a-t-il eu dans le Christ des vertus ?[2]
3. La foi a-t-elle existé en lui ?
4. A-t-il eu l’espérance ?
5. Les dons ont-ils existé en lui ?[3]
6. Le Christ a-t-il eu le don de crainte ?[4]
7. A-t-il eu les grâces gratuitement données ?[5]
8. La prophétie a-t-elle existé dans le Christ ?
9. A-t-il eu la plénitude de la grâce ?
10. Cette plénitude est-elle propre au Christ ?[6]
11. La grâce du Christ est-elle infinie ?[7]
12. Aurait-elle pu être augmentée ?[8]
13. De quelle manière cette grâce se rapporte à l’union ?[9]

[1] Il y a quelques auteurs qui ont nié que la grâce habituelle ait existé dans l’âme du Christ, supposant qu’elle était superflue, parce qu’il avait été sanctifié par la grâce d’union. Mais ce sentiment est généralement rejeté, et s’il n’est pas contraire à la foi, il est au moins téméraire. †

[2] Saint Paul dit (Héb., 7, 26) : Car il convenait que nous eussions un tel pontife, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs. †

[3] Le prophète dit (Is., 11, 2-3) : Et l’Esprit du Seigneur se reposera sur lui : l’esprit de sagesse et d’intelligence, de l’esprit de conseil et de force, l’esprit de science et de piété ; et il sera rempli de l’esprit de la crainte du Seigneur. †

[4] Cet article est une réfutation de l’erreur d’Abeilard, qui prétendait que l’esprit de crainte n’avait pas existé dans le Christ (Voir saint Bernard, Epist. 190). †

[5] Cet article n’est que l’explication de ces paroles de l’Écriture (Jean, 1, 14) : Nous avons vu sa gloire, gloire comme Fils unique du Père, pleine de grâce et de vérité ; (ibid., 1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. †

[6] Cet article a pour objet de préciser en quel sens on dit de la sainte Vierge et des saints qu’ils sont pleins de grâce. †

[7] Cet article a pour objet de démontrer que la grâce du Christ n’est pas infinie physiquement, mais moralement. †

[8] Cette question est controversée. Les scotistes et quelques thomistes prétendent que la grâce habituelle du Christ ne peut être accrue d’aucune manière. Saint Thomas et la plupart des thomistes soutiennent qu’elle pourrait l’être absolument, mais qu’elle ne peut pas l’être d’après la puissance ordinaire de Dieu. †

[9] Cet article est directement contraire à l’erreur de Nestorius, qui prétendait que le Christ avait été homme d’abord, et qu’ensuite il avait été uni à Dieu, en considération de ses mérites. †

## Article 1 : Y a-t-il eu dans l'âme du Christ une grâce habituelle ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que la grâce habituelle n'ait pas existé dans l'âme que le Verbe a prise. Car la grâce est une participation de la divinité dans la créature raisonnable, d'après ces paroles (2 Pierre, 1, 4) : Par elle il nous a communiqué les biens si grands et si précieux qu'il avait promis, afin que par là nous soyons rendus participants de la nature divine. Or, le Christ est Dieu non par participation, mais véritablement. La grâce habituelle n'a donc pas existé en lui.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ est vrai Dieu selon la personne et la nature divine. Mais parce que la distinction des natures subsiste avec l'unité de personne, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 2, art. 1 et 2), l'âme du Christ n'est pas divine par son essence. Par conséquent il faut qu'elle devienne divine par la participation qui résulte de la grâce.

***Objection N°2.***

La grâce est nécessaire à l'homme pour qu'il fasse par elle des bonnes œuvres, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 15, 10) : J'ai travaillé plus que tous les autres, non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi. Elle est aussi nécessaire pour obtenir la vie éternelle, d'après cet autre passage (Rom., 6, 23) : La grâce de Dieu est la vie éternelle. Or, l'héritage de la vie éternelle était dû au Christ par cela seul qu'il était le Fils naturel de Dieu ; et il avait la faculté de bien faire toutes choses par là même qu'il était le Verbe par lequel tout a été fait. Il n'avait donc pas besoin pour sa nature humaine d'une autre grâce que de son union avec le Verbe.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'héritage éternel[1] est dû au Christ, selon qu'il est le Fils naturel de Dieu, par un acte incréé de connaissance et d'amour de Dieu qui est le même que celui par lequel le Père se connaît et s'aime lui-même. L'âme n'était pas capable de cet acte à cause de sa différence de nature. Il fallait donc qu'elle s'élevât à Dieu par un acte créé de jouissance, qui ne peut être produit que par la grâce. De même, comme Verbe de Dieu, il a eu la faculté de faire bien toutes choses par l'opération divine. Mais parce qu'indépendamment de l'opération divine il faut reconnaître en lui une opération humaine, comme on le verra (quest. 19, art. 1), il a été nécessaire qu'il eût la grâce habituelle, par laquelle cette dernière sorte d'opération était en lui parfaite.

***Objection N°3.***

Ce qui opère à la manière d'un instrument n'a pas besoin d'habitude pour ses opérations propres, parce que l'habitude a son fondement dans l'agent principal. Or, la nature humaine a été dans le Christ comme l'instrument de la divinité, selon l'expression de saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 3, chap. 15). Le Christ n'a donc dû avoir aucune grâce habituelle.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'humanité du Christ est l'instrument de la divinité, non pas un instrument inanimé qui n'agit d'aucune manière, et qui est seulement mis en action ; mais un instrument animé par une âme raisonnable, qui est mis en action et qui agit aussi. C'est pourquoi pour que son action soit convenable il faut qu'il ait la grâce habituelle.

[1] Qui est la béatitude incréée. †

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 11, 2) : L'Esprit du Seigneur reposera en lui. Or, on dit que l'Esprit-Saint est dans l'homme par la grâce habituelle, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 8, art. 3, et quest. 43, art. 6). La grâce habituelle a donc existé dans le Christ.

***Conclusion.***

Il a été nécessaire que la grâce habituelle existât dans le Christ, puisque son âme a été unie au Verbe et que par lui la grâce se répand sur les autres.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre dans le Christ une grâce habituelle pour trois motifs :

1. À cause de l'union de son âme avec le Verbe de Dieu. Car plus une chose qui reçoit est rapprochée de la cause qui influe sur elle, et plus elle participe à son action. Or, l'influx de la grâce vient de Dieu, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 83, 12) : Le Seigneur donnera la grâce et la gloire. C'est pourquoi il a été très convenable que l'âme du Christ reçût l'influx de la grâce divine.
2. À cause de la noblesse de l'âme du Christ, dont les opérations devaient le plus approcher de Dieu par la connaissance et l'amour : et pour cela il est nécessaire que la nature raisonnable soit élevée par la grâce.
3. À cause du rapport du Christ avec le genre humain ; car le Christ, comme homme, est médiateur entre Dieu et les autres hommes, ainsi que le dit saint Paul (1 Tim., chap. 2). C'est pourquoi il fallait qu'il eût une grâce qui rejaillît sur les autres, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce[1]. [Q34-1]

## Article 2 : Y a-t-il eu dans le Christ des vertus ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu de vertus dans le Christ. Car le Christ a eu la grâce en abondance. Or, la grâce suffit pour tout faire droitement, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 12, 9) : Ma grâce vous suffit. Il n'y a donc pas eu de vertus dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La grâce suffit à l'homme pour toutes les choses qui le mettent en rapport avec la béatitude. Mais parmi ces choses, il y en a que la grâce perfectionne immédiatement par elle-même, comme rendre agréable à Dieu ; et il y en a d'autres qui sont produites par l'intermédiaire des vertus qui procèdent de la grâce.

***Objection N°2.***

D'après Aristote (Eth., liv. 7, chap. 1), la vertu se distingue par opposition d'une habitude héroïque ou divine qu'on attribue aux hommes divins[2]. Or, ces habitudes conviennent éminemment au Christ. Il n'a donc pas eu des vertus, mais quelque chose de plus élevé qu'une vertu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette habitude héroïque ou divine ne diffère pas de ce qui reçoit communément le nom de vertu, sinon en ce que son mode est plus parfait, c'est-à-dire que l'on est disposé à un bien d'un ordre plus élevé que celui qui convient communément à tout le monde. Ainsi cela ne prouve pas que le Christ

[1] Il a eu cette grâce dès le premier instant de sa conception, parce que, d'après ces raisons, on voit qu'elle résulte moralement de l'union hypostatique. †

[2] Homère emploie cette épithète pour caractériser ses héros. †

n’ait pas eu de vertus, mais qu’il les a possédées le plus parfaitement, d’une manière plus élevée qu’on ne les possède communément. C’est ainsi que Plotin a supposé un mode sublime de vertus qu’il appelle les vertus de l’âme purifiée, comme le rapporte[1] Macrobe (liv. 1, in Somn. Scip., chap. 8).

***Objection N°3.***

Comme nous l’avons dit (1a 2æ, quest. 65, art. 1 et 2) : On possède toutes les vertus simultanément. Or, il n’a pas été convenable que le Christ eût toutes les vertus, comme on le voit au sujet de la libéralité et de la magnificence qui s’exercent à l’égard des richesses qu’il a méprisées, d’après ces paroles de l’Évangile (Matth., 8, 20) : Le Fils de l’homme n’a pas où reposer sa tête. La tempérance et la continence ont pour objet les mauvaises concupiscences qui n’ont point existé dans le Christ. Il n’a donc pas eu de vertus.

***Réponse à l’objection N°3 :***

Il faut répondre au troisième, que la libéralité et la magnificence ont pour objet les richesses, dans le sens qu’on ne les apprécie pas au point de vouloir les conserver, en omettant ce que l’on doit faire. Mais il ne les apprécie point du tout, celui qui les méprise absolument et qui les rejette par amour pour la perfection. C’est pourquoi, par le mépris qu’il a eu pour les richesses, le Christ a montré le degré le plus élevé de libéralité et de magnificence : et il a d’ailleurs été libéral, comme il lui convenait de l’être, en faisant distribuer aux pauvres ce qu’on lui donnait. Ainsi quand le Seigneur dit à Judas (Jean, 13, 27) : Faites au plus tôt ce que vous avez à faire, les disciples comprirent qu’il avait ordonné de donner quelque chose aux pauvres. — À la vérité, le Christ n’a point eu du tout de concupiscences mauvaises, comme on le verra (quest. 15, art. 1 et 2). Cependant cela n’empêche pas qu’il n’ait eu la tempérance, qui est d’autant plus parfaite que l’on éprouve moins de convoitises dépravées. Ainsi, d’après Aristote (Eth., liv. 7, chap. 7), le tempérant diffère du continent en ce que le premier n’a pas les mauvais désirs que le second éprouve. Par conséquent en prenant la continence, comme le philosophe l’entend, par là même que le Christ a eu toutes les vertus, il n’a pas eu la continence, qui n’est pas une vertu, mais quelque chose de moins que la vertu[2].

Mais c’est le contraire. Sur ces paroles (Ps. 1, 2) : Sa volonté est soumise à la loi de Dieu, la glose dit (ordin. Cassiod.) : Par là on montre que le Christ est rempli de tous les biens. Or, la vertu est une bonne qualité de l’esprit. Le Christ a donc été rempli de toutes les vertus.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a eu toute plénitude, il a été nécessaire que toutes les vertus existassent en lui. Il faut répondre qu’ainsi que nous l’avons dit (1a 2æ, quest. 110, art. 3 et 4), comme la grâce se rapporte à l’essence de l’âme, de même la vertu se rapporte à ses puissances. Par conséquent, il faut que, comme les puissances de l’âme découlent de son essence, de même il est nécessaire que les vertus soient des dérivations de la grâce. Or, plus un principe est parfait, et plus il imprime profondément ses effets. Ainsi puisque la grâce du Christ a été la plus parfaite, il s’ensuit qu’il en est résulté les vertus nécessaires pour perfectionner chacune des puissances de son âme relativement à tous leurs actes et que par conséquent il a eu toutes les vertus[3]. [Q15-2]

## Article 3 : La foi a-t-elle existé dans le Christ ?

[1] Voyez ce que nous avons dit de ces vertus (1a 2æ, quest. 61, art. 5). †

[2] Voyez sur la continence ce que dit saint Thomas lui-même (2a 2æ, quest. 155, art. 2). †

[3] Du moins toutes celles qui sont compatibles avec sa dignité ; car les autres auraient été en lui des imperfections. †

## 07

***Objection N°1.***

Il semble que la foi ait existé dans le Christ. Car la foi est une vertu plus noble que les vertus morales, telles que la tempérance et la libéralité. Or, ces vertus ont existé dans le Christ, comme nous l'avons dit (art. préc.). A plus forte raison la foi y a-t-elle existé aussi.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La foi est une vertu plus noble que les vertus morales, parce qu'elle a pour objet une matière plus noble. Cependant elle implique un défaut[1] par rapport à cette matière, et ce défaut n'a pas existé dans le Christ. C'est pourquoi la foi n'a pas pu exister en lui, quoiqu'il ait eu les vertus morales, qui n'impliquent pas de défaut semblable dans leur essence par rapport à leurs matières.

***Objection N°2.***

Le Christ n'a pas enseigné les vertus qu'il n'a pas eues, d'après ces paroles (Actes, 1, 1) : Il a commencé à faire et à enseigner. Or, il est dit du Christ (Héb., chap. 12) qu'il est l'auteur et le consommateur de la foi. Il a donc eu éminemment cette vertu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mérite de la foi consiste en ce que l'homme par obéissance pour Dieu donne son assentiment à ce qu'il ne voit pas, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 1, 5) : Pour soumettre à la foi toutes les nations à la gloire de son nom. Or, le Christ a pratiqué l'obéissance envers Dieu de la manière la plus parfaite, d'après ces autres paroles du même Apôtre (Phil., 2, 8) : Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort[2]. Par conséquent, il n'a rien enseigné de ce qui appartient au mérite, sans l'avoir accompli de la manière la plus excellente.

***Objection N°3.***

Tout ce qui est imparfait est exclu des bienheureux. Or, la foi existe dans les bienheureux ; car sur ces paroles de saint Paul (Rom., 1, 17) : La justice de Dieu nous est révélée en lui comme venant de la foi et se perfectionnant par elle, la glose dit (ord. loc. cit. in respons.) : il semble donc que la foi ait existé dans le Christ, puisqu'elle n'implique aucune imperfection.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit la glose (Aug., liv. 2, Quæst. evang., quest. 39, in princ.), la foi proprement dite est une vertu par laquelle on croit ce qu'on ne voit pas. Mais on appelle foi dans un sens impropre l'acte de l'intelligence qui a pour objet les choses que l'on voit, et on se sert de ce nom par analogie relativement à la certitude ou à la fermeté de l'adhésion.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Héb., 11, 1) que la foi est l'argument des choses que l'on ne voit pas. Or, il n'y a rien eu de caché pour le Christ d'après ce que lui dit saint Pierre (Jean, 21, 17) : Vous savez tout. La foi n'a donc pas existé dans le Christ.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a vu Dieu pleinement dans son essence dès le premier instant de sa conception, la foi n'a donc pas dû exister en lui d'aucune manière.

---

[1] Ce défaut consiste en ce que l'on ne voit qu'obscurément, et comme à travers des énigmes, les choses qui sont de foi. †

[2] Ainsi, sans avoir la foi, il a eu ce qui la rend méritoire. †

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 1, art. 4), l'objet de la foi est une chose divine que l'on ne voit pas. L'habitude d'une vertu, comme toute autre, tirant son espèce de son objet, il s'ensuit que si l'on suppose que l'essence divine est vue, on détruit la nature de la foi. Or, le Christ a vu pleinement Dieu dans son essence dès le premier instant de sa conception, comme nous le dirons (quest. 34, art. 4). La foi n'a donc pas pu exister en lui.

## Article 4 : L'espérance a-t-elle existé dans le Christ ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que l'espérance ait existé dans le Christ. Car David lui fait dire (Ps. 30, 1) : J'ai espéré en vous, Seigneur. Or, la vertu d'espérance est celle par laquelle l'homme espère en Dieu. Cette vertu a donc existé dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On ne dit pas que le Christ a eu l'espérance qui est une vertu théologale, mais on dit seulement qu'il a espéré certaines choses qu'il n'avait pas encore, comme nous l'avons observé (dans le corps de cet article.).

***Objection N°2.***

L'espérance est l'attente de la béatitude future, comme nous l'avons vu (2a 2æ, quest. 17, art. 5, Réponse N°3). Or, le Christ attendait quelque chose qui appartient à la béatitude, c'est-à-dire la gloire du corps. Il semble donc que l'espérance ait existé en lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La gloire du corps n'appartient pas à la béatitude, comme l'objet dans lequel la béatitude consiste principalement, mais elle n'existe que comme un reflet de la gloire de l'âme, ainsi que nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 4, art. 6). Par conséquent, l'espérance, en tant que vertu théologale, ne se rapporte pas à la béatitude du corps[1], mais à la béatitude de l'âme qui consiste dans la jouissance divine.

***Objection N°3.***

Chacun peut espérer ce qui appartient à sa perfection, si c'est une chose à venir. Or, il y avait quelque chose à venir qui appartient à la perfection du Christ, d'après ces paroles de l'Apôtre (Eph., 4, 12) : Afin qu'ils travaillent à la perfection des saints, qu'ils s'appliquent aux fonctions de leur ministère, et qu'ils édifient le corps du Christ. Il semble donc qu'il convenait au Christ d'avoir l'espérance.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'édification de l'Église par la conversion des fidèles n'appartient pas à la perfection propre du Christ, mais elle lui appartient selon qu'il porte les autres à participer à sa perfection. Et parce que l'espérance proprement dite se rapporte à une chose que celui qui espère s'attend à posséder, on ne peut pas dire que la vertu d'espérance convienne proprement au Christ dans le sens que l'on allègue.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Rom., 8, 24) : Comment espérerait-on ce qu'on voit déjà ? Ainsi il est évident que, comme la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, de même aussi l'espérance. Or, la foi n'a pas existé dans le Christ, ainsi que nous l'avons vu (art. préc.). Donc l'espérance non plus.

[1] La vertu d'espérance a pour objet premier et formel la possession de Dieu, et pour objet secondaire, la gloire du corps, son immortalité, etc. †

***Conclusion.***

Puisque le Christ a eu pleinement la jouissance dès le commencement de sa conception, il a été impossible qu'il eut l'espérance, sinon pour les choses qu'il n'avait pas pleinement obtenues : ainsi il espérait l'immortalité et la gloire de son corps.

Il faut répondre que, comme il est de l'essence de la foi qu'on donne son assentiment à ce que l'on ne voit pas ; de même il est de l'essence de l'espérance qu'on attende ce qu'on n'a pas encore : et comme la foi, en tant que vertu théologale, n'a pas pour objet tout ce que l'on ne voit pas, mais seulement ce qui regarde Dieu ; de même l'espérance, en tant que vertu théologale, a aussi pour objet Dieu lui-même, dont l'homme attend principalement la jouissance par la vertu d'espérance. Conséquemment celui qui a la vertu d'espérance peut encore attendre le secours divin pour d'autres choses, comme celui qui a la vertu de la foi ne croit pas seulement en Dieu au sujet des choses divines, mais encore pour toutes les autres choses qu'il lui a révélées. Or, le Christ dès le commencement de sa conception a eu pleinement la jouissance de Dieu, comme nous le dirons plus loin (quest. 34, art. 4) ; c'est pourquoi il n'a pas eu la vertu d'espérance. Cependant il l'a eue par rapport à certaines choses qu'il ne possédait pas encore, quoiqu'il n'ait eu la foi par rapport à quoi que ce soit ; parce que, quoiqu'il connût pleinement toute chose, ce qui excluait totalement la foi, cependant il n'avait pas encore pleinement tout ce qui appartenait à sa perfection, comme l'immortalité et la gloire du corps qu'il pouvait espérer[1].

## Article 5 : Les dons ont-ils existé dans le Christ ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu de dons dans le Christ. Car, comme on le dit communément, les dons sont accordés pour être les auxiliaires des vertus. Or, ce qui est parfait en soi n'a pas besoin de secours extérieur. Par conséquent, puisque dans le Christ il y a eu des vertus parfaites, il semble qu'il n'y ait pas eu de dons.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce qui est parfait selon l'ordre de sa nature, a besoin d'être aidé par ce qui est d'une nature plus élevée. Ainsi l'homme, quelque parfait qu'il soit, a besoin d'être aidé par Dieu. C'est aussi de la sorte que les vertus qui perfectionnent les puissances de l'âme selon qu'elles sont conduites par la raison, quelque parfaites qu'elles soient, ont besoin d'être aidées par les dons qui perfectionnent les puissances de l'âme, selon qu'elles sont mues par l'Esprit-Saint.

***Objection N°2.***

Il ne semble pas qu'il appartienne au même de donner les dons et de les recevoir : parce que donner est le propre de celui qui a, et recevoir est le propre de celui qui n'a pas. Or, il convient au Christ de les donner, d'après ces paroles (Ps. 67, 19) : Il a accordé aux hommes les dons. Il ne lui convient donc pas de recevoir les dons de l'Esprit-Saint.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce n'est pas sous le même rapport que le Christ reçoit et donne les dons de l'Esprit-Saint. Il les donne comme Dieu et les reçoit comme homme. D'où saint Grégoire dit (Mor., liv. 2, chap. ult.) que l'humanité du Christ n'a jamais été abandonnée par l'Esprit-Saint qui procède de sa divinité.

---

[1] Cet acte par lequel le Christ désirait la gloire de son propre corps, était un acte qui procédait de l'habitude de la charité par laquelle le Christ s'aime lui-même, et ce n'est que dans un sens large et impropre qu'on peut le considérer comme un acte d'espérance. †

***Objection N°3.***

Il y a quatre dons qui paraissent appartenir à la contemplation ici-bas, ce sont : la sagesse, la science, l'intellect et le conseil qui appartient à la prudence. D'où Aristote (Eth., liv. 6, chap. 3) les compte parmi les vertus intellectuelles. Or, le Christ a eu la contemplation céleste. Il n'a donc pas eu ces dons.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ n'a pas eu seulement la connaissance du ciel, mais il a encore eu celle de la voie qui y mène[1], comme nous le dirons (quest. 15, art. 10). D'ailleurs les dons de l'Esprit-Saint existent d'une certaine manière dans le ciel, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 86, art. 6).

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 4, 1) : Sept femmes prendront un homme, c'est-à-dire d'après la glose (interl. et ord. Hier.) : Les sept dons de l'Esprit-Saint reposeront sur le Christ.

***Conclusion.***

Puisque le Christ était mû de la manière la plus parfaite par l'Esprit-Saint, les dons de cet Esprit ont été en lui de la manière la plus excellente.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 18, art. 1), les dons sont proprement des perfections des puissances de l'âme, selon qu'elles sont aptes à être mues par l'Esprit-Saint. Or, il est évident que l'âme du Christ était mue de la manière la plus parfaite par l'Esprit-Saint, d'après ces paroles (Luc, 4, 1) : Jésus étant plein de l'Esprit-Saint s'éloigna du Jourdain, et cet Esprit le poussa dans le désert. D'où il est manifeste que les dons ont été dans le Christ de la manière la plus excellente. [Q19-3]

## Article 6 : Y a-t-il eu dans le Christ le don de crainte ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que le don de crainte n'ait pas existé dans le Christ. Car l'espérance paraît l'emporter sur la crainte ; puisque l'objet de l'espérance est le bien, tandis que celui de la crainte est le mal, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 40, art. 1, et quest. 42, art. 1). Or, la vertu de l'espérance n'a pas existé dans le Christ, comme nous l'avons dit (art. 4). Le don de crainte n'a donc pas existé non plus en lui.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les habitudes des vertus et des dons se rapportent proprement et par elles-mêmes au bien, mais elles se rapportent au mal par voie de conséquence. Car il appartient à l'essence de la vertu de rendre bonne l'œuvre qu'on fait, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). C'est pourquoi le don de crainte ne se rapporte pas essentiellement au mal que la crainte a pour objet, mais il se rapporte au bien éminent, c'est-à-dire au bien divin, qui a le pouvoir d'infliger quelque mal. Au contraire, l'espérance, comme vertu, ne se rapporte pas seulement à l'auteur du bien, mais encore au bien lui-même selon qu'on ne le possède pas. C'est pour cela qu'on n'attribue pas la vertu d'espérance, mais le don de crainte au Christ qui était déjà en possession du bien parfait de la béatitude.

***Objection N°2.***

Par le don de crainte on craint ou d'être séparé de Dieu, ce qui appartient à la crainte chaste, ou d'être puni par lui, ce qui appartient à la crainte servile, comme le dit saint Augustin (Sup. canonic. Joan., tract.

[1] Il a été tout à la fois voyant et voyageur, comprehensor et viator. †

9). Or, le Christ n'a pas craint d'être séparé de Dieu par le péché, ni d'être puni de lui à cause de ses fautes, puisqu'il lui était impossible de pécher, comme nous le dirons (quest. 15, art. 1 et 2). La crainte n'ayant pas pour objet ce qui est impossible, il n'y a donc pas eu de don de crainte.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce raisonnement s'appuie sur la crainte, selon qu'elle a le mal pour objet.

***Objection N°3.***

Saint Jean dit (1 Jean, 4, 18) : Que la charité parfaite met dehors la crainte. Or, le Christ est la charité la plus parfaite, d'après ces paroles de saint Paul (Ephes., 3, 19) : La charité du Christ surpasse toute connaissance. Le don de crainte n'a donc pas existé en lui.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La charité parfaite met de côté la crainte servile qui a la peine pour objet principal. Cette sorte de crainte n'a pas existé dans le Christ.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 11, 3) : Il sera rempli de l'esprit de la crainte du Seigneur.

***Conclusion.***

Quoique le Christ n'ait craint ni la faute, ni la peine, il a mieux possédé que tous les autres hommes la crainte par laquelle il révérait la majesté divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 42, art. 1), la crainte se rapporte à deux objets, dont l'un est le mal qui est redoutable et l'autre celui qui a le pouvoir de faire du tort, comme on craint un roi, parce qu'il a le pouvoir d'ôter la vie. Or, on ne craindrait pas celui qui peut nuire, s'il n'avait une supériorité de puissance à laquelle on ne peut pas facilement résister ; car nous ne craignons pas de repousser ce qui ne nous offre pas de difficulté. Par conséquent il est évident qu'on n'est craint que parce qu'on l'emporte sur les autres en puissance. Ainsi on doit dire que la crainte de Dieu a été dans le Christ, non selon qu'elle a pour objet l'appréhension d'être séparé de Dieu par le péché, ni selon qu'elle se rapporte à la peine que le péché mérite, mais selon qu'elle regarde l'éminente Majesté de Dieu[1] ; en ce sens l'âme du Christ était pénétrée par l'Esprit-Saint du sentiment le plus profond de révérence envers Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Héb., 5, 7) qu'il a été exaucé à cause de son humble respect pour son Père. Car le Christ, comme homme, a eu ce sentiment de respect pour Dieu plus pleinement que tous les autres hommes. Et c'est pour ce motif que l'Écriture lui attribue la plénitude de la crainte du Seigneur.

## Article 7 : Y a-t-il dans le Christ des grâces gratuitement données ?

**07**

***Objection N°1.***

[1] Cette crainte se trouve dans les bienheureux et dans tous les anges eux-mêmes ; c'est ce que l'Église chante (in præfat.) : Majestatem tuam… tremunt Potestates. †

Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ de grâces gratuitement données. Car il ne convient pas à celui qui a une chose dans la plénitude de la posséder par participation. Or, le Christ a eu la grâce selon la plénitude, d'après l'Évangile qui dit (Jean, 1, 14) : qu'il était plein de grâce et de vérité. Comme les grâces gratuitement données paraissent des participations divines accordées d'une manière particulière et séparée à divers individus, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 12, 4) : Les grâces sont divisées, il semble que les grâces gratuitement données n'aient pas existé en lui.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme la grâce sanctifiante a pour but les actes méritoires intérieurs aussi bien qu'extérieurs ; de même la grâce gratuitement donnée se rapporte à des actes extérieurs qui manifestent la foi, tels que le don des miracles et les autres. Or, le Christ a eu la plénitude de ces sortes de grâces. Car, selon que son âme était unie à la divinité, elle avait plein pouvoir pour produire tous ces actes ; au lieu que les autres saints qui sont mus par Dieu, non comme des instruments qui lui sont unis, mais comme des instruments séparés, reçoivent en particulier le pouvoir de faire tels ou tels actes. C'est pourquoi dans les autres saints ces grâces sont divisées, tandis qu'il n'en est pas de même dans le Christ.

***Objection N°2.***

Il semble qu'on ne donne pas gratuitement une chose à quelqu'un, quand elle lui est due. Or, il était dû au Christ, comme homme, d'être rempli de sagesse et de science dans ses discours, de se montrer puissant par ses œuvres et de faire toutes les autres choses qui appartiennent aux grâces gratuitement données ; puisqu'il est lui-même la vertu de Dieu, la sagesse de Dieu, selon les expressions de saint Paul (1 Cor., chap. 1). Il n'était donc pas convenable que le Christ eût les grâces gratuitement données.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il est dit que le Christ est la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu selon qu'il est le Fils éternel de Dieu. Sous ce rapport il ne lui convient pas de recevoir la grâce, mais plutôt de la donner ; mais il lui convient de la recevoir selon sa nature humaine.

***Objection N°3.***

Les grâces gratuitement données ont pour but l'intérêt des fidèles, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 12, 7) : Les dons visibles de l'Esprit-Saint sont donnés à chacun pour l'utilité de l'Église. Or, il semble que les habitudes ou toute autre disposition ne soient utiles aux autres qu'autant que celui qui les a en fait usage, suivant ce mot du Sage (Ecclésiastique, 20, 32) : Si la sagesse demeure cachée et que le trésor ne soit pas visible, quel fruit tirera-t-on de l'un et de l'autre ? Or, on ne voit pas que le Christ ait fait usage de toutes les grâces gratuitement données, surtout par rapport aux dons des langues. Toutes ces sortes de grâce n'ont donc pas existé en lui.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le don des langues a été accordé aux apôtres parce qu'ils étaient envoyés pour enseigner toutes les nations ; au lieu que le Christ n'a voulu prêcher en personne qu'à la seule nation des Juifs, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 15, 24) : Je n'ai été envoyé qu'aux brebis de la maison d'Israël qui sont perdues ; et L'Apôtre dit (Rom., 15, 8) : Je dis que Jésus-Christ a été le ministre de la circoncision[1]. C'est pourquoi il n'a pas été nécessaire qu'il parlât plusieurs langues. Toutefois il n'a pas manqué de les connaître toutes, puisqu'il savait les secrets des cœurs, comme nous le dirons plus loin (quest. 10, art. 2, et quest. 12, art. 1), dont les paroles sont les signes. Néanmoins cette connaissance ne lui fut pas inutile ; comme il n'est pas inutile d'avoir une habitude dont on ne fait pas usage dans un temps inopportun.

[1] C'est-à-dire du peuple circoncis, qui était le peuple juif. †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Epist. ad Dardanum 187) : que comme dans la tête il y a tous les sens, de même toutes les grâces ont existé dans le Christ.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a été le premier et le principal docteur de la foi, il a fallu que toutes les grâces gratuitement données fussent en lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 111, art. 1 et 4), les grâces gratuitement données ont pour but la manifestation de la foi et de l'enseignement spirituel. Car il faut que celui qui enseigne ait le moyen de manifester sa doctrine ; autrement sa science serait inutile. Or, le Christ est le premier et le principal maître de l'enseignement spirituel et de la foi, d'après ce passage de saint Paul (Héb., 2, 3) : La parole du salut ayant été d'abord annoncée par le Seigneur, a été ensuite confirmée parmi nous par ceux qui l'ont entendue, Dieu appuyant leur témoignage par des miracles, des prodiges, etc. D'où il est évident que toutes les grâces gratuitement données ont existé dans le Christ, de la manière la plus excellente, comme dans le premier et principal docteur de la foi.

## Article 8 : Le Christ a-t-il eu le don de prophétie ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que la prophétie n'ait pas existé dans le Christ. Car la prophétie implique une connaissance obscure et imparfaite, d'après ces paroles de l'Écriture (Nom., 12, 6) : S'il se trouve parmi vous un prophète du Seigneur, je me ferai connaître à lui en vision et je lui parlerai en songe. Or, le Christ a eu une connaissance pleine et entière beaucoup plus parfaitement que Moïse, dont il est dit (ibid.) : qu'il a vu Dieu clairement et non en énigmes. Le don de prophétie n'a donc pas dû se trouver dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage ne prouve pas qu'il est de l'essence de la prophétie que la connaissance soit énigmatique, comme celle que l'on a en songe et par vision ; mais il établit seulement un parallèle entre les autres prophètes qui ont reçu les choses divines en songe et par vision, et Moïse qui a vu Dieu ouvertement et en énigme. Il n'en est pas moins appelé un prophète, d'après ces paroles de la loi (Deut., 34, 10) : Depuis il ne s'est pas élevé dans Israël de prophète comme Moïse. Toutefois, on peut dire que quoique le Christ ait eu une connaissance pleine et entière quant à la partie intellectuelle, il a eu néanmoins, dans la partie imaginative, des images dans lesquelles il pouvait aussi contempler les choses divines ; parce qu'il n'était pas seulement en possession de la gloire, mais il était encore voyageur.

***Objection N°2.***

Comme la foi a pour objet les choses qu'on ne voit pas et l'espérance celles qu'on ne possède pas ; de même la prophétie a pour objet celles qui ne sont pas présentes, mais éloignées. Car on appelle

prophète celui qui parle de loin[1], pour ainsi dire. Or, dans le Christ il n'y a ni la foi, ni l'espérance, comme nous l'avons vu (art. 3 et 4). On ne doit donc pas supposer le don de prophétie en lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La foi a pour objet les choses que ne voit pas celui qui croit, et l'espérance celles que ne possède pas celui qui espère ; au lieu que la prophétie a pour objet les choses qui sont loin du sentiment commun des hommes, au milieu desquels le prophète vit et avec lesquels il communique ici-bas. C'est pourquoi la foi et l'espérance répugnent à la perfection de la béatitude du Christ, tandis qu'il n'en est pas de même de la prophétie[1].

***Objection N°3.***

Le prophète est d'un ordre inférieur à l'ange. C'est pour cela qu'il est dit de Moïse (Actes, chap. 7), qui fut le premier des prophètes, comme nous l'avons vu (2a 2æ, quest. 174, art. 4), qu'il s'entretint avec l'ange dans la solitude. Or, le Christ n'est pas au-dessous des anges relativement à la connaissance de son âme, il ne l'est que par rapport à la passibilité de son corps, comme on le voit (Héb., chap. 2). Il semble donc qu'il n'ait pas été un prophète.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'ange étant en possession de la gloire, est au-dessus du prophète, qui est un simple voyageur ; mais il n'est pas au-dessus du Christ, qui est tout à la fois voyageur et voyant.

Mais c'est le contraire. Il est dit du Christ (Deut., 18, 15) : Le Seigneur votre Dieu vous suscitera un prophète, comme lui, d'entre vos frères. Et le Christ dit de lui-même (Matth., 13, 57, et Jean, chap. 4) : Un prophète n'est sans honneur que dans son pays.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a été tout à la fois en possession de la vision de Dieu et voyageur, il a été nécessaire que la lumière de la prophétie fût en lui par rapport aux choses qu'ignoraient ceux au milieu desquels il se trouvait.

Il faut répondre que le prophète est ainsi appelé parce qu'il parle ou qu'il voit de loin, dans le sens qu'il connaît et qu'il dit ce qui est loin des sens ou des perceptions des hommes, comme l'observe saint Augustin (Cont. Faustum, liv. 16, chap. l8). Or, il est à remarquer qu'on ne peut pas donner à quelqu'un le nom de prophète, parce qu'il connaît et qu'il annonce des choses qui sont loin des autres hommes et qui vont où il ne se trouve pas. Ce qui est évident par rapport au lieu et par rapport au temps. Car si un individu qui se trouve dans la Gaule, connaissait et annonçait à ses compatriotes ce qui se passe alors en Syrie, ce serait une prophétie. C'est ainsi qu'Elisée dit à Giézi (4 Rois, chap. 5) comment l'homme était descendu de son char et comment il était allé à sa rencontre. Mais si quelqu'un qui est en Syrie disait ce qui se fait là, il n'y aurait en cela rien de prophétique. La même chose est manifeste relativement au temps. En effet, ce fut une prophétie quand Isaïe annonça à l'avance que Cyrus, le roi des Perses, devait rebâtir le temple de Dieu (Is., chap. 44). Mais il n'y en eut pas quand Esdras raconta cet évènement au temps où il s'accomplit. Par conséquent si Dieu ou les anges ou les bienheureux connaissent et annoncent ce qui est loin de notre connaissance, il n'y a point en cela de prophétie[2], parce qu'ils ne sont nullement dans notre état. Mais le Christ était dans notre état avant sa passion ; car non seulement il était en possession de l'essence divine, mais il était encore voyageur. C'est pourquoi la connaissance qu'il avait des choses qui sont loin de la connaissance des autres hommes

---

[1] Procul fans, par allusion à la signification du mot, plutôt qu'à son étymologie. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet (2a 2æ, quest. 171, art. 1). †

[1] D'ailleurs ce qui démontre que le Christ fut un prophète, ce sont les prophéties mêmes qu'il a faites au sujet de sa résurrection, de la ruine de Jérusalem, de la prédication de ses apôtre s et de la fin du monde. †

[2] Du, moins il n'y a pas de prophétie par rapport à eux. †

ici-bas et ce qu'il en disait étaient autant de prophéties. C'est dans ce sens qu'on dit qu'il a été prophète.

## Article 9 : La plénitude de la grâce a-t-elle existé dans le Christ ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que la plénitude de la grâce n'ait pas existé dans le Christ. Car les vertus découlent de la grâce, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 110, art. 4, Réponse N°1). Or, toutes les vertus n'ont pas existé dans le Christ, car il n'a eu ni la foi, ni l'espérance, comme nous l'avons prouvé (art. 3 et 4). Il n'a donc pas eu la plénitude de la grâce.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La foi et l'espérance désignent des effets de la grâce qui existent avec une certaine imperfection dans celui qui les reçoit ; ainsi la foi a pour objet ce qu'on ne voit pas, et l'espérance ce qu'on ne possède pas. Par conséquent il ne faut pas que dans le Christ, qui est l'auteur de la grâce, il y ait eu les défauts que la foi et l'espérance impliquent. Mais tout ce qu'il y a de perfection dans la foi et l'espérance[1], a existé d'une manière beaucoup plus parfaite en lui ; comme dans le feu on ne trouve pas tous les modes de chaleur dont l'imperfection tient à la nature imparfaite du sujet, mais il y a tout ce qui appartient à la perfection de la chaleur.

***Objection N°2.***

Comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 111, art. 2), la grâce se divise en grâce opérante et coopérante. Or, on appelle opérante celle par laquelle l'impie est justifié ; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ, qui n'a été sujet à aucun péché. La plénitude de la grâce n'a donc pas existé en lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il appartient à la grâce opérante par elle-même de rendre juste ; mais que d'un impie elle fasse un juste, c'est un accident qui tient au sujet dans lequel le péché se trouve. Par conséquent l'âme du Christ a été justifiée par la grâce opérante[2], dans le sens que par elle a été rendue juste et sainte dès le commencement de sa conception ; mais cela ne signifie pas qu'auparavant elle était dans l'état de péché ou qu'elle n'était pas juste.

***Objection N°3.***

Saint Jacques dit (1, 17) : Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des lumières. Or, on possède d'une manière particulière et non d'une manière pleine ce qui descend d'en haut. Par conséquent aucune créature et l'âme du Christ elle-même ne peut avoir la plénitude des dons de la grâce.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La plénitude de la grâce est attribuée à l'âme du Christ, selon la capacité de la créature, mais non pas de manière que cette plénitude puisse être comparée à la plénitude infinie de la bonté divine[3].

Mais c'est le contraire. Saint Jean dit (Jean, 1, 14) : Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité.

---

1 Ce qu'il y a de perfection dans la foi, c'est la certitude, et ce qu'il y a de perfection dans l'espérance, c'est la fermeté. Ces deux choses se sont rencontrées éminemment dans le Christ. †

2 Il s'agit là de la grâce opérante habituelle. †

3 Le Christ possédait cette plénitude comme Dieu, amis non comme homme. †

***Conclusion.***

Puisque l'âme du Christ a été unie à la divinité dès le commencement de sa conception et qu'elle a été le principe universel de tous ceux qui ont la grâce, il a été nécessaire que la plénitude de toutes les grâces se trouvât en lui.

Il faut répondre que l'on dit qu'on a pleinement ce qu'on possède parfaitement et totalement. Or, la totalité et la perfection peuvent se considérer de deux manières :

1. Quant à l'étendue de l'intensité ; par exemple, je dirai qu'une chose est parfaitement blanche, si elle l'est autant qu'elle peut l'être.
2. Selon la vertu (ou l'extension.) ; ainsi on dit que quelqu'un est pleinement vivant, parce qu'il a la vie selon tous ses effets ou toutes ses opérations.

De cette façon on dit qu'un homme est pleinement vivant, mais on ne le dit pas d'un animal ou d'une plante. Le Christ a eu la plénitude de la grâce de ces deux manières : D'abord il l'a eue au souverain degré, de la manière la plus parfaite qu'on puisse la posséder. Ce qui est évident :

1. Parce que l'âme du Christ était le plus rapprochée de la cause de la grâce. Car nous avons dit (art. 1) que plus ce qui reçoit est près de la cause qui donne et plus ce qu'il en retire est abondant. C'est pourquoi l'âme du Christ, qui est plus étroitement unie à Dieu que toutes les créatures raisonnables, reçoit les plus riches influences de sa grâce.
2. C'est aussi ce qui résulte de la comparaison de la grâce du Christ avec l'effet qu'elle a produit. Car l'âme du Christ recevait la grâce de manière qu'elle se répandît d'elle d'une certaine manière sur les autres[2]. C'est pourquoi il a fallu qu'elle eût la plus grande grâce ; comme le feu qui est la cause de la chaleur dans tout ce qui est échauffé, est ce qu'il y a de plus chaud.

De même quant à la vertu de la grâce, il l'a eue pleinement[3], parce qu'il l'a eue pour en produire toutes les opérations et tous les effets, et cela parce qu'elle lui était conférée comme au principe universel dans l'ordre ou le genre de tous ceux qui devaient la posséder. Or, la vertu du premier principe d'un genre quelconque s'étend universellement à tous les effets de ce genre. Ainsi le soleil étant la cause universelle de la génération, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), sa vertu s'étend à tout ce qui peut être engendré. C'est de la sorte que la seconde plénitude de grâce se considère dans le Christ, selon qu'elle s'étend à tous les effets de la grâce, qui sont les vertus, les dons[4], etc. [Q08-1] ; [Q08-5] ; [Q14-1] ; [Q15-2] ; [Q15-3] ; [Q34-4]

## Article 10 : La plénitude de la grâce est-elle propre au Christ ?

[2] Il avait ainsi la grâce, comme chef de l'humanité qu'il était venu racheter. †

[3] Ainsi il l'a eue pleinement, et quant à l'intensité et quant à l'extension. †

[4] Les grâces gratuites, les béatitudes et les fruits. †

## 07

***Objection N°1.***

Il semble que la plénitude de la grâce ne soit pas propre au Christ. Car ce qui est propre à quelqu'un ne convient qu'à lui seul. Or, on attribue à d'autres d'être plein de grâce ; car il est dit de la bienheureuse Vierge (Luc, 1, 28) : Je vous salue, pleine de grâce. On dit aussi de saint Étienne (Actes, 6, 8) qu'il était plein de grâce et de force. La plénitude de la grâce n'est donc pas propre au Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il est dit que la bienheureuse Vierge est pleine de grâce, non par rapport à la grâce elle-même, parce qu'elle n'a pas eu la grâce au degré le plus élevé où l'on puisse la posséder ; elle ne l'a pas eue non plus par rapport à tous ses effets. Mais on dit qu'elle a été pleine de grâce par rapport à elle, ce qui signifie qu'elle avait la grâce suffisante pour l'état pour lequel Dieu l'avait choisie, c'est-à-dire pour être la mère de son Fils unique. De même on dit que saint Étienne était plein de grâce, parce qu'il avait la grâce suffisante pour être un ministre capable et pour être le témoin de Dieu, c'est-à-dire pour les choses pour lesquelles il avait été choisi. On doit en dire autant des autres. Cependant l'une de ces plénitudes l'emporte sur l'autre, selon que l'on a été destiné par Dieu à un état plus ou moins élevé[1].

***Objection N°2.***

Ce qui peut être communiqué aux autres par le Christ ne semble pas lui être propre. Or, il peut leur communiquer la plénitude de la grâce ; car L'Apôtre dit (Eph., 3, 19) : Afin que vous soyez remplis dans toute la plénitude de Dieu. La plénitude de la grâce n'est donc pas propre au Christ.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'Apôtre parle en cet endroit de la plénitude de la grâce, que l'on considère par rapport au sujet, comparativement au but que Dieu lui a marqué à l'avance. Ce but est ou une chose commune à laquelle tous les saints sont destinés à l'avance, ou quelque chose de spécial qui appartient à la supériorité de quelques-uns. D'après cela il y a une plénitude de grâce qui est commune à tous les saints, et qui fait qu'ils ont la grâce suffisante pour mériter la vie éternelle, qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu. Et c'est cette plénitude que l'Apôtre désire aux fidèles auxquels il écrit.

***Objection N°3.***

L'état de cette vie paraît être proportionné à l'état du ciel. Or, dans le ciel il y aura une certaine plénitude ; et comme dans cette patrie où se trouve la plénitude de tout bien, quoiqu'il y ait des dons qui l'emportent sur d'autres, on ne possède rien d'une manière particulière, comme le dit saint Grégoire (Hom. 34 in Evang.), il s'ensuit qu'ici-bas, chaque homme a la plénitude de la grâce, et que par conséquent cette plénitude n'est pas propre au Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les dons qui sont communs dans le ciel, c'est-à-dire la vision, la compréhension, la jouissance et les autres choses semblables, ont des dons qui leur correspondent ici-bas et qui sont, aussi communs à tous les saints. Néanmoins, dans le ciel et sur la terre, il y a des saints qui ont certaines prérogatives que tous ne possèdent pas[2].

Mais c'est le contraire. La plénitude de la grâce est attribuée au Christ, selon qu'il est le Fils unique du Père, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 1, 14) : Nous le voyons comme le Fils unique du Père,

---

[1] Il suit de là que la grâce habituelle du Christ a surpassé en intensité toute la grâce des anges et des hommes pris ensemble. †

[2] Car le degré de gloire n'est pas égal dans tous les saints : Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures (Jean, 14, 2). †

plein de grâce et de vérité. Or, il est propre au Christ d'être le Fils unique du Père. Par conséquent il lui est propre d'être plein de grâce et de vérité.

***Conclusion.***

La plénitude de la grâce quant à son essence et quant à sa vertu relativement à ses effets est propre au Christ : on ne l'attribue aux autres qu'en raison d'une certaine intensité et d'une certaine extension de la grâce conforme à la condition du sujet.

Il faut répondre que la plénitude de la grâce peut se considérer de deux manières :

1. Par rapport à la grâce elle-même.
2. Par rapport à celui qui la possède.

Du côté de la grâce, on dit qu'il y a plénitude quand on est parvenu au degré le plus élevé, et quant à l'essence et quant à la vertu, c'est- à-dire quand on a la grâce d'une manière aussi éminente qu'on peut l'avoir, et dans sa plus grande extension relativement à tous ses effets. Cette plénitude de grâce est propre au Christ. — Par rapport au sujet on dit qu'il a la plénitude de la grâce, quand il la possède pleinement selon sa condition, soit en intensité, selon qu'elle existe en lui jusqu'au terme que Dieu lui a fixé, d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 4, 7) : La grâce a été donnée à chacun de nous, selon la mesure du don du Christ ; soit en vertu ou en extension dans le sens que la grâce lui donne la faculté de faire tout ce qui appartient à son office ou à son état. C'est ainsi que l'Apôtre disait (Eph., 3, 8) : Cette grâce m'a été conférée à moi qui suis le plus petit d'entre les saints, d'annoncer, etc. Cette plénitude de grâce n'est pas propre au Christ, mais il la communique aux autres. [Q34-4]

## Article 11 : La grâce du Christ est-elle infinie ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que la grâce du Christ soit infinie. Car tout ce qui est immense est infini. Or, la grâce du Christ est immense, puisqu'il est dit (Jean, 3, 34) que ce n'est pas par mesure que Dieu donne l'Esprit à son Fils, c'est-à-dire au Christ. La grâce du Christ est donc infinie.

***Réponse à l'objection N°1 :***

S'il est dit que le Père ne donne pas au Fils l'Esprit avec mesure, ces paroles peuvent s'entendre :

1. Du don que Dieu le Père a fait à son Fils de toute éternité, c'est-à-dire de la nature divine qui est un don infini. D'où la glose dit (interl.) : Pour que le Fils soit aussi grand que le Père.
2. On peut les rapporter au don qui a été fait à la nature humaine, pour qu'elle soit unie à la personne divine. Ce don est aussi infini. Ainsi la glose dit (ord.) : Comme le Père a engendré le Verbe qui est plein et parfait, de même le Verbe s'est uni pleinement et parfaitement à la nature humaine.
3. Elles peuvent s'entendre de la grâce habituelle, selon que la grâce du Christ s'étend à tout ce qui appartient à la grâce. C'est pourquoi saint Augustin, expliquant ce passage, dit (Tract. 14) : La mesure est une division des dons. Car par l'Esprit-Saint l'un reçoit le don de sagesse et l'autre le don de science. Mais le Christ qui donne ne reçoit pas avec mesure.

***Objection N°2.***

Un effet infini démontre une vertu infinie, qui ne peut avoir de fondement que dans une essence infinie. Or, l'effet de la grâce du Christ est infini ; car il s'étend au salut de tout le genre humain,

puisqu'il est une victime de propitiation pour nos péchés et pour ceux de tout le monde, comme on le voit (1 Jean, chap. 2). La grâce du Christ est donc infinie.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La grâce du Christ produit un effet infini, soit à cause de l'infinité de la grâce[1], soit à cause de l'unité de la personne divine à laquelle l'âme du Christ a été unie.

***Objection N°3.***

Tout fini peut, par l'addition d'un autre fini, s'élever à la quantité d'un fini, quel qu'il soit. Si donc la grâce du Christ était finie, la grâce d'un autre homme pourrait croître au point de parvenir à égaler la grâce du Christ, contrairement à ces paroles de Job (28, 17) : Ni l'or, ni le cristal ne l'égalera, d'après l'explication de saint Grégoire (Mor., liv. 18, chap. 27). La grâce du Christ est donc infinie.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Une chose moindre peut parvenir à égaler une plus grande, supposé qu'elle soit du même genre. Or, la grâce d'un autre homme est à la grâce du Christ ce qu'une vertu particulière est à une vertu universelle. Par conséquent, comme la vertu du feu, quel que soit son accroissement, ne peut pas égaler la vertu du soleil ; de même la grâce d'un autre homme, quel que soit son accroissement[2], ne peut pas égaler la grâce du Christ.

Mais c'est le contraire. La grâce est quelque chose de créé dans l'âme. Or, tout ce qui a été créé est fini, d'après ces paroles du Sage (Sag., 11, 21) : Vous avez tout disposé avec nombre, poids et mesure. La grâce du Christ n'est donc pas infinie.

***Conclusion.***

La grâce d'union a été infinie dans le Christ, mais la grâce habituelle, qui a été dans son âme comme un être, a été quelque chose de fini ; cependant, selon qu'elle a été dans le Christ sans mesure, on dit avec raison qu'elle est infinie.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 2, art. 10), on peut considérer dans le Christ deux sortes de grâce. L'une est la grâce d'union qui, comme nous l'avons vu (quest. 6, art. 6), consiste à unir personnellement la nature humaine au Fils de Dieu, ce qui a été accordé à cette nature gratuitement. Il est évident que cette grâce est infinie, selon que la personne elle-même du Verbe est infinie. L'autre est la grâce habituelle que l'on peut considérer de deux manières :

1. Selon qu'elle est un être, et dans ce sens il est nécessaire qu'elle soit un être fini. Car elle est dans l'âme du Christ comme dans son sujet. Or, l'âme du Christ est une créature qui a une capacité finie. Par conséquent, puisque l'être de la grâce n'excède pas son sujet, il ne peut être infini.
2. On peut la considérer selon sa propre nature[3]. De la sorte on peut dire la grâce du Christ infinie, parce qu'elle n'est pas limitée ; c'est-à-dire qu'il a tout ce qui peut appartenir à l'essence de la grâce, et il ne l'a pas reçue d'après une certaine mesure ; parce que, selon le dessein de Dieu à qui il appartient de déterminer cette mesure, la grâce a été accordée à l'âme du Christ comme au principe universel de toutes les grâces que devait obtenir la nature humaine[4], d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 1, 6) : Il nous a accordé sa grâce dans son Fils bien-aimé. C'est comme si nous disions que la lumière du soleil est infinie, non

[1] Cette infinité potentielle dont nous avons parlé dans le corps de l'article. †

[2] Parce qu'elle reste toujours à l'état de grâce particulière, tandis que la grâce du Christ est universelle. †

[3] C'est-à-dire quant à son essence et quant à ses effets. †

[4] Ainsi la grâce du Christ s'est étendue à tontes les opérations et à tous les effets que la grâce peut produire, et comme ces effets sont potentiellement infinis, la grâce du Christ est infinie en ce sens-là. †

selon son être, mais selon la nature de la lumière, parce qu'il a tout ce qui peut appartenir à l'essence de la lumière.

## Article 12 : La grâce du Christ a-t-elle pu être augmentée ?

**07**

***Objection N°1.***

Il semble que la grâce ait pu s'accroître. Car on peut ajouter à tout ce qui est fini. Or, la grâce du Christ a été finie, comme nous l'avons dit (art. préc.). Elle a donc pu être augmentée.

***Réponse à l'objection N°1 :***

S'il s'agit des quantités mathématiques, on peut toujours ajouter à une quantité finie, parce que de la part d'une quantité finie il n'y a rien qui répugne à une addition. Mais s'il s'agit d'une quantité naturelle, il peut se faire qu'il y ait répugnance du côté de la forme, qui est susceptible d'une quantité déterminée, comme de tout autre accident positif. D'où Aristote dit (De animâ, liv. 2, text. 41) que pour tout ce qui existe dans la nature, il y a un terme et une raison de grandeur et d'accroissement. De là il résulte qu'on ne peut pas ajouter à l'étendue du ciel entier. À plus forte raison y a-t-il dans les formes elles-mêmes un terme qu'on ne peut dépasser. C'est pour cela qu'il n'est pas nécessaire que l'on puisse ajouter à la grâce du Christ, quoiqu'elle soit finie selon son essence.

***Objection N°2.***

L'accroissement de la grâce est produit par la vertu divine, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 9, 8) : Dieu est tout-puissant pour rendre toutes ses grâces abondantes en vous. Or, la vertu divine n'est circonscrite par aucun terme, puisqu'elle est infinie. Il semble donc que la grâce du Christ ait pu être plus grande.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique la vertu divine puisse faire quelque chose de plus grand et de mieux que la grâce habituelle du Christ[1], cependant elle ne pourrait pas faire qu'elle eût un but plus élevé que l'union personnelle avec le Fils unique du Père. La mesure de cette grâce correspond suffisamment à cette union, d'après le décret de la sagesse divine.

***Objection N°3.***

Il est dit (Luc, 2, 52) que Jésus enfant croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes. La grâce du Christ a donc pu s'accroître.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On peut croître en sagesse et en grâce de deux manières :

1. Selon que les habitudes de la sagesse et de la grâce augmentent elles-mêmes. Le Christ ne croissait pas de la sorte.
2. Selon les effets, en tant que l'on fait des œuvres plus sages et plus vertueuses. Le Christ croissait ainsi en sagesse et en grâce aussi bien qu'en âge, parce qu'à mesure qu'il avançait en âge il faisait des œuvres plus parfaites, en ce qui regarde Dieu et en ce qui regarde les hommes, pour montrer qu'il était véritablement homme.

[1] Cette réponse prouve que saint Thomas n'a pas entendu parler dans cet article de la puissance absolue de Dieu, mais seulement de sa puissance ordinaire. †

Mais c’est le contraire. L’Évangile dit (Jean, 1, 14) : Nous l’avons vu comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. Or, il ne peut rien y avoir, et on ne peut rien concevoir de plus grand que d’être le Fils unique du Père. Il ne peut donc pas y avoir, et l’on ne peut concevoir une grâce plus grande que celle dont le Christ fut rempli.

***Conclusion.***

Puisque toute la plénitude de la grâce a existé dans le Christ et qu’il a été tout à la fois voyant et voyageur, il a été impossible que la grâce s’accrût en lui de quelque manière.

Il faut répondre qu’il arrive qu’une forme ne peut être augmentée de deux manières :

1. De la part du sujet.
2. De la part de la forme elle-même.

De la part du sujet, quand il atteint le degré le plus élevé auquel il puisse participer à cette forme, selon son mode ; comme si l’on disait que la chaleur de l’air ne peut plus s’accroître, du moment qu’il est arrivé au degré de chaleur le plus élevé que sa nature puisse comporter, quoiqu’il puisse y avoir dans la nature des choses une chaleur plus grande, telle que celle du feu. De la part de la forme, il n’y a pas possibilité d’accroissement quand un sujet arrive à la plus haute perfection que cette forme puisse avoir dans la nature ; comme si nous disions que la chaleur du feu n’est pas susceptible d’accroissement, parce qu’il ne peut pas y avoir un degré de chaleur plus élevé que celui que le feu atteint. Or, comme la sagesse divine détermine la mesure propre des autres formes, de même elle détermine celle de la grâce, d’après ce passage de l’Écriture (Sag., 11, 21) : Vous avez tout disposé avec nombre, poids et mesure. La mesure de chaque forme est déterminée en raison de sa fin. Ainsi il n’y a pas de gravité plus grande que celle de la terre, parce qu’il ne peut pas y avoir de lieu au-dessous de celui qu’elle occupe[1]. La fin de la grâce étant l’union de la créature raisonnable avec Dieu, il ne peut pas y avoir et l’on ne peut comprendre une union plus grande de la créature raisonnable avec Dieu que celle qui est dans la personne. C’est pourquoi la grâce du Christ s’est élevée à la mesure la plus haute que la grâce puisse atteindre. — Ainsi donc il est évident que la grâce du Christ ne peut être augmentée, ni par rapport à la grâce elle-même, ni par rapport au sujet ; parce que le Christ, comme homme, a vu véritablement et pleinement l’essence divine depuis le premier instant de sa conception[2]. La grâce n’a donc pas pu s’accroître en lui, comme elle ne peut pas non plus s’accroître dans les autres bienheureux, parce qu’ils sont arrivés au terme. Mais dans les hommes, qui sont purement voyageurs, la grâce peut s’accroître et du côté de la forme, parce qu’ils n’atteignent pas le degré de grâce le plus élevé, et du côté du sujet, parce qu’ils ne sont pas encore parvenus au terme. [Q10-4] ; [Q34-2] ; [Q34-4]

## Article 13 : Comment la grâce habituelle se rapporte-t-elle a l’union ?

[1] Cette idée empruntée aux erreurs du temps n’a ici de valeur qu’à titre de comparaison, pour mieux faire comprendre le raisonnement. †

[2] Ce raisonnement prouve que la grâce ne peut pas s’accroître d’après la puissance ordinaire de Dieu ; mais Billuart prouve parfaitement qu’il n’en est pas de même, si l’on considère sa puissance absolue (Voir De incarn., dissert. 8, art. 6). †

## 07

***Objection N°1.***

Il semble que la grâce habituelle dans le Christ ne résulte pas de l'union. Car la même chose n'est pas subséquente à elle-même. Or, cette grâce habituelle paraît être la même que la grâce d'union. Car saint Augustin dit (Lib. de prædest. sanct., chap. 15) : Tout homme devient chrétien par la grâce, par laquelle le Christ a été fait Homme-Dieu dès le commencement de sa conception. De ces deux choses, l'une appartient à la grâce habituelle et l'autre à la grâce d'union. Il semble donc que la grâce habituelle ne soit pas postérieure à l'union.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Augustin appelle grâce en cet endroit la volonté gratuite de Dieu qui distribue gratuitement ses bienfaits. C'est pourquoi il dit que l'on devient chrétien par la même grâce qui fait que le Christ est homme et Dieu : parce que ces deux choses sont l'effet de la volonté gratuite de Dieu sans qu'elles aient été méritées.

***Objection N°2.***

La disposition est antérieure à la perfection d'une priorité de temps, ou au moins d'une priorité de raison. Or, la grâce habituelle paraît être comme une disposition de la nature humaine à l'union personnelle. Il semble donc que la grâce habituelle ne soit pas postérieure à l'union, mais qu'elle lui soit plutôt antérieure.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme la disposition dans la voie de la génération précède la perfection à laquelle elle dispose, quand il s'agit de choses qui se perfectionnent successivement ; de même elle est naturellement postérieure à la perfection que l'on possède déjà ; comme la chaleur qui a été une disposition à la forme du feu est un effet qui découle de cette même forme quand le feu est déjà préexistant. Or, la nature humaine a été unie dans le Christ à la personne du Verbe dès le commencement sans succession. La grâce habituelle ne se conçoit donc pas comme antérieure à l'union, mais comme postérieure à elle, à la manière d'une propriété naturelle. C'est pourquoi saint Augustin dit (Ench., chap. 40) : que la grâce est en quelque sorte naturelle au Christ comme Homme-Dieu.

***Objection N°3.***

Ce qui est commun est antérieur à ce qui est propre. Or, la grâce habituelle est commune au Christ et aux autres hommes ; au lieu que la grâce d'union est propre au Christ. La grâce habituelle est donc antérieure à l'union elle-même d'une priorité de raison, et par conséquent elle ne lui est pas postérieure.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce qui est commun est antérieur à ce qui est propre, s'ils sont l'un et l'autre du même genre. Mais dans les choses qui sont de divers genres, rien n'empêche que ce qui est propre ne soit antérieur à ce qui est commun. Or, la grâce d'union n'est pas du genre de la grâce habituelle, mais elle est au-dessus de tout genre, comme la personne divine elle-même. Ainsi il n'y a pas de répugnance que ce qui est propre ne soit antérieur à ce qui est commun ; parce que ce qui est propre ne s'ajoute pas à ce qui est commun, mais qu'il en est plutôt le principe et l'origine.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 42, 1) : Voici mon serviteur, je le recevrai, puis il ajoute : J'ai envoyé mon esprit sur lui : ce qui appartient au don de la grâce habituelle. Il faut donc que l'union de la nature humaine avec la personne ait précédé la grâce habituelle dans le Christ.

***Conclusion.***

Comme la mission du Fils est par nature antérieure à la mission de l'Esprit-Saint, de même la grâce d'union à laquelle se rapporte la mission du Fils, précède non pas d'une priorité de temps, mais d'une priorité de nature, la grâce habituelle du Christ, à laquelle se rapporte la mission de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que l'union de la nature humaine avec la personne divine, que nous avons appelée plus haut (quest. 2, art. 10, et quest. 6, art. 6) la grâce d'union, précède la grâce habituelle dans le Christ, non d'une priorité de temps[1], mais d'une priorité de nature et de raison, et cela pour un triple motif.

1. Selon l'ordre des principes de l'un et de l'autre. Car le principe de l'union est la personne du Fils qui a pris la nature humaine, et on dit qu'elle a été envoyée dans le monde selon qu'elle a revêtu cette nature. Le principe de la grâce habituelle qu'on reçoit avec la charité, est l'Esprit-Saint qu'on dit aussi envoyé, selon qu'il habite dans l'âme par la charité. Or, la mission du Fils selon l'ordre de nature est antérieure à la mission de l'Esprit-Saint ; comme dans l'ordre de nature l'Esprit-Saint procède du Fils, et l'amour procède de la sagesse. Par conséquent l'union personnelle à laquelle se rapporte la mission du Fils est antérieure d'une priorité de nature à la grâce habituelle à laquelle se rapporte la mission de l'Esprit-Saint.
2. Une autre raison de cet ordre se déduit du rapport de la grâce avec sa cause. Car la grâce est produite dans l'homme d'après la présence de la Divinité, comme la lumière dans l'air à la présence du soleil. D'où il est dit (Ez., 43, 2) : La gloire du Dieu d'Israël entrait par la voie orientale, et la terre était éclairée par la présence de sa majesté[2]. Or, la présence de Dieu dans le Christ se conçoit d'après l'union de la nature humaine avec la personne divine. Par conséquent la grâce habituelle du Christ se conçoit comme résultat de cette union, comme la splendeur vient du soleil.
3. On peut tirer une raison de cet ordre de la fin de la grâce. Car son but est de faire faire de bonnes actions ; or, les actions appartiennent aux suppôts et aux individus. Ainsi l'action et par conséquent la grâce qui s'y rapporte présuppose l'hypostase qui opère. Et comme l'hypostase ne se présuppose pas dans la nature humaine avant l'union, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 4, art. 2), il s'ensuit que rationnellement la grâce d'union précède la grâce habituelle.

**07**

[1] Ainsi Nestorius voulait que l'homme eût réellement existé le premier ; saint Thomas établit au contraire que l'homme et Dieu ont existé simultanément, mais que le Verbe a eu une priorité de nature et de raison. †

[2] Saint Jérôme applique ce passage à Jésus-Christ, quoiqu'il ne s'y rapporte pas littéralement. †

# QUESTION 8 : DE LA GRÂCE DU CHRIST, SELON QU'IL EST LE CHEF DE L'ÉGLISE

Question 8 : De la grâce du Christ, selon qu'il est le chef de l'Église.....110
Article 1 : Le Christ est-il le chef de l'Église ?.....111
Article 2 : Le Christ est-il le chef des hommes quant aux corps, ou seulement quant aux âmes ?.....112
Article 3 : Le Christ est-il le chef de tous les hommes ?.....114
Article 4 : Le Christ est-il le chef des anges ?.....116
Article 5 : La grâce du Christ comme chef de l'Église est-elle la même que la grâce habituelle qu'il a comme individu ?.....117
Article 6 : Est-il propre au Christ d'être le chef de l'Église ?.....119
Article 7 : Le diable est-il le chef de tous les méchants ?.....120
Article 8 : L'antéchrist peut-il être aussi appelé le chef des méchants ?.....122
[Q19-4] ; [Q22-1]

Après avoir parlé de la grâce du Christ individuellement considéré, nous avons maintenant à l'examiner selon qu'il est le chef de l'Église.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Le Christ est-il chef de l'Église ?[1]
2. Est-il le chef des hommes quant aux corps ou seulement quant aux âmes ?
3. Est-il le chef de tous les hommes ?[2]
4. Est-il le chef des anges ?[3]
5. La grâce du Christ selon laquelle il est chef de l'Église, est-elle la même que la grâce habituelle qu'il a comme individu ?[4]
6. Est- il propre au Christ d'être le chef de l'Église ?[5]
7. Le diable est-il le chef de tous les méchants ?[6]
8. Peut-on appeler l'antéchrist le chef de tous les méchants ?[7]

[1] Il est de foi que le Christ est le chef de l'Église. L'Écriture et les conciles le répètent dans une foule d'endroits. †

[2] Les donatistes au IVe siècle, ont voulu que le Christ et l'Église ne comprissent que les justes et les prédestinés. Jean Huss a renouvelé cette erreur, qui a été ensuite soutenue par Viclef, Luther et Calvin. Tous ces hérésiarques sont réfutés par cet article de saint Thomas. †

[3] Il est certain que le Christ est le chef des anges, quoiqu'il y ait des auteurs qui aient nié qu'il le fût comme homme, sous prétexte qu'il doit y avoir homogénéité entre le chef et les membres. †

[4] Vasquez et quelques autres théologiens modernes soutiennent que la grâce du Christ comme chef de l'Église est absolument la même que la grâce d'union, tandis que, d'après saint Thomas, elle est formellement la même que la grâce habituelle, quoiqu'elle présuppose radicalement dans la Christ la grâce d'union. †

[5] Les évêques sont les chefs de leurs diocèses, mais il n'y a que saint Pierre et ses successeurs qui soient les chefs universels de toute l'Église, comme étant les vicaires de Jésus-Christ. Le titre de chef de l'Église, caput Ecclesiæ, leur est donné par tous les Pères et par tous les conciles. †

[6] Le diable est appelé le chef des méchants, dans l'Écriture et par les Pères. Quoique tous les péchés actuels découlent du péché originel, on ne peut dire qu'Adam soit le chef de tous les méchants, parce que cet effet n'est pas le résultat de son intention directe. †

[7] Les protestants ayant prétendu que l'antéchrist dont parle saint Paul (2 Thess., chap. 2) était le pape, et qu'il était arrivé depuis longtemps, Bossuet réfute ces rêveries, et il fait voir en les réfutant ce que l'on doit entendre par l'antéchrist et ce qu'ont entendu les Pères (Voy. Bossuet, edit. de Vers, tome 3, p. 655 et suiv.). †

# Article 1 : Le Christ est-il le chef de l'Église ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne convienne pas au Christ, comme homme, d'être le chef de l'Église. Car le chef donne aux membres le sentiment et le mouvement. Or, le sentiment et le mouvement spirituel qui est l'effet de la grâce n'est pas produit en nous par le Christ, comme homme ; parce que selon la remarque de saint Augustin (De Trin., liv. 1, chap. 12, et liv. 15, chap. 24) : le Christ, comme homme, ne donne pas l'Esprit-Saint, il le donne seulement comme Dieu. Il ne lui convient donc pas, comme homme, d'être le chef de l'Église.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il convient au Christ, comme Dieu, de donner la grâce ou l'Esprit-Saint de son autorité propre, mais il lui convient de la donner instrumentalement, comme homme, c'est-à-dire en tant que son humanité a été l'instrument de sa divinité[1]. De même ses actions ont contribué à notre salut d'après la vertu de sa divinité, selon qu'elles produisent en nous la grâce, comme causes méritoires et efficientes. Saint Augustin nie seulement que le Christ, comme homme, donne l'Esprit-Saint de son autorité propre. Et quant aux autres saints, on dit qu'ils donnent l'Esprit-Saint, selon qu'ils sont les instruments ou les ministres de Dieu ; d après ces paroles de saint Paul (Gal., 3, 5) : Il vous a accordé l'Esprit, etc.

***Objection N°2.***

Celui qui est chef n'en a pas un autre. Or, Dieu est le chef du Christ, comme homme, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 11, 3) : Dieu est le chef du Christ. Le Christ lui-même n'est donc pas chef.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans les expressions métaphoriques il ne faut pas considérer la ressemblance sous tous les aspects, parce qu'alors ce ne serait plus une image de la chose, mais sa réalité. Ainsi une tête naturelle n'en a pas une autre, parce que le corps humain n'est pas une partie d'un autre corps. Mais ce qu'on appelle corps par analogie, c'est-à-dire une société bien ordonnée, fait partie d'une autre société. C'est ainsi que la société domestique est une partie de la société civile. C'est pourquoi le père de famille qui est le chef de la société domestique a au-dessus de lui un chef qui est le gouverneur de la cité. De la sorte rien n'empêche que Dieu ne soit la tête du Christ, et que le Christ lui-même ne soit la tête ou le chef de l'Église.

***Objection N°3.***

Le chef dans l'homme est un membre particulier sur lequel le cœur agit. Or, le Christ est le principe universel de toute l'Église. Il n'en est donc pas le chef.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La tête a une supériorité manifeste par rapport à tous les autres membres extérieurs, au lieu que le cœur n'a qu'une influence occulte. C'est pourquoi on compare au cœur l'Esprit-Saint qui vivifie et unit invisiblement l'Église ; tandis qu'on compare à la tête le Christ d'après sa nature visible qui fait que comme homme il est placé au- dessus des autres hommes.

[1] Ainsi, quand on dit que le Christ est le chef de l'Église, cette expression se rapporte à sa nature divine et à sa nature humaine, et ce titre lui est donné entant qu'il est tout à la fois homme et Dieu. †

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Eph., 1, 22) : Dieu l'a donné pour chef à toute l'Église.[2]

***Conclusion.***

Comme on dit que l'Église est un corps par analogie, de même on dit avec raison que le Christ est le chef de ce corps, soit à cause de la sublimité et de la plénitude parfaite de la grâce qu'il a eue, soit à cause de la vertu de son influence.

Il faut répondre que comme on dit que l'Église entière est un corps mystique par analogie au corps naturel de l'homme qui produit des actes différents selon la diversité de ses membres, ainsi que l'Apôtre l'enseigne (Rom., chap. 12 et 1 Cor., chap. 12) ; de même on dit que le Christ est le chef de l'Église par analogie avec la tête de l'homme, dans laquelle on peut considérer trois choses, l'ordre, la perfection et la vertu. D'abord l'ordre, parce que la tête est la première partie de l'homme, en commençant par ce qu'il y a de plus élevé. D'où il résulte qu'on a l'habitude do donner le nom de tête à tout principe ou à tout commencement. Vous avez dressé à la tête de tous les chemins, dit le prophète, le signe de votre prostitution (Ez., 16, 25). Ensuite la perfection, parce que c'est dans la tête que tous les sens intérieurs et extérieurs ont le plus d'activité, puisque dans les autres membres il n'y a que le tact. C'est pourquoi Isaïe dit (9, 15) : Les vieillards et les personnes vénérables sont la tête. Enfin la vertu, parce que la vertu et le mouvement des autres membres et ce qui les dirige dans leurs actes vient de la tête, à cause de la puissance sensitive et motrice qui y domine. C'est ce qui fait qu'on appelle la tête ou le chef d'un peuple celui qui le dirige, d'après ces paroles (1 Rois, 15, 17) : Lorsque vous étiez petit à vos yeux n'avez-vous pas été mis à la tête des tribus d'Israël ? Or, ces trois choses conviennent au Christ spirituellement. En effet :

1. En raison de sa proximité à l'égard de Dieu sa grâce est la plus élevée et elle est la première, quoiqu'elle ne le soit pas selon l'ordre du temps : parce que tous les autres ont reçu la grâce par rapport à la sienne, d'après ce passage de saint Paul (Rom., 8, 29) : Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères.
2. Il a la perfection quant à la plénitude de toutes les grâces, selon ce que dit l'Évangile (Jean, 1, 14) : Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité, comme nous l'avons d'ailleurs prouvé (quest. préc., art. 9).
3. Il a la vertu de répandre sa grâce sur tous les membres de l'Église, comme le dit saint Jean (Jean, 1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. Ainsi il est évident qu'il est convenable de dire que le Christ est le chef de l'Église.

## Article 2 : Le Christ est-il le chef des hommes quant aux corps, ou seulement quant aux âmes ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ne soit pas le chef des hommes quant aux corps. Car on dit que le Christ est le chef de l'Église, selon qu'il répand en elle le sentiment et le mouvement spirituel de la grâce. Or, le corps n'est pas capable de ce sentiment et de ce mouvement spirituel. Le Christ n'est donc pas le chef des hommes quant aux corps.

***Réponse à l'objection N°1 :***

[2] Et ailleurs (ibid., 4, 15-16) : Nous croissions à tout égard en celui qui est le chef, le Christ. C'est de lui que le corps entier, bien harmonisé et bien assemblé ; (ibid., 5, 23) : Le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église ; (Col., 1, 18) : C'est lui aussi qui est le chef du corps de l'Église. †

Le sens spirituel de la grâce n'arrive pas au corps immédiatement et principalement, mais d'une manière secondaire et instrumentale, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°2.***

Nous avons le corps de commun avec les animaux. Si donc le Christ était le chef des hommes quant aux corps, il s'ensuivrait qu'il serait aussi le chef des animaux irraisonnables : ce qui répugne.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le corps de l'animal n'a pas avec l'âme raisonnable un rapport comme celui qu'a le corps humain ; c'est pourquoi il n'y a pas de ressemblance[1].

***Objection N°3.***

Le Christ a tiré son corps des autres hommes, comme on le voit (Matth., chap. 1, Luc, chap. 3). Or, la tête est le premier de tous les membres, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3). Le Christ n'est donc pas le chef de l'Église quant aux corps.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique le Christ ait tiré la matière de son corps des autres hommes, néanmoins tous les hommes tirent de lui la vie immortelle de leur propre corps, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 15, 22) : Comme tous sont morts dans Adam, de même tous revivront dans le Christ.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Phil., 3, 21) : Il transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux.

***Conclusion.***

L'humanité entière du Christ influe sur tous les hommes, quant à l'âme principalement et quant au corps secondairement.

Il faut répondre que le corps humain a un rapport naturel avec l'âme raisonnable, qui est sa propre forme et son moteur ; selon qu'elle est sa forme, il reçoit d'elle la vie et les autres propriétés qui conviennent au corps humain selon son espèce ; et selon qu'elle est le moteur du corps, le corps la sert à la manière d'un instrument. On doit donc dire que l'humanité du Christ a la vertu d'influer sur les hommes, selon qu'elle est jointe au Verbe de Dieu, auquel le corps est uni par l'âme, comme nous l'avons dit (quest. 6, art. 1). Par conséquent l'humanité entière du Christ, c'est-à-dire son âme et son corps, influe sur les hommes et quant à l'âme et quant au corps ; elle y influe principalement quant à l'âme et secondairement quant au corps. Elle y influe d'une manière en ce que les membres du corps sont les armes de la justice que le Christ a conférées à notre âme, comme le dit l'Apôtre (Rom., chap. 6), et elle y influe d'une autre manière en ce que la vie de la gloire rejaillit de l'âme sur le corps, d'après ces autres paroles de saint Paul (Rom., 8, 2) : Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, vivifiera aussi vos corps mortels, à cause de son esprit qui habite en vous.

**08**

[1] Le Christ n'est le chef des autres créatures qu'autant qu'elles se rapportent à l'ordre surnaturel, puisque le Verbe ne s'est pas incarné pour créer, niais pour racheter et sauver les créatures qui existaient déjà. †

## Article 3 : Le Christ est-il le chef de tous les hommes ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ne soit pas le chef de tous les hommes. Car le chef n'a de rapport qu'avec les membres de son corps. Or, les infidèles ne sont d'aucune manière les membres de l'Église, qui est le corps du Christ, selon l'expression de l'Apôtre (Eph., chap. 1). Le Christ n'est donc pas le chef de tous les hommes.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les infidèles, quoiqu'ils ne soient pas de l'Église en acte en sont cependant en puissance[1]. Cette puissance repose sur deux choses : premièrement et principalement sur la vertu du Christ qui suffit pour le salut de tout le genre humain ; secondairement sur le libre arbitre.

***Objection N°2.***

Saint Paul dit que (Eph., 5, 25) : Le Christ s'est livré lui-même pour l'Église, afin de la faire paraître devant lui pleine de gloire, n'ayant ni tache, ni ride, ni aucun défaut semblable. Or, il y a beaucoup de fidèles dans lesquels on trouve la tache ou les rides du péché. Le Christ n'est donc pas même le chef de tous les fidèles.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La fin dernière à laquelle la passion du Christ nous conduit, c'est que l'Église soit glorieuse, qu'elle n'ait ni tache, ni ride. Par conséquent ceci existera dans le ciel, mais non sur la terre ; car ici-bas si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous faisons illusion à nous-mêmes, comme le dit saint Jean (1 Jean, 1, 8). Cependant il y a des péchés, par exemple les péchés mortels, qui ne se trouvent pas dans ceux qui sont les membres du Christ parce qu'ils lui sont actuellement unis par la charité. Quant à ceux qui sont dans le péché, ils ne sont pas les membres du Christ en acte, mais ils le sont en puissance ; à moins qu'on ne dise qu'ils le sont imparfaitement par la foi informe qui les unit au Christ sous un rapport, mais non d'une manière absolue, c'est-à-dire au point d'obtenir par lui la vie de la grâce. Car la foi sans les œuvres est morte, comme le dit saint Jacques (2, 20). Cependant ils tiennent du Christ un acte vital qui consiste à croire[2]. C'est comme si un homme pouvait mouvoir un de ses membres de quelque manière.

***Objection N°3.***

Les sacrements de l'ancienne loi sont au Christ ce que l'ombre est au corps, comme le dit l'Apôtre (Col., chap. 2). Or, les saints de l'Ancien Testament étaient dans leur temps les ministres de ces sacrements, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 8, 5) : Leur ministère a pour objet ce qui n'est que la figure et l'ombre des choses célestes. Ils n'appartenaient donc pas au corps du Christ, et par conséquent le Christ n'est pas le chef de tous les hommes.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les patriarches ne s'attachaient pas aux sacrements de la loi comme à des choses réelles, mais comme à des images et à des ombres de l'avenir. Or, quand on se porte vers une image comme telle, c'est comme si on se portait vers la chose qu'elle représente, ainsi que le prouve Aristote (Lib. de memor. et reminisc., chap. 2). C'est pourquoi les anciens patriarches, en observant les sacrements de la loi, se

---

[1] Le concile de Constance a condamné cette proposition de Jean Huss : Unica est sancta universalis Ecclesia, quæ est prædestinatorum universitas. †

[2] C'est une branche rompue qui tient encore à l'arbre par une partie d'elle-même. †

portaient vers le Christ par la foi et l'amour, comme nous nous y portons nous-mêmes ; et par conséquent ils appartenaient au corps de l'Église comme nous y appartenons aussi.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Tim., 4, 10) : Il est le sauveur de tous les hommes et surtout des fidèles, et saint Jean (1 Jean, 2, 2) : Il est la victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier. Or, il convient au Christ, comme chef, de sauver les hommes et d'être victime de propitiation pour leurs péchés. Il est donc le chef de tout le monde.

***Conclusion.***

Le Christ est le chef de tous les hommes, quoique ce ne soit pas de la même manière.
Il faut répondre qu'il y a cette différence entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Église, c'est que les membres d'un corps naturel existent tous simultanément, au lieu que les membres du corps mystique n'existent pas tous de la sorte : ni quant à l'être naturel, parce que le corps de l'Église se compose d'hommes qui ont existé depuis le commencement du monde jusqu'à la fin ; ni quant à l'être de la grâce, parce que parmi ceux qui existent dans le même temps, il y en a qui n'ont pas la grâce, mais qui doivent cependant l'avoir plus tard. Par conséquent les membres du corps mystique se considèrent non seulement selon qu'ils existent en acte, mais selon qu'ils existent en puissance. Toutefois il y en a qui sont en puissance et qui ne sont jamais réduits à l'acte ; mais il y en a qui doivent être réduits à l'acte, et on en distingue de trois sortes : ceux qui sont unis au Christ par la foi ; ceux qui lui sont unis ici-bas par la charité, et ceux qui lui sont unis par la jouissance dans la gloire. Ainsi on doit donc dire que si l'on prend dans toute sa généralité tout le temps que le monde existe, le Christ est le chef de tous les hommes, mais à des degrés différents. En effet, il est le chef :

1. Et principalement de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire.
2. De ceux qui lui sont unis en acte par la charité.
3. De ceux qui lui sont unis en acte par la foi[1].
4. De ceux qui ne lui sont unis qu'en puissance, mais qui doivent lui être unis en acte d'après la prédestination divine[2].
5. De ceux qui lui ont été unis en puissance et qui ne doivent jamais lui être unis en acte ; comme les hommes qui vivent en ce monde et qui ne sont pas prédestinés. Du moment qu'ils sortent de cette vie, ces derniers cessent totalement d'être les membres du Christ[3], parce qu'ils ne sont plus en puissance de lui être unis. [Q12-3]

## Article 4 : Le Christ est-il le chef des anges ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ comme homme ne soit pas le chef des anges. Car le chef et les membres sont de la même nature. Or, le Christ comme homme n'a pas la même nature que les anges, mais il a seulement la même nature que les hommes ; puisque, comme le dit saint Paul (Héb., 2, 16) : Il ne s'est point uni aux anges, mais il s'est uni à la race d'Abraham. Le Christ, comme homme, n'est donc pas le chef des anges.

---

[1] Les théologiens admettent tous que les schismatiques et les hérétiques connus sont retranchés du corps de l'Église, mais il y a controverse entre eux au sujet des hérétiques occultes. Pour nous, nous croyons que tant qu'ils ne sont pas séparés de l'Église par une condamnation ou par un acte quelconque, ils sont du corps de l'Église, sans appartenir à son âme. †

[2] Tels sont les pécheurs qui doivent se convertir. †

[3] Ainsi le Christ n'est pas le chef des réprouvés, ni des enfants qui sont dans les limbes. †

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ agit sur les hommes principalement quant à l'âme, et sous ce rapport ils sont du même genre que les anges, quoiqu'ils ne soient pas de la même espèce. En raison de cette conformité, le Christ peut être appelé le chef des anges, quoiqu'il ne leur soit pas conforme sous le rapport du corps.

***Objection N°2.***

Le Christ est le chef de ceux qui appartiennent à l'Église qui est son corps, comme le dit l'Apôtre (Eph., chap. 1). Or, les anges n'appartiennent pas à l'Église : car l'Église est l'assemblée de ceux qui croient. Or, la foi n'existe pas dans les anges, puisqu'ils ne marchent pas à la lumière de la foi, mais à celle de l'essence divine. Autrement ils seraient loin du Seigneur, comme le prouve saint Paul (2 Cor., chap. 5). Le Christ comme homme n'est donc pas le chef des anges.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'Église ici-bas est l'assemblée des fidèles, mais elle est dans le ciel l'assemblée de ceux qui voient Dieu. Or, le Christ n'a pas été seulement voyageur, mais il a encore été voyant. C'est pourquoi il n'est pas seulement le chef des fidèles, mais il est encore celui des élus, selon qu'il possède la grâce et la gloire de la manière la plus pleine.

***Objection N°3.***

Saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 19 et tract. 22) : que comme le Verbe qui était dans le commencement avec le Père, vivifie les âmes, de même le Verbe fait chair vivifie les corps. Or, les anges n'ont pas de corps, et le Verbe fait chair est le Christ considéré comme homme. Le Christ comme homme ne communique donc pas la vie aux anges, et par conséquent, comme homme, il n'est pas leur chef.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Saint Augustin parle en cet endroit d'après la ressemblance qu'il y a de la cause à l'effet, c'est-à-dire selon que ce qui est corporel agit sur le corps et ce qui est spirituel sur les choses spirituelles. Cependant l'humanité du Christ, d'après la vertu de sa nature spirituelle, c'est-à-dire divine, peut produire quelque chose non seulement dans les esprits des hommes, mais encore dans ceux des anges, à cause de son étroite union avec Dieu, qui est une union personnelle.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit que (Col., 2, 10) : Le Christ est le chef de toute Principauté et de toute Puissance[1]. On peut en dire autant des anges des autres ordres. Le Christ est donc leur chef.

***Conclusion.***

Puisque les hommes et les anges sont destinés à jouir de la gloire divine, c'est avec raison qu'on dit que le Christ est le chef des anges et des hommes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°2), où il n'y a qu'un corps il est nécessaire de ne reconnaître qu'un chef. Or, on dit par analogie qu'une société qui tend par des actes et des emplois divers à une même fin n'est qu'un seul et même corps. Il est évident que les anges et les hommes sont tous destinés à une même fin qui est la gloire de la jouissance divine. Par conséquent, le corps mystique de l'Église ne se compose pas seulement d'hommes, mais d'anges. Le Christ est le chef de toute cette société, parce qu'il se rapproche le plus de Dieu et qu'il participe à ses dons plus parfaitement non seulement que les hommes, mais encore que les anges ; et parce qu'il n'y a

[1] Il dit encore (Eph., 1, 20-23) : En le faisant asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toutes les Principautés, de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations, et de tout ce qui porte un nom glorieux non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le

pas que les hommes qui soient soumis à son influence, mais que les anges le sont aussi[1]. Car il est dit (Eph., 1, 20) : Que Dieu le Père a établi le Christ à sa droite dans le ciel, au-dessus de toutes les Principautés, de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations, et de tout ce qui porte un nom glorieux non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle futur ; et il a pris toutes ces choses sous ses pieds. C'est pourquoi le Christ n'est pas seulement le chef des hommes, mais il est encore celui des anges. C'est pour cela que l'Évangile dit (Matth., 4, 2) : que les anges s'approchaient du Christ et qu'ils le servaient.

## Article 5 : La grâce du Christ comme chef de l'Église est-elle la même que la grâce habituelle qu'il a comme individu ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble que la grâce par laquelle le Christ est chef de l'Église ne soit pas la même que la grâce particulière qu'il a comme individu. Car l'Apôtre dit (Rom., 5, 15) : Si par le péché d'un seul plusieurs sont morts, à plus forte raison le don tout gratuit de Dieu s'est-il répandu abondamment sur plusieurs par la grâce d'un seul homme qui est Jésus-Christ. Or, le péché actuel d'Adam est autre que le péché originel qui est passé à ses descendants. Donc la grâce personnelle qui est propre au Christ lui-même est autre que la grâce qu'il a comme chef de l'Église et qui découle de lui sur les autres hommes.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le péché originel dans Adam, qui est le péché de nature, est dérivé de son péché actuel qui est un péché personnel ; parce que la personne a corrompu en lui la nature, et par le moyen de cette corruption, le péché du premier homme est passé à ses descendants, selon que la nature souillée a corrompu la personne. Mais la grâce n'est pas venue du Christ en nous par l'intermédiaire de la nature humaine, elle y vient uniquement par l'action personnelle du Christ. Par conséquent il n'est pas nécessaire de distinguer dans le Christ deux sortes de grâce, dont l'une réponde à la nature et l'autre à la personne, comme dans Adam on distingue le péché de la nature et le péché de la personne.

***Objection N°2.***

Les habitudes se distinguent d'après les actes. Or, la grâce personnelle qui est dans le Christ ayant pour but la sanctification de son âme se rapporte à un autre acte que sa grâce de chef de l'Église qui a pour objet la sanctification des autres. Par conséquent la grâce personnelle du Christ est autre que sa grâce comme chef de l'Église.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Des actes différents dont l'un est la raison et la cause de l'autre ne changent pas l'habitude. Or, l'acte de la grâce personnelle qui consiste à rendre saint formellement celui qui la possède est la raison de la justification des autres[2], qui appartient à la grâce du Christ, comme chef. De là il résulte que cette différence ne change pas l'essence de l'habitude.

---

siècle futur ; et il a pris toutes ses choses sous ses pieds, et il l'a donné pour chef à toute l'Église, qui est son corps. †

[1] Quelle grâce le Christ a-t-il répandue sur les anges ? Cette question est controversée, non seulement entre les thomistes et les autres théologiens, mais entre les thomistes eux-mêmes. Il nous semble plus probable et plus conforme à la doctrine de saint Thomas de dire que les anges n'ont pas été justifiés par la foi en Jésus-Christ et qu'ils n'ont pas obtenu la gloire par ses mérites, mais qu'ils ne lui doivent que des grâces et des gloires accidentelles. †

[2] Le concile de Trente (sess. 6, chap. 7) ne distingue aussi qu'une seule cause formelle de la justification. †

***Objection N°3.***

Comme nous l'avons vu (quest. 6, art. 6), on distingue dans le Christ trois sortes de grâces : la grâce d'union, la grâce de chef de l'Église, et la grâce qu'il a comme individu. Or, cette dernière est autre que la grâce d'union. Elle est donc autre que la grâce qu'il a comme chef.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La grâce personnelle et la grâce de chef ont pour but un acte, au lieu que la grâce d'union ne se rapporte pas à un acte, mais à un être personnel. C'est pour cela que la grâce personnelle et la grâce de chef ont essentiellement la même habitude, tandis qu'il n'en est pas de même de la grâce d'union : quoique la grâce personnelle puisse d'une certaine manière être appelée grâce d'union, dans le sens qu'elle rend la nature apte à être unie à la personne. De la sorte la grâce d'union, la grâce de chef, et la grâce personnelle sont essentiellement la même, elles ne diffèrent que rationnellement.

Mais c'est le contraire. Saint Jean dit (Jean, 1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. Or, il est notre chef en raison de ce que nous avons reçu de lui. Par conséquent il l'est selon qu'il a eu la plénitude de la grâce. Et comme il a eu cette plénitude, selon que la grâce personnelle a existé parfaitement en lui, ainsi que nous l'avons dit (quest. 7, art. 9), il s'ensuit qu'il est notre chef selon sa grâce personnelle. Ainsi la grâce du chef n'est donc pas différente de la grâce personnelle.

***Conclusion.***

La grâce personnelle du Christ par laquelle son âme a été justifiée, est essentiellement la même que celle d'après laquelle il est le chef de toute l'Église, justifiant les autres, quoiqu'elle en diffère rationnellement.

Il faut répondre que chaque chose agissant en tant qu'elle est un être en acte, il faut que l'acte par lequel une chose existe en acte soit la même chose que l'acte par lequel elle agit. Ainsi la chaleur par laquelle le feu est chaud est la même chose que celle par laquelle il échauffe. Cependant tout acte par lequel une chose est en acte ne suffit pas pour être un principe d'action sur le reste. Car puisque l'agent l'emporte sur le patient, comme le disent saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 16) et Aristote (De animâ, liv. 3, text. 19), il faut que l'agent exerce sur les autres son action avec une sorte de prééminence. Or, nous avons dit (art. 1 et quest. 7, art. 9) que dans l'âme du Christ la grâce a été reçue de la manière la plus éminente[1]. C'est pourquoi par suite de la surabondance de la grâce qu'il a reçue, il lui convient de la répandre sur les autres ; ce qui lui appartient comme chef. C'est pour ce motif que la grâce personnelle par laquelle l'âme du Christ a été justifiée est essentiellement la même que la grâce qu'il a comme chef de l'Église justifiant les autres ; cependant elle en diffère rationnellement.

## Article 6 : Est-il propre au Christ d'être le chef de l'Église ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas propre au Christ d'être le chef de l'Église. Car il est dit (1 Rois, 15, 17) : Lorsque vous étiez petit à vos yeux, vous êtes devenu le chef des tribus d'Israël. Or, il n'y a qu'une seule Église sous le Nouveau et sous l'Ancien Testament. Il semble donc que pour la même raison un autre homme, indépendamment du Christ, puisse être chef de l'Église.

[1] La grâce habituelle n'est éminente en lui que parce qu'elle a pour fondement la grâce d'union. †

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ces paroles s'entendent du chef chargé du gouvernement extérieur, et c'est ainsi qu'on dit qu'un roi est le chef de son royaume.

***Objection N°2.***

On dit que le Christ est le chef de l'Église, parce qu'il répand sa grâce sur les membres de l'Église. Or, il appartient aussi aux autres de communiquer la grâce à leurs semblables, d'après ce passage de saint Paul (Eph., 4, 29) : Que nulle mauvaise parole ne sorte de votre bouche ; mais proférez-en de bonnes pour nourrir la foi et répandre la grâce dans ceux qui vous écoutent. Il semble donc qu'il convienne à d'autres qu'au Christ d'être le chef de l'Église.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'homme ne donne pas la grâce en agissant intérieurement, mais il porte extérieurement par la persuasion[1] aux choses qui appartiennent à la grâce.

***Objection N°3.***

Par là même que le Christ est à la tête de l'Église, non seulement on dit qu'il en est le chef, mais on dit encore qu'il en est le pasteur et le fondement. Or, le Christ n'a pas exclusivement conservé pour lui le nom de pasteur, d'après ce passage de saint Pierre (1 Pierre, 5, 4) : Lorsque le prince des pasteurs paraîtra, vous remporterez une couronne de gloire qui ne se flétrira jamais. Pareillement il n'est pas le seul qui porte le nom de fondement, suivant saint Jean (Apoc., 21, 14) : Le mur de la cité a douze fondements. Il semble donc qu'il n'ait pas conservé pour lui seul le nom de chef.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 46), si les chefs de l'Église sont des pasteurs, comment n'y a-t-il qu'un seul pasteur, sinon parce qu'ils sont tous des membres d'un seul et même pasteur ? De même les autres peuvent être appelés les fondements et les chefs de l'Église, selon qu'ils sont les membres d'un seul et même chef et d'un seul et même fondement. Cependant, comme l'observe le même docteur (tract. 47), il a accordé à ses membres d'être pasteur, mais personne de nous ne dit qu'il est la porte ; il a conservé ce nom pour lui seul. Et il en est ainsi parce que la porte désigne l'autorité principale, dans le sens que c'est par la porte que tout le monde entre dans la maison, et que le Christ est le seul par lequel nous puissions avoir entrée en cette grâce dans laquelle nous demeurons fermes, selon l'expression de saint Paul (Rom., 5, 2) ; au lieu que les autres noms n'impliquent pas seulement l'autorité principale, mais ils désignent encore une autorité secondaire.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Col., 2, 19) : Le chef de l'Église est celui dont tout le corps recevant l'influence par des vaisseaux qui enjoignent et lient toutes les parties, s'affermit et s'augmente par l'accroissement que Dieu lui donne. Or, ces caractères ne conviennent qu'au Christ, et par conséquent il est le seul qui soit chef de l'Église.

***Conclusion.***

Il est propre au Christ d'être le chef de l'Église selon l'action intérieure qu'il exerce en elle ; mais relativement au gouvernement extérieur, c'est une chose qui lui est commune avec d'autres.
Il faut répondre que la tête influe sur les autres membres de deux manières :

1. D'une influence intrinsèque, selon que la vertu motrice et sensitive va de la tête aux autres membres.

[1] Les prédicateurs en sont la cause extérieure par leur éloquence, et les prêtres qui administrent les sacrements la communiquent, non par leur vertu propre, mais en raison des sacrements qu'ils confèrent. †

2. D’après le gouvernement extérieur, selon que d’après la vue et les autres sens qui ont leur siège dans la tête, l’homme se dirige dans ses actes extérieurs.

Or, l’influx intérieur de la grâce ne vient pas d’un autre que du Christ seul, dont l’humanité par là même qu’elle est unie à la divinité a la vertu de justifier ; mais l’influx sur les membres de l’Église quant à leur gouvernement extérieur peut convenir à d’autres. En ce sens il y en a d’autres que le Christ qui peuvent être appelés chefs de l’Église, d’après ces expressions du prophète (Amos, 6, 1) : Les premiers sont les chefs des peuples ; cependant ils ne le sont pas de la même manière que le Christ :

1. Parce que le Christ est le chef de tous ceux qui appartiennent à l’Église dans tous les temps, tous les lieux et tous les états ; au lieu que les autres hommes ne sont chefs que pour certains lieux particuliers, comme les évêques le sont de leur diocèse ; ou bien ils ne le sont que dans un temps déterminé, comme le pape est chef de l’Église entière, pendant la durée de son pontificat ; et ils ne le sont que dans un état déterminé, c’est-à-dire tant qu’ils sont à l’état de voyageur.
2. Parce que le Christ est chef de son Église par sa vertu et son autorité propre ; tandis que les autres ne sont chefs qu’autant qu’ils tiennent la place du Christ, d’après saint Paul qui dit (2 Cor., 2, 10) : Car ce que j’ai accordé, si j’ai accordé quelque chose, je l’ai fait à cause de vous au nom du Christ. Et plus loin (2 Cor., 5, 20) : Nous accomplissons la fonction d’ambassadeurs pour Jésus-Christ, comme si Dieu lui-même vous exhortait par notre bouche.

## Article 7 : Le diable est-il le chef de tous les méchants ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble que le diable ne soit pas le chef des méchants. Car pour être chef il faut que l’on communique le sentiment et le mouvement à tous les membres, comme le dit la glose (Pet. Lombard.) à l’occasion de ces paroles : « Il l’a donné pour chef » (Eph., 1, 22). Or, le diable n’a pas la vertu de communiquer la malice du péché qui provient de la volonté du prochain. Il ne peut donc pas être appelé le chef des méchants.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Quoique le diable n’agisse pas intérieurement sur la raison[1], cependant il la porte au mal par ses suggestions.

***Objection N°2.***

L’homme devient mauvais par toute espèce de péché. Or, tous les péchés ne viennent pas du démon : ce qui est évident pour les péchés des démons eux-mêmes qui n’ont pas prévariqué à la persuasion d’un autre. De même tous les péchés de l’homme ne viennent pas du démon. Car il est dit (Lib. eccles. Dogmat., chap. 82) : Toutes nos pensées mauvaises ne sont pas toujours produites par le démon ; elles viennent quelquefois du mouvement de notre libre arbitre. Le diable n’est donc pas le chef de tous les méchants.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Le chef ne suggère pas toujours à chacun de ses sujets d’obéir à sa volonté ; mais il leur propose à tous ce qui en est le signe, et les uns le suivent parce qu’ils y sont poussés ; les autres le font de leur propre gré, comme on le voit pour un chef d’armée dont les soldats suivent l’étendard, sans que personne le leur persuade. Ainsi donc le premier péché du diable, qui a péché dès le

[1] C’est ce qui a été démontré (1a 2æ, quest. 80, art. 3). †

commencement, comme le dit l'Apôtre saint Jean (1 Jean, chap. 3), est proposé à l'imitation de tout le monde ; les uns le suivent parce qu'il le leur suggère, les autres le font de leur plein gré, sans aucune suggestion de sa part. Le diable est de la sorte le chef de tous les méchants, dans le sens qu'ils l'imitent, d'après ces paroles du Sage (Sag., 2, 24) : La mort est entrée dans le monde par l'envie du diable, et ceux qui sont de son parti l'imitent.

***Objection N°3.***

Un chef est uni à un corps. Or, il semble que la société des méchants ne puisse être unie en rien ; car le mal peut être contraire au mal, et il résulte d'ailleurs de divers défauts, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). On ne peut donc pas dire que le démon soit le chef des méchants.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Tous les péchés ont cela de commun, c'est qu'ils détournent de Dieu, quoiqu'ils diffèrent les uns des autres, par rapport aux divers biens changeants vers lesquels ils portent.

Mais c'est le contraire. À l'occasion de ces paroles de Job (18, 17) : Que sa mémoire périsse de dessus la terre, la glose observe (ord. Greg., Mor. liv. 14, chap. 11) qu'il est dit de tous les impies, qu'ils retournent vers leur chef, c'est-à-dire vers le démon.

***Conclusion.***

Le diable est le chef de tous les méchants quant à leur gouvernement extérieur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le chef n'agit pas seulement intérieurement sur les membres, mais il les gouverne encore extérieurement, en dirigeant leurs actes vers une fin. On peut donc dire de quelqu'un qu'il est le chef d'une société, sous deux rapports, c'est-à-dire selon qu'il agit sur elle intérieurement et qu'il la gouverne extérieurement. Le Christ est de la sorte le chef de l'Église, comme nous l'avons dit (art. préc.). Ou bien on peut dire de quelqu'un qu'il est chef d'une société seulement par rapport au gouvernement extérieur. Tout prince ou tout prélat est ainsi chef de la société qui lui est soumise. — C'est de cette manière qu'on dit que le diable est le chef des méchants. Car, comme le dit Job (41, 25) : Il est le roi qui règne sur tous les enfants de l'orgueil. Or, il appartient à celui qui gouverne d'amener à sa fin ceux qu'il régit. Le diable a pour fin de détourner de Dieu la créature raisonnable. Ainsi dès le commencement il a tenté d'éloigner l'homme de l'obéissance au précepte divin. L'homme peut avoir pour fin de s'éloigner de Dieu, parce que cet acte se présente à lui sous une apparence de liberté, d'après ces paroles du prophète (Jérem., 2, 20) : Vous avez brisé dès le commencement votre joug ; vous avez rompu vos liens et vous avez dit : Je ne servirai pas. Selon qu'on est amené à cette fin par le péché, on tombe donc sous le régime et sous le gouvernement du démon, et par conséquent on dit qu'il est le chef de tous ceux qui sont dans cet état.

## Article 8 : L'antéchrist peut-il être aussi appelé le chef des méchants ?

**08**

***Objection N°1.***

Il semble que l'antéchrist ne soit pas le chef des méchants. Car un même corps n'a pas plusieurs têtes différentes. Or, le diable est le chef de la société des méchants. L'antéchrist n'est donc pas leur chef.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le diable et l'antéchrist ne sont pas deux chefs, mais un seul ; parce qu'on donne le nom de chef à l'antéchrist, dans le sens qu'on trouve en lui imprimée, de la manière la plus pleine, la malice du démon. C'est pourquoi, sur ces paroles (2 Thess., 2, 4) : Se faisant lui-même passer pour Dieu, la glose dit (ord. Haym.) : Il aura en lui le chef de tous les méchants, c'est-à-dire le diable, qui est le roi de tous les enfants de l'orgueil. Mais on ne dit pas que le démon est en lui par une union personnelle, ni qu'il y habite intrinsèquement ; parce qu'il n'y a que la Trinité qui pénètre ainsi dans l'âme, comme on le voit (Lib. de eccles. dogm., chap. 83) ; seulement il y est par l'effet de sa malice.

***Objection N°2.***

L'antéchrist est un membre du diable. Or, le chef se distingue des membres. L'antéchrist n'est donc pas le chef des méchants.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme Dieu est le chef du Christ et que le Christ est néanmoins le chef de l'Église, ainsi que nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°2) ; de même l'antéchrist est le membre du diable, et cependant il est le chef des méchants.

Objection N°3.
La tête a de l'influence sur les membres. Or, l'antéchrist n'a aucune influence sur les méchants qui l'ont précédé. Il n'en est donc pas le chef.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On ne dit pas que l'antéchrist est le chef de tous les méchants à cause d'une ressemblance d'influence, mais à cause d'une ressemblance de perfection. Car le diable poussera en lui sa malice jusqu'au plus haut degré, comme on dit que quelqu'un a mené ton dessein à son plus haut point, du moment qu'il l'a consommé.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Job, 21, 29) : Interrogez quelqu'un des voyageurs, la glose dit (ord. Greg., Mor. liv. 15, chap. 36) : Tandis qu'il parlait du corps de tous les méchants, tout à coup il tourne ses paroles vers l'antéchrist, le chef de tous les impies.

***Conclusion.***

L'antéchrist est le chef de tous les méchants ; non selon l'ordre des temps ou la vertu d'influence, mais selon la perfection de la malice.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), dans la tête il y a naturellement trois choses : l'ordre, la perfection et la vertu d'influence. Quant à l'ordre des temps, on ne dit pas que l'antéchrist est le chef des méchants, comme si son péché eût été le premier de tous, tel que le péché du démon a été antérieur à tous les autres. On ne dit pas non plus qu'il est leur chef à cause de sa vertu d'influence ; car quoique de son temps il doive en entraîner plusieurs au mal, en les y poussant extérieurement, cependant ceux qui ont existé avant lui n'y ont pas été précipités par lui, et n'ont pas non plus imité sa malice. Par conséquent, sous ce rapport on ne pourrait pas dire qu'il est le chef de tous les méchants, mais de quelques-uns. Il reste donc à dire qu'il est leur chef à cause de la perfection de sa malice. Ainsi à l'occasion de ces paroles de saint Paul (2 Thess., 2, 4) : Se faisant lui-même passer pour Dieu, la glose dit (ord. Haym.) : Comme toute la plénitude de la divinité a habité dans le Christ, de même toute la plénitude de la malice habitera dans l'antéchrist. Ce qui ne signifie pas que son humanité sera prise par le diable, de manière à ne faire qu'une personne avec elle, comme l'humanité du Christ a été prise par le Fils de Dieu ; mais que le diable, par ses suggestions, lui inspirera sa malice plus éminemment qu'à tous les autres. Ainsi tous les méchants qui ont paru

auparavant, sont comme une figure de l'antéchrist, d'après ces paroles de saint Paul (2 Thess., 2, 7) : Le mystère d'iniquité se forme dès à présent. [Q19-4] ; [Q22-1]

**08**

# QUESTION 9 : DE LA SCIENCE DU CHRIST EN GÉNÉRAL

Question 9 : De la science du Christ en général.....123
Article 1 : Le Christ a-t-il eu une autre science que la science divine ?.....124
Article 2 : Le christ a-t-il eu la science qu'ont les bienheureux ou ceux qui voient Dieu ?.....125
Article 3 : Le Christ a-t-il eu la science innée ou infuse ?.....127
Article 4 : Le Christ a-t-il eu quelque science acquise ?.....129
[Q17-0]

Après avoir parlé de la grâce du Christ, nous devons nous occuper de sa science.

À ce sujet il y a deux considérations à faire.

Nous rechercherons :

1. Quelle science le Christ a eue ?
2. Nous examinerons chacune de ses sciences.

Sur le premier point quatre questions se présentent :

1. Le Christ a-t-il eu une autre science que la science divine ?[1]
2. A-t-il eu la science qu'ont les bienheureux ou ceux qui voient Dieu ?[2]
3. A-t-il eu la science infuse ou innée ? (On appelle science innée celle qui accompagne la nature dans laquelle elle se trouve comme sa propriété naturelle, et la science infuse est celle qui n'accompagne pas la nature, mais que Dieu répand dans le sujet comme un accident qui s'ajoute à lui. Ici saint Thomas unit ensemble ces deux expressions, parce que dans le Christ la science infuse accompagne la nature, à laquelle elle est due en raison de son union avec le Verbe.)
4. A-t-il eu la science acquise ? (Les scotistes et plusieurs autres théologiens sont sur ce point d'un sentiment contraire à celui de saint Thomas.)

[1] Il est de foi que le Christ a eu une science créée, c'est-à-dire qu'il a eu une connaissance intellectuelle, indépendamment de la connaissance infinie qu'il avait de Dieu, et il serait téméraire de nier qu'il ait eu une science créée à l'état habituel, tel que les logiciens et les métaphysiciens l'entendent (Voy. Gotti, Tract.de scientiâ Christ., quest. 1, dub. 2). †

[2] Il est de foi que le Christ a actuellement la science des bienheureux, et qu'il voit Dieu face à face, puisqu'il est dit (Marc, 16, 19) : Le Seigneur Jésus, après qu'il leur eut parlé, fut élevé dans le ciel, et il s'est assis à la droite de Dieu. Mais la question qu'examine ici saint Thomas a pour objet de rechercher si, pendant qu'il était sur la terre, il a eu cette science. †

## Article 1 : Le Christ a-t-il eu une autre science que la science divine ?

**09**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ une autre science que la science divine. Car la science est nécessaire pour bien connaître certaines choses. Or, le Christ connaissait tout par la science divine. Il aurait donc été inutile qu'il y eût en lui une autre science.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Au moyen de la science divine le Christ a tout connu par une opération incréée, qui est l'essence même de Dieu ; car l'intelligence de Dieu est son essence, comme le prouve Aristote (Met., liv. 12, text. 39). Cet acte n'a donc pas pu appartenir à l'âme humaine du Christ, puisqu'il est d'une autre nature. Si donc il n'y avait pas eu dans l'âme du Christ une autre science que la science divine, elle n'aurait rien connu, et par conséquent il l'aurait prise en vain, puisque toute chose existe à cause de son opération.

***Objection N°2.***

Une lumière moindre est obscurcie par une plus grande. Or, toute science créée est à la science incréée de Dieu ce qu'une lumière moindre est à une plus grande. Il n'y a donc pas eu dans le Christ une autre science que la science divine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Si l'on reçoit deux lumières du même ordre, la moindre est obscurcie par la plus grande ; comme la lumière du soleil obscurcit celle d'un flambeau, quand on les prend l'une et l'autre pour éclairer. Mais si l'on prend deux lumières, de sorte que la plus grande éclaire et que la moindre soit éclairée, celle-ci n'est pas obscurcie par l'autre ; elle est au contraire augmentée, comme la lumière de l'air par celle du soleil. C'est ainsi que la lumière de la science créée n'est pas obscurcie, mais elle est plutôt rendue plus éclatante dans l'âme du Christ par la lumière de la science divine, qui est la véritable lumière illuminant tout homme venant en ce monde, selon l'expression de l'Évangile (Jean, 1, 9).

***Objection N°3.***

L'union de la nature humaine avec la nature divine s'est faite dans la personne, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 2, art. 2). Or, il y en a qui mettent dans le Christ une science d'union, par laquelle le Christ a su plus pleinement que tout autre ce qui appartient au mystère de l'Incarnation. Par conséquent, puisque l'union personnelle contient les deux natures, il semble que dans le Christ il n'y ait pas eu deux sciences, mais une seule appartenant à l'une et à l'autre nature.

***Réponse à l'objection N°3 :***

De la part des choses unies on reconnaît une science dans le Christ, et quant à la nature divine et quant à la nature humaine ; de telle sorte qu'à cause de l'union qui fait que l'hypostase de Dieu et de l'homme est la même, on attribue à l'homme ce qui est de Dieu, et à Dieu ce qui est de l'homme[1], comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 4, in arg. et respons. et art. 6, Objection N°3). Mais de la part de l'union on

[1] C'est ce que les théologiens appellent la communication des idiomes. Cette question doit se présenter pour être traitée ex professo (quest. 16, art. 4 et 5). †

ne peut pas supposer qu'il y ait dans le Christ une science quelconque. Car cette union est l'être personnel ; au lieu que la science ne convient à la personne qu'en raison de l'une de ses natures.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (Lib. de incarn., chap. 7) : Dieu a pris la perfection de la nature humaine dans sa chair ; il a pris le sens et l'esprit de l'homme, mais non l'esprit charnel et plein d'enflure. Or, la science créée appartient à l'esprit de l'homme. Elle a donc existé dans le Christ.

***Conclusion.***

Il a été nécessaire en raison de la nature humaine qui a été parfaite dans le Christ, qu'il y eût en lui une autre science que la science divine.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 5), le Fils de Dieu a pris la nature humaine entière, c'est-à-dire non seulement le corps, mais encore l'âme ; non seulement l'âme sensitive, mais encore l'âme raisonnable. C'est pourquoi il a fallu qu'il eût la science créée, pour trois motifs :

1. À cause de la perfection de son âme. En effet, l'âme considérée en elle-même est en puissance à l'égard de la connaissance des choses intelligibles. Car elle est comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit. Cependant il est possible d'y écrire, à cause de l'intellect possible qui peut devenir toutes choses, selon l'expression d'Aristote (De an., liv. 3, text. 18). Or, ce qui est en puissance est imparfait, si on ne le fait pas passer à l'acte. C'est pourquoi il a fallu que l'âme du Christ fût parfaite au moyen d'une science qui fût sa propre perfection. Il a donc été nécessaire qu'il y eût en lui une autre science que la science divine ; autrement son âme serait plus imparfaite que celles des autres hommes.
2. Parce que toute chose existant à cause de son opération, selon la remarque du philosophe (De cælo, liv. 2, text. 17), le Christ aurait eu en vain une âme intelligente, s'il n'avait rien compris par elle ; ce qui appartient à la science créée.
3. Parce qu'il y a une science créée qui appartient à la nature de l'âme humaine ; c'est celle par laquelle nous connaissons naturellement les premiers principes. Car nous entendons ici, dans un sens large, par science toute connaissance de l'intellect humain. Or, le Christ n'a manqué d'aucune des choses naturelles, parce qu'il a reçu la nature humaine tout entière, comme nous l'avons dit (quest. 5). C'est pourquoi le sixième concile général (Const. 3, gen. 6, act. 4, in epist. Agath. ad Imp., etc.) a-t-il condamné l'opinion de ceux qui ne voulaient pas qu'il y eût dans le Christ deux sciences ou deux sagesses[1]. [Q10-2] ; [Q11-1] ; [Q11-5] ; [Q14-1] ; [Q15-3]

## Article 2 : Le christ a-t-il eu la science qu'ont les bienheureux ou ceux qui voient Dieu ?

**09**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas eu la science des bienheureux ou de ceux qui voient Dieu. Car la science des bienheureux existe par la participation de la lumière divine, d'après ces paroles (Ps., 35, 10) : Nous verrons la lumière dans votre lumière. Or, le Christ n'a pas eu la lumière divine comme une chose participée, mais il a eu en lui la divinité elle-même substantiellement immanente, d'après ce que dit saint Paul (Colos., 2, 9) : Toute la plénitude de la divinité réside véritablement et substantiellement dans le Christ. Il n'y a donc pas eu dans le Christ la science des bienheureux.

[1] Cette hérésie fat celle de Macaire et de quelques-uns de ses disciples, qui ne voulaient admettre dans le Christ ni deux opérations intellectuelles, ni deux volontés. †

***Réponse à l'objection N°1 :***

La divinité a été unie à l'humanité du Christ selon la personne, mais non selon l'essence ou la nature ; et avec l'unité de personne subsiste la distinction des natures. C'est pourquoi l'âme du Christ, qui est une partie de la nature humaine, recevait pleinement, par une lumière participée de la nature divine, la science des bienheureux par laquelle on voit Dieu dans son essence.

***Objection N°2.***

La science des bienheureux fait leur bonheur, selon ces paroles de l'Évangile (Jean, 17, 3) : La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé. Or, l'Homme-Dieu a été heureux par là même qu'il a été uni personnellement à la Divinité, d'après ce que dit le Psalmiste (Ps., 64, 5) : Heureux celui que vous avez choisi et pris. On ne doit donc pas supposer en lui la science des bienheureux.

***Réponse à l'objection N°2 :***

D'après l'union l'Homme-Dieu est heureux d'une béatitude incréée, comme d'après l'union il est Dieu ; mais indépendamment de la béatitude incréée, il a fallu qu'il y eût dans la nature humaine du Christ une béatitude créée, par laquelle son âme fût établie dans la fin dernière de la nature humaine.

***Objection N°3.***

Il y a deux sortes de science qui conviennent à l'homme ; l'une est conforme à sa nature et l'autre lui est supérieure. Or, la science des bienheureux, qui consiste dans la vision divine, n'est pas selon la nature de l'homme, mais elle lui est supérieure. Et comme il y a eu dans le Christ une autre science surnaturelle beaucoup plus élevée, qui est la science divine, il n'a donc pas fallu que la science des bienheureux existât en lui.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La vision ou la science des bienheureux est d'une certaine manière supérieure à la nature de l'âme raisonnable, dans le sens qu'elle ne peut y parvenir par sa propre vertu ; mais d'une autre manière elle est selon sa nature, dans le sens qu'elle en est capable naturellement, c'est-à-dire selon qu'elle a été faite à l'image de Dieu, ainsi que nous avons dit (dans le corps de cet article.) : au lieu que la science incréée est de toutes les manières supérieure à la nature de l'âme humaine.

Mais c'est le contraire. La science des bienheureux consiste dans la connaissance de Dieu. Or, le Christ a pleinement connu Dieu, même comme homme, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 8, 55) : Je le connais et je garde sa parole. Il y a donc eu dans le Christ la science des bienheureux.

***Conclusion.***

Puisque les hommes sont conduits par l'humanité du Christ à la fin de la béatitude, il a fallu que la connaissance des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, convint au Christ, comme homme, de la manière la plus excellente.

Il faut répondre que ce qui est en puissance est réduit en acte par ce qui est en acte, car il faut que ce qui échauffe d'autres corps soit d'abord chaud lui-même. Or, l'homme est en puissance à l'égard de la science des bienheureux qui consiste dans la vision de Dieu, et il s'y rapporte comme à sa fin ; car il est une créature raisonnable capable de la connaissance des bienheureux, selon qu'il a été fait à l'image de Dieu. De plus les hommes sont amenés à la béatitude, qui est leur fin, par l'humanité du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 2, 10) : Il était bien convenable que Dieu pour qui et par qui sont toutes choses, et qui voulait conduire à la gloire ses enfants en si grand nombre, élevât

par ses souffrances au comble de l'honneur celui qui devait être l'auteur de leur salut. C'est pourquoi il a fallu que la connaissance des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, convînt au Christ comme homme de la manière la plus excellente ; parce que la cause doit toujours l'emporter sur l'effet[1]. [Q14-1] ; [Q15-5]

## Article 3 : Le Christ a-t-il eu la science innée ou infuse ?

**09**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ une autre science innée ou infuse que celle des bienheureux. Car toute autre science est à la science des bienheureux ce que l'imparfait est au parfait. Or, la présence de la connaissance parfaite exclut l'imparfaite, comme la vision éclatante de l'essence divine exclut la vision énigmatique de la foi, ainsi qu'on le voit (1 Cor., chap. 13). Par conséquent, puisqu'il y a eu dans le Christ la science des bienheureux, comme nous l'avons dit (art. préc.), il semble qu'il n'ait pas pu y avoir une science infuse.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La vision imparfaite de la foi implique dans son essence quelque chose d'opposé à la vision manifeste de l'essence divine, parce qu'il est de l'essence de la foi d'avoir pour objet ce qu'on ne voit pas, comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 1, art. 4). Mais la connaissance qui a lieu par des espèces infuses ne renferme rien d'opposé à la connaissance des bienheureux. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

***Objection N°2.***

Un mode plus imparfait de connaissance dispose à un plus parfait ; comme l'opinion qui repose sur le syllogisme dialectique dispose à la science qui repose sur le syllogisme démonstratif. Or, quand on possède la perfection, on n'a plus besoin de la disposition qui y mène, comme quand on est arrivé au terme, le mouvement n'est plus nécessaire. Par conséquent, puisque toute autre connaissance créée est à la connaissance des bienheureux ce que l'imparfait est au parfait, et ce que la disposition est au terme, il semble que le Christ ayant eu la connaissance des bienheureux, il ne lui a pas été nécessaire d'en avoir une autre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La disposition se rapporte à la perfection de deux manières :

1. Comme le chemin qui y conduit.
2. Comme l'effet qui en résulte.

Car la chaleur dispose la matière à recevoir la forme du feu, et quand cette forme arrive, la chaleur ne cesse pas, mais elle reste, comme un effet de cette forme. De même l'opinion produite par le syllogisme dialectique est un moyen qui mène à la science qu'on acquiert par la démonstration. Cette science acquise, la connaissance qu'on obtient par le syllogisme dialectique[2] peut néanmoins subsister comme résultant de la science démonstrative qui est produite par la cause. Car celui qui connaît la cause peut, par là même, connaître à plus forte raison les signes probables d'après lesquels le syllogisme dialectique procède. De même dans le Christ la science infuse subsiste

[1] Tous les catholiques admettent le sentiment de saint Thomas, et s'il n'est pas de foi, on doit le regarder comme très voisin de la foi, et le soutenir comme implicitement révélé dans l'Écriture et comme confirmé dans la tradition. Cependant les Pères sont peu explicites sur ce point (Voy. le P. Pétau, De incarn., liv. 11, 4, 5). †

[2] Dans le langage péripatéticien on appelle syllogisme dialectique celui qui n'aboutit qu'à une conclusion probable et douteuse (Voy. les premiers analytiques, liv. 1, ch. 1 ; Top., liv. 1, chap. 2). †

simultanément avec la science de la béatitude, non comme, un moyen d'arriver à la béatitude, mais comme un effet de cette vision qui la confirme.

***Objection N°3.***

Comme la matière corporelle est en puissance par rapport à la forme sensible, de même l'intellect possible est en puissance par rapport à la forme intelligible. Or, la matière corporelle ne peut pas recevoir simultanément deux formes sensibles, l'une plus parfaite et l'autre qui l'est moins. L'âme ne peut donc pas non plus recevoir simultanément deux sortes de science, l'une plus parfaite et l'autre qui l'est moins ; ce qui nous ramène à la même conséquence que précédemment.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La connaissance des bienheureux n'est pas produite par l'espèce qui est une ressemblance de l'essence divine, ou des choses que l'on connaît dans cette essence, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 12, art. 2). Mais cette connaissance appartient immédiatement à l'essence divine, parce que l'essence divine est unie à l'entendement des bienheureux, comme l'intelligible au sujet qui le comprend. Cette essence divine est une forme qui surpasse la proportion de toute créature. Par conséquent, rien n'empêche qu'avec cette forme suréminente il y ait simultanément dans l'âme raisonnable des espèces intelligibles proportionnées à sa nature.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Col., 2, 3) : que tous les trésors de sagesse et de science sont renfermés dans le Christ.

***Conclusion.***

Puisque l'âme du Christ a été parfaite, indépendamment de la science divine et incréée qui a existé en lui, il a été nécessaire que son âme eût la science infuse qui lui fit connaître les choses telles qu'elles sont dans leur propre nature par des espèces intelligibles, proportionnées à l'entendement humain, et c'est là ce qui fait la perfection de l'âme du Christ.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), il était convenable que la nature humaine prise par le Verbe de Dieu ne fût pas imparfaite. Or, tout ce qui est en puissance est imparfait, à moins qu'il ne soit ramené à l'acte. L'intellect possible humain est en puissance à l'égard de tout ce qui est intelligible, mais il est réduit à l'acte par les espèces intelligibles qui sont pour lui des formes complétives, comme on le voit d'après ce que dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 32 et 38). C'est pourquoi il faut reconnaître dans le Christ une science infuse, en tant que le Verbe de Dieu imprime à l'âme du Christ qui lui est personnellement unie des espèces intelligibles pour toutes les choses à l'égard desquelles l'intellect possible est en puissance, comme il a imprimé les espèces intelligibles dans l'entendement des anges au commencement de la création, ainsi qu'on le voit d'après saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 8). C'est pourquoi, comme dans les anges, suivant le même docteur (Sup. Gen. ad litt., liv. 4, chap. 22, 24 et 30), il y a deux sortes de connaissance, l'une matutinale par laquelle ils connaissent les choses dans le Verbe, et l'autre vespertinale[1] par laquelle ils les connaissent dans leur propre nature au moyen d'espèces qui leur sont innées ; de même, indépendamment de la science divine et incréée, il y a dans l'âme du Christ la science des bienheureux par laquelle elle connaît le Verbe et les choses dans le Verbe ; et la science infuse, par laquelle il connaît les choses dans leur propre nature par des espèces intelligibles proportionnées à l'entendement humain.

[1] Voyez à l'égard de ces deux sortes de connaissance ce que nous avons dit 1a pars, quest. 58, art. 6. †

## Article 4 : Le Christ a-t-il eu quelque science acquise ?

**09**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ de science expérimentale acquise. En effet, tout ce qui a convenu au Christ, il l'a eu de la manière la plus excellente. Or, le Christ n'a pas eu la science acquise de la manière la plus excellente ; car il ne s'est pas appliqué à l'étude des lettres, par laquelle on acquiert la science la plus parfaite, puisqu'il est dit dans l'Évangile (Jean, 7, 15) : Que tous les Juifs étonnés disaient : Comment connaît-il les lettres, lui qui ne les a point étudiées ? Il semble donc qu'il n'y ait pas eu dans le Christ de science acquise.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il y a deux manières d'acquérir la science : on peut le faire en la découvrant et en l'apprenant ; le mode qui la découvre est le principal, celui par lequel on l'apprend est secondaire. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 1, chap. 4) : Il est excellent celui qui comprend tout par lui-même, et il est bon celui qui est bien docile au maître qui l'instruit[1]. C'est pourquoi il convenait mieux au Christ d'avoir la science acquise en la découvrant qu'en l'apprenant, d'autant plus que Dieu l'envoyait pour être le docteur de tout le monde, d'après ces paroles du prophète (Joël, 2, 23) : Réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu, parce qu'il vous a donné le docteur de la justice.

***Objection N°2.***

On ne peut pas ajouter quelque chose à ce qui est plein. Or, la puissance de l'âme du Christ a été remplie par les espèces intelligibles que la divinité lui a communiquées, comme nous l'avons dit (art. préc.). Son âme n'a donc pas pu recevoir par surcroît des espèces acquises.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'âme humaine soutient deux sortes de rapport. L'un à l'égard de ce qui est au-dessus d'elle ; l'âme du Christ a été remplie sous ce rapport par la science infuse. L'autre à l'égard de ce qui est au-dessous, c'est-à-dire à l'égard des images sensibles qui sont naturellement aptes à mouvoir l'entendement humain par la vertu de l'intellect agent. Or, il a fallu que l'âme du Christ fût encore remplie de science à cet égard, non parce que la première plénitude suffisait à l'intelligence humaine par elle-même, mais parce qu'il fallait encore qu'elle fût rendue parfaite, relativement aux images sensibles.

***Objection N°3.***

Celui qui a déjà l'habitude de la science n'en acquiert pas une nouvelle au moyen des choses qu'il reçoit des sens[2]. Mais l'habitude qui existait auparavant, est confirmée et s'accroît. Puisque le Christ a eu l'habitude de la science infuse, il ne semble donc pas qu'il ait acquis une autre science par les choses que ses sens ont perçues.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'habitude acquise et l'habitude infuse ne sont pas de même nature ; car l'habitude de la science acquise s'acquiert par le rapport de l'intelligence humaine avec les images sensibles ; par

[1] Aristote parle ainsi lui-même d'après Hésiode. Voyez le poème des Œuvres et des Jours, 5, 95. On trouve la même pensée dans l'Antigone de Sophocle, 5, 720. †

[2] Parce qu'alors il y aurait simultanément dans le même sujet deux formes de la même espèce. †

conséquent on ne peut acquérir de nouveau une autre habitude semblable ; au lieu que l'habitude de la science infuse est d'une autre nature, selon qu'elle descend dans l'âme en partant de ce qu'il y a de plus élevé, et non en proportion des images sensibles. C'est pourquoi ces deux habitudes ne sont pas de même nature.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Héb., 5, 8) : Quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il a appris l'obéissance d'après ce qu'il a souffert ; la glose observe (interl. Haym.), c'est-à-dire d'après ce qu'il a éprouvé. Il y a donc eu dans le Christ une science expérimentale qui est la science acquise.

***Conclusion.***

Puisqu'il y a eu dans l'âme du Christ l'intellect agent dont l'opération propre est de rendre les espèces intelligibles en acte, en les abstrayant des images sensibles, il y a eu en elle, indépendamment de la science infuse, une science acquise par la lumière naturelle de l'intellect agent, c'est-à-dire par l'abstraction des images sensibles.

Il faut répondre que, comme le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1), aucune des choses que Dieu a mises dans notre nature n'a manqué à la nature humaine que le Verbe de Dieu a prise. Or, il est évident que dans la nature humaine Dieu a mis non seulement l'intellect possible, mais encore l'intellect agent. Par conséquent, il est nécessaire de dire que dans l'âme du Christ il y a eu non seulement un intellect possible, mais encore un intellect agent. Or, si ailleurs Dieu et la nature ne font rien en vain, selon la remarque d'Aristote (De cælo, liv. 1, text. 31, et liv. 2, text. 59), à plus forte raison n'y a-t-il rien eu d'inutile dans l'âme du Christ. Et comme ce qui n'a pas d'opération propre existe en vain, puisque toute chose existe à cause de son opération, selon l'expression du philosophe (De cælo, liv. 2, text. 17), et que d'ailleurs l'opération propre de l'intellect agent est de rendre les espèces intelligibles en acte, en les abstrayant des images, ce qui est cause qu'on dit (De animâ, liv. 3, text. 18) qu'il lui appartient de faire toutes choses ; il s'ensuit qu'il est nécessaire de dire que dans le Christ il y a eu des espèces intelligibles reçues dans son intellect possible par l'action de son intellect agent ; ce qui revient à dire qu'il y a en lui la science acquise à laquelle quelques-uns donnent le nom de science expérimentale. — C'est pourquoi, quoique j'aie dit le contraire ailleurs (3 Sent., quest. 3, art. 3, quest. 5), il faut répondre qu'il y a eu dans le Christ la science acquise, qui est la science proprement dite selon le mode de l'homme, non seulement de la part du sujet qui la reçoit, mais encore de la part de la cause qui la produit. Car cette science existe dans l'âme du Christ selon la lumière de l'intellect agent qui est naturelle à l'âme humaine. Au contraire la science infuse est attribuée à l'âme d'après la lumière qui lui vient d'en haut ; et ce mode de connaître est proportionné à la nature angélique. Quant à la science des bienheureux par laquelle Dieu est vu dans son essence, elle est propre et naturelle à Dieu seul, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 12, art. 4). [Q12-1] ; [Q17-0]

**09**

# QUESTION 10 : DE LA SCIENCE BIENHEUREUSE DE L'ÂME DU CHRIST

Question 10 : De la science bienheureuse de l'âme du Christ.....131
Article 1 : L'âme du Christ a-t-elle compris le Verbe ou l'essence divine ?.....132
Article 2 : L'âme du Christ a-t-elle connu toutes choses dans le Verbe ?.....133
Article 3 : L'âme du christ a-t-elle connu dans le Verbe des choses infinies ?.....135
Article 4 : L'âme du Christ voit-elle le Verbe ou l'essence divine plus clairement que toute autre créature ?.....138

Nous avons maintenant à nous occuper en particulier de chacune des sciences dont nous venons de constater l'existence. Comme nous avons déjà parlé de la science divine (1a pars, quest. 14), il nous reste actuellement à nous occuper des trois autres :

1. De la science bienheureuse.
2. De la science infuse.
3. De la science acquise.

Nous avons déjà dit plusieurs choses de la science bienheureuse, qui consiste dans la vision de Dieu (1a pars, quest. 12) ; nous n'avons plus à parler ici que de ce qui appartient en propre à l'âme du Christ.

À cet égard quatre questions sont à examiner :

1. L'âme du Christ a-t-elle compris le Verbe, ou l'essence divine ?[1]
2. A-t-elle tout connu dans le Verbe ?[2]
3. A-t-elle connu dans le Verbe des choses infinies ?[3]
4. Voit-elle le Verbe, ou l'essence divine, plus clairement que toute autre créature ?[4]

[1] Le concile de Bâle a condamné la proposition suivante d'Augustin de Rome : Anima Christi videt Deum tam clarè et intensè, sicut Deus videt seipsum, et cette condamnation a été approuvée par le pape Nicolas V. †

[2] Celse a prétendu que le Christ n'avait pas su à l'avance qu'il devait souffrir (Orig., liv. 2, cont. Cels.) ; les agnoètes, d'après saint Grégoire (Ep. 39) et saint Isidore (Etym., liv. 8, chap. 9), ont cru que le Christ avait ignoré, au moins comme homme, le jour du jugement universel. Luther, Zuingle et Calvin sont tombés dans cette même erreur, qui a été condamnée. †

[3] Pour l'intelligence de cet article, il faut observer que l'infini n'est pas toujours pris dans un sens absolu, mais que souvent il ne désigne comme ici que ce que nous appelons l'indéfini. †

[4] Cet article est une réfutation de l'erreur d'Origène, qui avait prétendu que le Fils ne peut voir le Père, et que l'Esprit-Saint ne peut voir le Fils ; ce que l'Église a condamné, et ce qui se trouve en opposition avec ces paroles de l'Évangile (Matth., 11, 27) : Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils. †

## Article 1 : L'âme du Christ a-t-elle compris le Verbe ou l'essence divine ?

**10**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ ait compris et qu'elle comprenne le Verbe ou l'essence divine. Car saint Isidore dit (De summ. bon., liv. 1, chap. 3) que la Trinité n'est connue qu'à elle seule et à l'Homme-Dieu. L'Homme-Dieu a donc de commun avec la sainte Trinité la connaissance qu'elle a d'elle- même et qui lui est propre. Cette connaissance supposant une compréhension parfaite, il s'ensuit que l'âme du Christ a compris l'essence divine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'Homme-Dieu est semblable à la Trinité divine pour la connaissance qu'elle a d'elle-même, non en raison de la compréhension, mais parce qu'il en a une connaissance plus élevée que les autres créatures[5].

***Objection N°2.***

C'est une plus grande chose d'être uni à Dieu personnellement que selon la vision. Or, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 6) : Toute la divinité dans l'une des personnes a été unie à la nature humaine dans le Christ. A plus forte raison la nature divine entière est-elle vue par l'âme du Christ, et par conséquent il semble qu'elle comprenne son essence.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans l'union qui s'est faite selon l'être personnel, la nature humaine ne comprend pas le Verbe de Dieu ou la nature divine, qui, quoiqu'elle ait été unie tout entière à la nature humaine dans la seule personne du Fils, n'a cependant pas été comprise ou renfermée par elle dans toute sa vertu divine. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Epist. ad Volus. 136) : Je veux que vous sachiez que l'enseignement chrétien n'admet pas que Dieu ait été renfermé dans le corps au point d'avoir abandonné ou perdu le soin qu'il prenait du gouvernement de l'univers, ou que sa sollicitude se soit concentrée ou resserrée pour ainsi dire dans cet espace étroit. De même l'âme du Christ voit l'essence de Dieu tout entière, cependant elle ne la comprend pas ; parce qu'elle ne la voit pas totalement, c'est-à-dire aussi parfaitement qu'elle pourrait être vue, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 12, art. 7).

***Objection N°3.***

Ce qui convient au Fils de Dieu par nature, convient au fils de l'homme par grâce, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 1, chap. 13). Or, il convient au Fils de Dieu par nature de comprendre l'essence divine. Cette même chose convient donc au fils de l'homme par grâce, et par conséquent il semble que l'âme du Christ ait compris le Verbe par la grâce.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce passage de saint Augustin doit s'entendre de la grâce d'union, d'après laquelle tout ce que l'on dit du Fils de Dieu selon la nature divine, on le dit aussi du fils de l'homme à cause de l'identité du suppôt. D'après cela on peut dire véritablement que le fils de l'homme comprend l'essence divine,

[5] Sylvius pense que l'on peut entendre ce passage de l'humanité en raison de la divinité, selon l'interprétation de saint Thomas lui-même (in 3, dist. 14, quest. 1, art. 2, quest, 1 ad 1). Nicolas croit que saint Isidore a ainsi parlé d'après le sentiment de ceux qui prétendaient que l'âme du Christ comprenait au moyen de l'intellect divin. †

non en raison de son âme, mais selon sa nature divine ; et on peut dire aussi de la même manière que le fils de l'homme est créateur.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quæst. 14) que ce qui se comprend est fini par rapport à soi. Or, l'essence divine n'est pas finie comparativement à l'âme du Christ, puisqu'elle la surpasse infiniment. L'âme du Christ ne comprend donc pas le Verbe.

***Conclusion.***

Puisque l'âme du Christ a été créée et qu'elle est finie, elle ne comprend d'aucune manière le Verbe ou l'essence divine, qui est incréée et infinie.
Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 2, art. 1 et art. 6), l'union des natures s'est faite dans la personne du Christ, de manière cependant que les propriétés de l'une et de l'autre n'ont point été confuses. Ainsi ce qui est incréé reste incréé, et ce qui est créé doit rester dans les limites de la créature, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 3 et 4). Or, il est impossible qu'une créature comprenne l'essence divine, comme nous l'avons démontré (1a pars, quest. 12, art. 1, 4 et 7) ; parce que l'infini n'est pas compris par le fini. C'est pourquoi on doit dire que l'âme du Christ ne comprend d'aucune manière l'essence divine.

## Article 2 : L'âme du Christ a-t-elle connu toutes choses dans le Verbe ?

**10**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ ne connaisse pas toutes choses dans le Verbe. Car il est dit (Marc, 13, 32) : Quant à ce jour personne n'en a connaissance, ni les anges qui sont dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul. Elle ne sait donc pas tout dans le Verbe.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Arius et Eunomius ont entendu ce passage, non de la science de l'âme qu'ils n'admettaient pas dans le Christ, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 1), mais de la connaissance divine du Fils, qu'ils prétendaient inférieur au Père quant à la science. Mais cette opinion est insoutenable ; parce que tout a été fait par le Verbe de Dieu, selon l'expression de saint Jean ; et entre autres choses il a fait tous les temps et il n'ignore rien de ce qu'il a fait. Par conséquent s'il est dit qu'il ne connaît pas le jour et l'heure du jugement, c'est parce qu'il ne le fait pas connaître. Car interrogé à ce sujet par les apôtres (Actes, chap. 1), il ne voulut pas le leur révéler. C'est ainsi qu'il est dit (Gen., 22, 12) : Maintenant je sais que vous craignez Dieu ; c'est-à-dire maintenant je vous ai fait connaître que vous le craignez. L'Écriture dit que le Père sait, parce qu'il a transmis cette connaissance au Fils. Par conséquent par là même qu'on dit : à l'exception du Père, on donne à entendre que le Fils le connaît, non seulement quant à la nature divine, mais encore quant à la nature humaine : parce que, comme l'observe saint Chrysostome (Hom. 78 in Matth.), s'il a été donné au Christ comme homme de savoir de quelle manière il faut juger, ce qui est la chose la plus grave, à plus forte raison lui a-t-il été donné de savoir ce qui est moins important, c'est-à-dire l'époque du jugement. Toutefois Origène (Tract. 30 in Matth.) entend ces paroles du Christ quant à son corps qui est l'Église et qui ignore ce temps. Enfin il y en a qui disent qu'on doit les entendre du Fils adoptif de Dieu et non de son Fils naturel.

***Objection N°2.***

Plus on connaît parfaitement un principe et plus on connaît de choses dans ce principe. Or, Dieu voit plus parfaitement son essence que l'âme du Christ. Il connaît donc dans le Verbe plus de choses que l'âme du Christ, et par conséquent l'âme du Christ ne connaît pas tout dans le Verbe.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dieu connaît plus parfaitement son essence que l'âme du Christ ne la connaît, puisqu'il la comprend. C'est pourquoi il connaît toutes choses, non seulement celles qui existent en acte à une époque quelconque, et qu'on dit qu'il connaît de sa science de vision, mais il connaît encore tout ce qu'il peut faire, c'est-à-dire les choses qu'on dit qu'il connaît par sa simple intelligence, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 14, art. 9). L'âme du Christ sait donc tout ce que Dieu connaît en lui-même par la science de vision ; mais non tout ce qu'il connaît en lui-même par la science de simple intelligence ; et par conséquent Dieu sait en lui-même plus de choses que l'âme du Christ.

***Objection N°3.***

L'étendue de la science se mesure sur la quantité des choses que l'on peut savoir. Si donc l'âme du Christ savait dans le Verbe tout ce qu'il sait, il s'ensuivrait que la science de l'âme du Christ égalerait la science divine, c'est-à-dire le créé égalerait l'incréé ; ce qui répugne.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'étendue de la science ne se considère pas seulement d'après le nombre des choses que l'on peut savoir, mais encore d'après la clarté de la connaissance. Ainsi quoique la science de l'âme du Christ qu'elle possède dans le Verbe soit égale à la science de vision que Dieu a en lui-même, relativement au nombre des choses qu'elle embrasse ; néanmoins la science de Dieu la surpasse infiniment quant à la clarté de la connaissance ; parce que la lumière incréée de l'entendement divin surpasse infiniment toute lumière créée qui est reçue dans l'âme du Christ. D'ailleurs, absolument parlant, la science divine l'emporte sur la science de l'âme du Christ, non seulement quant au mode de la connaissance, mais encore quant au nombre des objets qu'elle embrasse, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Apoc., 5, 12) : L'Agneau qui a été égorgé est digne de recevoir la divinité et la sagesse ; la glose dit (ord.) : c'est-à-dire la connaissance de toutes choses.

***Conclusion.***

L'âme du Christ a connu dans le Verbe tout ce qui existe, tout ce qui a existé ou tout ce qui existera d'une manière quelconque, et tout ce qui est dans la puissance de la créature, mais il n'a cependant pas connu en lui ce qui est dans la puissance du Dieu créateur, car ce serait comprendre la vertu et l'essence divine.

Il faut répondre que quand on demande si Dieu connaît tout dans le Verbe, le mot tout peut s'entendre de deux manières :

1. Proprement, de telle sorte qu'on embrasse tout ce qui existe, tout ce qui existera ou tout ce qui a existé de quelque manière ; tout ce qui a été dit, ou fait, ou pensé par quelqu'un, à quelque époque que ce soit. Dans ce sens on doit dire que l'âme du Christ connaît toutes choses dans le Verbe. En effet tout intellect créé ne connaît pas dans le Verbe toutes choses absolument, mais il en connaît d'autant plus qu'il voit le Verbe plus parfaitement. Cependant il n'y a pas d'intellect bienheureux qui ne connaisse dans le Verbe tout ce qui le regarde. Or, tout regarde le Christ et sa dignité d'une certaine manière, dans le sens que tout lui est

soumis. Dieu l'a établi le juge de toutes choses, parce qu'il est le fils de l'homme, comme le dit l'Évangile (Jean, chap. 5). C'est pourquoi l'âme du Christ connaît dans le Verbe tout ce qui existe, dans tous les temps, et elle sait même les pensées des hommes dont il est le juge ; de telle sorte que ces paroles (Jean, 2, 25) : Il connaissait par lui-même ce qu'il y avait dans le cœur de l'homme, peuvent s'entendre non seulement de la science divine, mais encore de la science que l'âme du Christ possède dans le Verbe[1].

2. Le mot tout peut s'entendre plus largement, de manière à s'étendre non seulement à toutes les choses qui existent en acte, peu importe à quelle époque, mais encore à toutes celles qui sont en puissance, qui ne doivent jamais être réduites en acte ou qui n'y ont point été. Parmi ces choses il y en a qui n'existent que dans la puissance divine : pour celles-là l'âme du Christ ne les connaît pas toutes dans le Verbe. Car ce serait comprendre tout ce que Dieu peut faire, et par là même comprendre la vertu divine et par conséquent son essence[2]. Car toute vertu se connaît par la connaissance de toutes les choses sur lesquelles elle a de la puissance. Il y en a d'autres qui n'existent pas seulement dans la puissance divine, mais encore dans la puissance de la créature : l'âme du Christ sait toutes celles-là dans le Verbe : car elle comprend dans le Verbe l'essence de toute créature et par conséquent la puissance et la vertu et tout ce qui est au pouvoir des choses créées. [Q11-3] ; [Q11-5] ; [Q13-1]

## Article 3 : L'âme du christ a-t-elle connu dans le Verbe des choses infinies ?

**10**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ ne puisse pas connaître dans le Verbe des choses infinies. Car il répugne à la définition de l'infini qu'on le connaisse, selon la remarque d'Aristote (Phys., liv. 3, text. 63) : L'infini est tel que quelle que soit l'étendue qu'on en perçoive, il reste toujours quelque chose au-delà. Or, il est impossible que la définition soit séparée de l'objet défini ; parce que ce serait établir en même temps deux choses contradictoires. Il est donc impossible que l'âme du Christ sache des choses infinies.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'infini, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 7, art. 1), s'entend de deux manières :

1. Selon la nature de la forme. On l'emploie ainsi négativement, c'est-à-dire qu'on appelle infini ce qui est la forme[3] ou l'acte qui n'est pas limité par la matière ou le sujet dans lequel il est reçu. Cet infini est par lui-même le plus cognoscible à cause de la perfection de l'acte, quoiqu'il ne puisse pas être compris par la puissance finie de la créature. Car c'est Dieu qui est infini de cette manière. L'âme du Christ connaît cet infini, quoiqu'elle ne le comprenne pas.
2. On dit qu'une chose est infinie en raison de la matière. On le dit alors dans un sens privatif ; parce que ce qui est ainsi infini n'a pas la forme qu'il devrait naturellement avoir. De cette manière l'infini s'applique à la quantité. Cet infini est inconnu en lui-même, parce qu'il est comme la matière privée de la forme, selon l'expression d'Aristote (Phys., liv. 3, text. 65). Or, toute

[1] Parmi les catholiques, il y en a qui admettent que le Christ a vu dans le Verbe tous les futurs dont la succession doit avoir une fin, comme les substances dont la génération doit avoir un terme, mais qu'il n'a pas connu les futurs dont la succession est indéfinie, comme les passions des hommes et des anges. Cette opinion est celle de Richard de Saint-Victor (in 3, dist. 14, art. 2, quest. 3), et il semble qu'elle soit partagée par saint Bonaventure. †

[2] Ainsi la connaissance de l'âme du Christ n'a été infinie ni dans son mode ni dans son objet. †

[3] Cette forme étant la plus élevée, elle est l'être absolu qui n'est rien autre chose que Dieu. †

connaissance se fait par la forme ou l'acte. Par conséquent si l'on doit connaître cet infini selon le mode de l'objet connu, il est impossible qu'on le connaisse. Car son mode c'est qu'on en perçoive une partie après une autre, comme le dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 62 et 63). De cette manière il est vrai que pour ceux qui en perçoivent une quantité[1], il y a toujours quelque chose à percevoir au-delà. Mais comme l'intellect peut percevoir d'une manière immatérielle les choses matérielles et d'une manière une celles qui sont multiples ; de même il peut percevoir ce qui est infini non à la manière de l'infini[2], mais, pour ainsi dire, d'une façon finie ; de sorte que les choses qui sont infinies en elles-mêmes soient finies dans l'entendement de celui qui les connaît. L'âme du Christ sait ainsi des choses infinies dans le sens qu'elle les sait, non en examinant chacune d'elles en particulier, mais en les considérant dans un seul sujet, par exemple dans une créature en puissance de laquelle ces infinis existent et principalement dans le Verbe lui-même.

***Objection N°2.***

La science des infinis est infinie. Or, la science de l'âme du Christ ne peut pas être infinie ; car sa capacité est finie, puisqu'elle est créée. L'âme du Christ ne peut donc pas connaître les infinis.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Rien n'empêche que ce qui est infini d'une manière soit fini d'une autre ; comme si nous imaginions dans les quantités une surface qui soit infinie en longueur et finie en largeur. Par conséquent, si les hommes étaient infinis en nombre, ils auraient l'infinité sous un rapport, c'est-à-dire selon la multitude, mais selon la nature de leur essence ils seraient finis, parce que l'essence de tous serait limitée sous la raison d'une seule espèce. Mais ce qui est(1a pars, quest. 7, art. 2) absolument infini, selon la nature de l'essence, est Dieu, comme nous l'avons vu . Or, l'objet propre de l'intellect c'est l'essence, comme le dit Aristote (De an., liv. 3, text. 26), à laquelle appartient la nature de l'espèce. Ainsi l'âme du Christ, par là même qu'elle a une capacité finie, atteint ce qui est absolument infini dans son essence, c'est-à-dire Dieu ; mais elle ne le comprend pas, comme nous l'avons dit (art. 1). Cependant elle peut comprendre l'infini qui est en puissance dans les créatures, parce qu'il se à elle en raison de l'essence[3], et que sous ce rapport il n'a pas d'infinité. Car notre entendement comprend aussi l'universel ; par exemple, la nature du genre ou de l'espèce qui a une certaine infinité, dans le sens qu'il peut se dire d'une multitude infinie d'individus.

***Objection N°3.***

Rien ne peut être plus grand que l'infini. Or, il y a plus de choses contenues dans la science divine, absolument parlant, que dans la science de l'âme du Christ, comme nous l'avons dit (art. préc.). L'âme du Christ ne connaît donc pas les infinis.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce qui est infini de toutes les manières ne peut être qu'un[4]. D'où Aristote dit (De cælo, liv. 1, text. 2 et 3) qu'un corps ayant des dimensions sous tous ses aspects, il est impossible qu'il y ait plusieurs corps infinis. Si cependant il y avait quelque chose qui ne fût infini que d'une manière, rien n'empêcherait qu'il n'y eût plusieurs infinis de cette nature ; comme si nous concevions plusieurs lignes infinies, tirées en longueur sur une surface finie en largeur. — Comme l'infini n'est pas une substance, mais un accident propre aux choses que l'on dit infinies, selon la remarque du philosophe (Phys., liv. 3, text. 37 et 38),

[1] C'est-à-dire qui perçoivent une partie après une autre. †

[2] C'est-à-dire de ce qui n'est pas fini. Cette expression doit se prendre ici négativement. †

[3] L'âme du Christ le comprend par là même qu'il comprend l'essence des créatures qui n'est pas infinie. †

[4] Dans ce cas l'infini est absolu, mais les infinis relatifs dont parle ensuite saint Thomas ne sont que des infinis potentiels. †

et que l'infini se multiplie selon les divers sujets ; il est nécessaire que la propriété de l'infini se multiplie aussi, et que par conséquent elle convienne à chacun d'eux, selon son sujet. Or, une propriété de l'infini, c'est qu'il n'y ait rien de plus grand. Ainsi donc, si nous prenons une ligne infinie, il n'y a rien en elle de plus grand que l'infini ; et de même si nous prenons une des autres lignes infinies, quelle qu'elle soit, il est évident que les parties de chacune d'elles seront infinies. Il faut donc que dans une ligne il n'y ait rien de plus grand que toutes ses parties infinies ; cependant dans une seconde ligne et dans une troisième, il y aura plus de parties infinies que celles fournies par la première. Nous voyons arriver la même chose dans les nombres. Car les espèces des nombres pairs sont infinies ; celles des nombres impairs le sont aussi, et cependant les nombres pairs et impairs s'élèvent plus haut que les nombres pairs seuls. On doit donc dire qu'il n'y a rien de plus grand que ce qui est infini absolument ; et sous tous les rapports ; il n'y a pas non plus quelque chose de plus grand que l'infini relatif dans un ordre déterminé, mais on peut concevoir quelque chose de plus grand hors de cet ordre. C'est donc de cette manière que les infinis sont dans la puissance de la créature, et cependant il y en a plus dans la puissance de Dieu que dans celle de la créature. Et quoique l'âme du Christ connaisse des choses infinies d'une science de simple intelligence, néanmoins Dieu en sait plus selon ce même mode de science ou d'intelligence[1].

Mais c'est le contraire. L'âme du Christ connaît toute sa puissance et toutes les choses sur lesquelles elle a du pouvoir. Or, elle peut purifier une infinité de péchés, d'après ces paroles de saint Jean (1 Jean, 2, 2) : Il a été une victime de propitiation pour nos péchés ; non seulement pour nos péchés, mais encore pour ceux du monde entier. L'âme du Christ connaît donc des choses infinies.

***Conclusion.***

L'âme du Christ ne connaît pas de choses infinies en acte, puisqu'il n'y en a pas, mais elle sait dans le Verbe des choses infinies en puissance, et elle les sait d'une science de simple intelligence et non d'une science de vision.

Il faut répondre que la science n'a pour objet que l'être, parce que l'être et le vrai se prennent l'un pour l'autre. Or, on dit qu'une chose est un être :

1. Absolument, c'est l'être en acte ;
2. Sous un rapport, c'est l'être en puissance.

Et parce que, selon la pensée d'Aristote (Met., liv. 9, text. 20), une chose est connue selon qu'elle est en acte, mais non selon qu'elle est en puissance : la science a pour objet premier et principal l'être en acte, et pour objet secondaire l'être en puissance, qui à la vérité n'est pas cognoscible par lui-même, mais selon que l'on connaît celui au pouvoir duquel il existe.

1. Quant au premier mode de science, l'âme du Christ ne connaît pas d'infinis, parce qu'il n'y a pas d'infinis en acte (1a pars, quest. 7), quand même on embrasserait tout ce qui existe en acte à toutes les époques, parce que l'état de la génération et de la corruption n'a pas une durée infinie. Par conséquent le nombre non seulement des choses qui existent sans génération et sans corruption, mais encore de celles qui peuvent être engendrées et corrompues, est un nombre déterminé.
2. Quant au second mode de science, l'âme du Christ sait dans le Verbe des choses infinies[2] ; car elle sait, comme nous l'avons dit (art. préc.), tout ce qui est dans la puissance de la créature. Par conséquent, puisqu'il y a dans la puissance de la créature une infinité de choses, elle sait

[1] L'âme du Verbe ne connaît que les choses futures qui sont dans la puissance des créatures ; ces choses ne sont infinies que sous un rapport, tandis que la science de Dieu embrasse tout ce qui est en sa propre puissance ; ce qui est l'infini absolu ou son essence. †

[2] Il est évident que le mot infinies signifie tout bonnement qui ne finissent pas ; ce qui revient à l'indéfini ou à l'infini potentiel. †

de cette manière des choses infinies ; elle les sait, pour ainsi dire, d'une science de simple intelligence, mais non d'une science de vision[1].

## Article 4 : L'âme du Christ voit-elle le Verbe ou l'essence divine plus clairement que toute autre créature ?

**10**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ ne voie pas le Verbe plus clairement que toute autre créature. Car la perfection de la connaissance est en raison du moyen de connaître. Ainsi la connaissance que l'on obtient par le moyen du syllogisme démonstratif est plus parfaite que celle qu'on obtient par le moyen du syllogisme dialectique. Or, tous les bienheureux voient le Verbe immédiatement par l'essence divine elle-même, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 12, art. 2). L'âme du Christ ne voit donc pas le Verbe plus parfaitement que toute autre créature.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La perfection de la connaissance, relativement à l'objet connu, se considère d'après le moyen ; mais relativement au sujet qui connaît, elle se considère d'après la puissance ou l'habitude. De là il arrive que parmi les hommes, l'un connaît une conséquence plus parfaitement qu'un autre, quoiqu'ils la connaissent par le même moyen. C'est de cette manière que l'âme du Christ, qui est remplie d'une lumière plus abondante, connaît plus parfaitement l'essence divine que les autres bienheureux, quoique tous voient l'essence de Dieu par elle-même.

***Objection N°2.***

La perfection de la vision ne surpasse pas la puissance de l'organe qui voit. Or, la puissance rationnelle de l'âme, telle qu'est l'âme du Christ, est inférieure à la puissance intellectuelle de l'ange, d'après saint Denis (De cœl. hier., chap. 4). L'âme du Christ ne voit donc pas le Verbe plus parfaitement que les anges.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La vision de l'essence divine surpasse la puissance naturelle de toute créature, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 12, art. 4). C'est pourquoi son degré se mesure plutôt selon l'ordre de la grâce, dans lequel le Christ occupe le rang le plus élevé, que selon l'ordre de la nature, d'après lequel la nature angélique est supérieure à la nature humaine.

***Objection N°3.***

Dieu voit d'une manière infiniment plus parfaite son Verbe que l'âme du Christ. Par conséquent il y a une infinité de degrés intermédiaires, possibles, entre la manière dont Dieu voit son Verbe et la manière dont l'âme du Christ le voit. On ne doit donc pas affirmer que l'âme du Christ voie le Verbe ou l'essence divine plus parfaitement que toute autre créature.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce que nous avons dit de la grâce en prouvant (quest. 7, art. 12) qu'il ne peut pas y en avoir de plus grande que celle du Christ, par rapport à son union avec le Verbe, on peut le dire aussi de la perfection de la

[1] La science de vision suppose la présence actuelle de son objet. Voyez d'ailleurs ce que nous avons dit sur ces deux sortes de science (1a pars, quest. 14, art. 6) (?). †

vision divine, quoique absolument parlait il puisse y avoir un degré plus élevé en raison de l'infinité de la puissance divine[1].

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Eph., 1, 20) : Dieu a fait asseoir le Christ à sa droite dans le ciel, au-dessus de toutes les Principautés et de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations et de tout ce qui peut être relevé par des titres d'honneur, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle futur. Or, plus on est élevé dans la gloire céleste et plus on connaît Dieu parfaitement. L'âme du Christ voit donc Dieu plus parfaitement que toute autre créature.

***Conclusion.***

Puisque l'âme du Christ est unie de la manière la plus parfaite au Verbe de Dieu, c'est-à-dire en personne, elle voit l'essence divine plus parfaitement et plus clairement que toutes les autres créatures.

Il faut répondre que la vision de l'essence divine convient à tous les bienheureux, selon qu'ils participent à la lumière qui découle en eux de la source du Verbe de Dieu, d'après ce mot de l'Écriture (Ecclésiastique, 1, 5) : Le Verbe de Dieu au plus haut des deux est la source de la sagesse. L'âme du Christ qui est unie au Verbe en personne, lui étant unie plus étroitement que toute autre créature, il s'ensuit qu'elle reçoit, plus pleinement que toute autre créature, l'influence de la lumière dans laquelle Dieu est vu par le Verbe lui-même. C'est pour cela qu'elle voit plus parfaitement que toutes les autres créatures la vérité première qui est l'essence de Dieu. D'où il est dit (Jean, 1, 14) : Nous voyons sa gloire qui est celle que le Fils unique reçoit du Père, qui est plein, non seulement de grâce, mais encore de vérité.

**10**

[1] Par rapport à sa puissance extraordinaire et absolue ; car, par rapport à sa puissance morale, la grâce d'union et la perfection de la vision divine ont été aussi élevées que possible. †

# QUESTION 11 : DE LA SCIENCE INNÉE OU INFUSE DE L'ÂME DU CHRIST

Question 11 : De la science innée ou infuse de l'âme du Christ.....140
Article 1 : Le Christ sait-il tout par sa science innée ou infuse ?.....141
Article 2 : Le Christ a-t-il pu user de cette science sans faire usage des images sensibles ?.....142
Article 3 : Cette science a-t-elle été discursive ?.....144
Article 4 : La science infuse a-t-elle été plus grande dans le Christ que la science des anges ?. 145
Article 5 : La science infuse a-t-elle été habituelle ?.....146
Article 6 : La science infuse du Christ a-t-elle été rendue distincte par des habitudes diverses ? .....147

Après avoir parlé de la science bienheureuse, nous avons à nous occuper de la science innée ou infuse de l'âme du Christ.

À cet égard six questions sont à examiner :

1. Le Christ sait-il toutes choses par cette science ?[1]
2. A-t-il pu faire usage de cette science sans s'appliquer aux images sensibles ?[2]
3. Cette science a-t-elle été discursive ?[3]
4. De la comparaison de cette science avec celle des anges.
5. A-t-elle été une science habituelle ?
6. A-t-elle été rendue distincte par des habitudes diverses ?

[1] Par le mot tout il ne faut pas entendre ici toutes les choses possibles, mais seulement toutes celles qui ont existé, qui existent ou qui doivent existe soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. †

[2] Gotti observe que l'âme du Christ ne pouvait faire usage des images sensibles pour la connaissance des substances séparées ou des choses intellectuelles, parce qu'on ne peut ainsi les percevoir dans leur essence. †

[3] En descendant ainsi dans les détails les plus minutieux, saint Thomas veut par ce procédé analytique établir que le Verbe a pris une âme raisonnable, absolument semblable à la nôtre, comme l'ont décidé les conciles. Le concile de Florence résumant les décisions du quatrième, du cinquième et du sixième concile œcuméniques dit : Sequentes sanctos Patres constanter omnes docemus Dominum Nostrum Jesum Christum ex animâ rationali et corpore secundum humanitatem per omnia nobis similem absque peccato. †

## Article 1 : Le Christ sait-il tout par sa science innée ou infuse ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas tout connu par sa science infuse. Car cette science a été communiquée au Christ pour le perfectionnement de son intellect possible. Or, l'intellect possible de l'âme humaine ne parait pas être en puissance à l'égard de toutes choses absolument, mais seulement à l'égard des choses pour lesquelles il peut être réduit en acte par l'intellect agent, qui est son propre principe actif. Comme il n'y a que ces choses qui puissent être connues par la raison naturelle, il s'ensuit que le Christ n'a pas connu par sa science infuse ce qui surpasse la raison naturelle.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce raisonnement s'appuie sur la puissance naturelle de l'âme intellectuelle, qui se rapporte à l'agent naturel qui est l'intellect agent.

***Objection N°2.***

Les images sensibles sont à l'intellect ce que les couleurs sont à la vue, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 18, 31, 39). Or, il n'appartient pas à la perfection de la faculté visuelle de connaître ce qui est absolument sans couleur. Par conséquent il n'appartient pas à la perfection de l'intellect humain de connaître les choses que les images sensibles ne peuvent représenter, comme les substances séparées. Ainsi donc, puisque la science infuse a été dans le Christ pour le perfectionnement de son âme intellectuelle, il semble qu'il n'ait pas connu par elle les substances séparées. [Q34-2]

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'âme humaine ici-bas étant en quelque sorte liée au corps de manière à ne pouvoir pas comprendre sans image, elle ne peut concevoir les intelligences séparées. Mais après la mort l'âme séparée du corps pourra connaître d'une certaine manière par elle-même ces substances spirituelles, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 89, art. 1 et 2), et c'est ce qui est surtout évident à l'égard des âmes des bienheureux. Or avant sa passion le Christ n'était pas seulement voyageur, il voyait encore l'essence divine : par conséquent son âme pouvait connaître les substances spirituelles, comme l'âme séparée les connaît.

***Objection N°3.***

Il n'appartient pas à la perfection de l'intellect de connaître les choses individuelles. Il semble donc que l'âme du Christ ne les ait pas connues par sa science infuse.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La connaissance des choses individuelles n'appartient pas à la perfection de l'âme intelligente relativement à la connaissance spéculative ; cependant elle appartient à sa perfection par rapport à la connaissance pratique qui n'est parfaite qu'autant qu'elle embrasse les choses particulières qui sont l'objet de l'opération, comme le dit Aristote (Eth., liv. 6, chap. 7). Ainsi la prudence exige la mémoire des choses passées, la connaissance des choses présentes et la prévoyance des choses futures, selon la remarque de Cicéron (De invent., liv. 2). Par conséquent, le Christ ayant eu la plénitude de la prudence selon le don de conseil, il s'ensuit qu'il a connu toutes les choses particulières présentes, passées et à venir.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., chap. 11) : Il sera rempli de l'Esprit de sagesse, d'intelligence, de science et de conseil, ce qui comprend tout ce qui peut être connu. Car la sagesse embrasse la connaissance de toutes les choses divines ; l'intelligence la connaissance de toutes les choses immatérielles ; la science la connaissance de toutes les conséquences ; le conseil la connaissance de toutes les actions que l'on doit faire. Il semble donc que le Christ ait dû avoir la connaissance de toutes choses, par la science que l'Esprit-Saint a mise en lui.

***Conclusion.***

Puisqu'il a été convenable que l'âme du Christ unie au Verbe de Dieu fût rendue absolument parfaite par la science infuse, elle a nécessairement connu toutes choses, à l'exception de l'essence divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 1), il a été convenable que l'âme du Christ fût complètement parfaite, parce que tout ce qu'il y avait de potentiel en elle a été réduit à l'acte. Mais il est à remarquer que dans l'âme humaine, comme dans toute créature, il y a deux sortes de puissance passive : l'une qui se rapporte à l'agent naturel ; l'autre à l'agent premier qui peut amener une créature quelconque à un acte plus élevé que l'acte auquel elle est réduite par l'agent naturel. C'est ce qu'on appelle ordinairement dans la créature la puissance d'obéissance. Or, ces deux sortes de puissance de l'âme du Christ ont été réduites en acte par la science infuse. C'est pourquoi l'âme du Christ a connu par elle-même :

1. Tout ce que l'homme peut connaître par la vertu de la lumière de l'intellect agent ; comme toutes les choses qui appartiennent aux sciences humaines.
2. Elle a connu toutes les choses que la révélation divine[1] a manifestées aux hommes, qu'elles appartiennent ou au don de sagesse, ou au don de prophétie, ou à tout autre don de l'Esprit-Saint. Car elle a connu plus pleinement et plus abondamment toutes ces choses que les autres créatures. Cependant elle n'a pas connu par cette science l'essence divine elle-même[2], elle ne l'a connue que par la science bienheureuse, dont nous avons parlé (quest. préc.).

**11**

## Article 2 : Le Christ a-t-il pu user de cette science sans faire usage des images sensibles ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ n'ait pu comprendre par la science infuse qu'en se servant des images sensibles. Car, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 18, 31 et 39), les images sensibles sont à l'âme intellectuelle de l'homme ce que sont les couleurs à la vue. Or, la puissance visuelle du Christ n'a pu être mise en acte qu'en se portant vers les couleurs. Son âme intelligente n'a donc rien pu comprendre qu'en se tournant vers les images sensibles.

***Réponse à l'objection N°1 :***

[1] L'âme du Christ connaissait clairement, distinctement, tous les effets surnaturels, la lumière de la gloire, la vision bienheureuse, et la plupart des thomistes regardent comme probable qu'elle avait la compréhension parfaite de toutes ces choses. †

[2] Saint Thomas ne faisant que cette exception, les thomistes en concluent que l'âme du Christ a connu les pensées des cœurs et les futurs contingents, quoique le Docteur angélique ait lui- même pensé le contraire (in 3, dist. 14, quest. 1, art. 5, et quest. 20, De Trin., art. 6). †

Cette comparaison employée par Aristote ne doit pas être prise sous toutes ses faces. Car il est évident que la puissance de la vue a pour fin de connaître les couleurs ; au lieu que la fin de la puissance intellectuelle n'est pas de connaître les images sensibles, mais les espèces intelligibles qu'elle perçoit au moyen des images sensibles et en elles conformément à l'état de la vie présente. La ressemblance porte donc sur l'opération de ces deux puissances[1], mais non sur l'objet auquel la condition de l'une et de l'autre s'arrête. Or, rien n'empêche que dans des états différents une chose tende à sa fin par des moyens divers. Mais la fin propre d'une chose est toujours la même. C'est pourquoi, quoique la vue ne connaisse rien sans la couleur, l'entendement peut cependant dans un état donné connaître sans image sensible, mais non sans espèce intelligible.

***Objection N°2.***

L'âme du Christ est de la même nature que les nôtres ; autrement elle ne serait pas de la même espèce que nous, contrairement à ces paroles de l'Apôtre qui dit (Phil., 2, 7) qu'il s'est fait semblable aux hommes. Or, notre âme ne peut comprendre qu'en faisant usage des images sensibles. L'âme du Christ n'a donc pu comprendre que par ce moyen.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique l'âme du Christ ait été de même nature, que les nôtres, elle a eu néanmoins un état que les nôtres n'ont pas maintenant en réalité, mais seulement en espérance, l'état de celui qui voit l'essence de Dieu.

***Objection N°3.***

Les sens ont été donnés à l'homme pour servir l'intelligence. Si donc l'âme du Christ a pu comprendre sans se tourner vers les images sensibles que l'on reçoit par les sens, il s'ensuivrait que les sens auraient existé en vain dans l'âme du Christ, ce qui répugne. Il semble donc que l'âme du Christ n'ait pu comprendre qu'à l'aide des images sensibles.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique l'âme du Christ ait pu comprendre sans avoir recours à des images sensibles, elle pouvait cependant le faire aussi en s'en servant[2]. C'est pourquoi les sens n'ont pas été inutiles en elle ; surtout puisque les sens ne sont pas donnés à l'homme seulement pour la vie intelligente, mais qu'ils lui servent encore pour subvenir aux besoins de la vie animale.

Mais c'est le contraire. L'âme du Christ connaît certaines choses qu'on ne peut connaître par les images sensibles ; ainsi elle connaît les substances séparées. Elle a donc pu comprendre sans avoir recours aux images sensibles.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a été voyageur et voyant, il a pu comprendre par la science infuse sans faire usage des images sensibles.

Il faut répondre que le Christ avant sa passion a été tout à la fois voyageur et voyant, comme on le verra plus loin (quest. 15, art. 10), et il a été dans les conditions de voyageur principalement du côté du corps, tant qu'il a été passible, et il a possédé celles de voyant surtout du côté de l'âme intelligente. Or, telle est la condition de l'âme du voyant qu'elle n'est d'aucune manière soumise à son corps, qu'elle n'en dépend point, mais qu'elle le domine totalement. C'est pourquoi, après la résurrection,

---

1 Elle signifie seulement que comme la vue est mue par la couleur, de même l'intellect l'est par les images sensibles. †

2 C'était une chose qui lui était purement facultative. Le corps lui étant complètement soumis, elle pouvait s'en servir à cette fin comme pour toute autre. †

la gloire rejaillira de l'âme sur le corps. Au contraire l'âme du voyageur a besoin de se porter vers les images sensibles, parce qu'elle est liée au corps, qu'elle lui est en quelque sorte soumise et qu'elle en dépend. C'est pour cela que les âmes des bienheureux peuvent, avant la résurrection et après, comprendre sans avoir recours aux images sensibles. On doit aussi le dire de l'âme du Christ qui a eu pleinement la faculté dont jouissent ceux qui voient l'essence divine. [Q34-2]

## Article 3 : Cette science a-t-elle été discursive ?

**11**

***Objection N°1 :***

Il semble que l'âme du Christ n'ait pas eu la science infuse d'une manière discursive. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 14, et liv. 2, chap. 22) : Nous n'admettons dans le Christ ni conseil, ni élection. Or, on ne nie ces choses du Christ qu'autant qu'elles impliquent une sorte de conférence et de raisonnement. Il semble donc que la science infuse n'ait pas été dans le Christ une science discursive.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On n'admet pas dans le Christ le conseil qui suppose le doute et par conséquent l'élection qui renferme dans son essence un pareil conseil ; mais on ne dit pas que le Christ n'ait point fait usage du conseil.

***Objection N°2.***

L'homme a besoin de conférer et de discourir rationnellement pour chercher ce qu'il ignore. Or, l'âme du Christ a tout connu, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2). Il n'y a donc pas eu en lui de science discursive.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce raisonnement repose sur les procédés discursifs de la raison, selon qu'ils ont pour but l'acquisition de la science.

***Objection N°3.***

La science de l'âme du Christ a été comme celle des bienheureux qui ressemblent aux anges, d'après l'Évangile (Matth., chap. 22). Or, dans les anges il n'y a pas de science discursive, comme on le voit dans saint Denis (De div. nom., chap. 7). Il n'y a donc pas eu dans l'âme du Christ de science discursive.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les bienheureux sont semblables aux anges quant aux dons de la grâce, cependant il y a entre eux une différence relativement à leur nature ; c'est pourquoi l'usage de raisonner et de discourir est naturel aux âmes des bienheureux, tandis qu'il n'en est pas de même des anges.

Mais c'est le contraire. Le Christ a eu une âme raisonnable, comme nous l'avons vu (quest. 5, art. 3). Or, l'opération propre de l'âme raisonnable, c'est de conférer et de discourir d'une chose à une autre. Il y a donc eu dans le Christ une science discursive.

***Conclusion.***

La science infuse de l'âme du Christ n'a pas été discursive quant à son acquisition, mais elle l'a été quant à son usage.
Il faut répondre qu'une science peut être discursive de deux manières :

1. Quant à son acquisition. C'est ce qui arrive pour nous qui allons à la connaissance d'une chose par une autre, par exemple de l'effet par la cause ou réciproquement. La science de l'âme du Christ n'a pas été discursive de cette manière ; parce que la science dont nous parlons ici, lui a été divinement communiquée, il ne l'a pas acquise par l'investigation de la raison.
2. On peut dire qu'une science est discursive quant à l'usage. C'est ainsi que les savants tirent quelquefois des causes certains effets, non pour les apprendre de nouveau, mais parce qu'ils veulent se servir de la science qu'ils possèdent. La science de l'âme du Christ pouvait être discursive de cette manière ; car il pouvait d'une chose en conclure une autre, comme il lui plaisait. Ainsi quand le Seigneur demanda à saint Pierre (Matth., chap. 17) : De qui les rois de la terre recevaient le tribut, de leurs enfants ou des étrangers, saint Pierre ayant répondu que c'était des étrangers, il conclut : Les enfants sont donc libres.

## Article 4 : La science infuse a-t-elle été plus grande dans le Christ que la science des anges ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble que la science infuse ait été moindre dans le Christ que dans les anges. Car la perfection est proportionnée à l'objet perfectible. Or, l'âme humaine est inférieure par nature à l'ange. Par conséquent, puisque la science dont nous parlons maintenant a été communiquée à l'âme du Christ pour sa perfection, il semble qu'elle ait été inférieure à la science qui perfectionne la nature angélique.

***Objection N°2.***

La science de l'âme du Christ a été discursive d'une certaine manière, ce qu'on ne peut pas dire de la science de l'ange. Elle a donc été inférieure à cette dernière.

***Objection N°3.***

Une science est d'autant plus immatérielle qu'elle est plus élevée. Or, la science des anges est plus immatérielle que la science de l'âme du Christ ; parce que l'âme du Christ est l'acte du corps et qu'elle se sert des images sensibles, ce qu'on ne peut dire des anges. La science des anges est donc supérieure à celle du Christ.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Héb., 2, 9) : Nous voyons que Jésus qui avait été rendu pour un peu de temps inférieur aux anges a été couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a soufferte. D'après ces paroles, on voit que le Christ a été mis un peu au-dessous des anges uniquement à cause de la mort qu'il a soufferte, mais non à cause de sa science.

***Conclusion.***

La science infuse de l'âme du Christ surpasse la science des anges quant à la cause qui l'a produite, mais elle lui est cependant inférieure quant à la manière de la recevoir.
Il faut répondre que la science infuse de l'âme du Christ peut se considérer de deux manières :

1. De la part de la cause qui la produit.
2. De la part du sujet qui la reçoit.

Sous le premier rapport la science communiquée à l'âme du Christ a été beaucoup plus excellente que la science des anges, et quant à la multitude des choses connues et quant à la certitude de la science ; parce que la lumière de la grâce spirituelle que l'âme du Christ a reçue est bien supérieure à celle qui appartient à la nature de l'ange. Sous le second rapport, la science communiquée à l'âme du Christ est inférieure à la science de l'ange, c'est-à-dire relativement au mode de connaissance qui est naturel à l'âme humaine, et qui procède au moyen des images sensibles, en conférant et en discourant[1].
La réponse aux objections est par là même évidente.

## Article 5 : La science infuse a-t-elle été habituelle ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ une science habituelle. Car nous avons dit (quest. 9, art. 1) qu'il était convenable que l'âme du Christ posséda la science la plus parfaite. Or, la perfection de la science qui existe en acte est plus grande que celle de la science qui existe en puissance ou à l'état d'habitude. Il semble donc qu'il eût été convenable qu'elle sût tout en acte et que par conséquent elle n'eût pas de science habituelle.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il y a eu dans l'âme du Christ deux sortes de connaissance et elles ont été l'une et l'autre très parfaites à leur manière : l'une surpassant le mode de la nature humaine, et qui consiste à voir l'essence de Dieu et les autres choses en elle. Elle fut la plus parfaite absolument. Cette connaissance n'a pas été habituelle, mais actuelle par rapport à toutes les choses qu'il a connues de cette manière. L'autre a existé dans le Christ selon le mode proportionné à la nature humaine ; c'est-à-dire selon qu'il a connu les choses par les espèces qui lui ont été divinement communiquées. C'est de cette connaissance que nous parlons maintenant ; elle n'a pas été absolument la connaissance la plus parfaite, mais elle a été la plus parfaite dans le genre de la connaissance humaine. Par conséquent il n'a pas fallu qu'elle fût toujours en acte[2].

***Objection N°2.***

Puisque l'habitude a l'acte pour fin, il semble qu'une science habituelle qui n'est jamais réduite en acte soit inutile. Or, le Christ ayant su toutes choses, comme nous l'avons dit (quest. 10, art. 2), il n'aurait pu les considérer toutes en acte, en les pensant l'une après l'autre, parce que l'on ne peut pas dans une énumération parcourir des choses infinies. Il aurait donc eu en vain la science habituelle de certaines choses, ce qui répugne. Par conséquent, il a eu la science actuelle de tout ce qu'il a su et non la science habituelle.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'habitude est réduite à l'acte par l'ordre de la volonté ; car une habitude est un principe par lequel on agit quand on le veut. La volonté se rapporte à une infinité de choses d'une manière indéterminée. Cependant elle n'est pas inutile, quoiqu'elle ne se porte pas vers toutes choses actuellement, pourvu qu'elle tende à ce qui convient selon le temps et le lieu. C'est pourquoi une habitude n'est pas vaine, quoique toutes les choses qui lui sont soumises ne soient pas réduites à

[1] Au lieu que les anges conçoivent les choses intuitivement. Les choses infuses par lesquelles l'âme du Christ comprend sont aussi moins universelles que les espèces angéliques. †

[2] Gotti observe que, quoique l'âme du Christ ait pu ne pas faire usage de sa science en acte, cependant il est à croire qu'elle n'a jamais usé de ce pouvoir et qu'elle a toujours été en acte, non seulement par rapport à sa science bienheureuse, mais encore par rapport à sa science infuse (Voir. De scientiâ Christ., quest. 2, § 3). †

l'acte ; pourvu que l'on réduise en acte ce qui convient à la fin légitime de la volonté, selon l'exigence des affaires et du temps[1].

***Objection N°3.***

La science habituelle est une perfection de celui qui sait. Or, la perfection est plus noble que le sujet perfectible. Si donc il y avait eu dans l'âme du Christ une habitude de science qui fût créée, il s'ensuivrait qu'il y aurait quelque chose de créé qui serait plus noble que l'âme du Christ. Il n'y a donc pas eu en elle de science habituelle.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le bien comme l'être se dit de deux manières :

1. Absolument. De la sorte on donne le nom de bien et d'être à la substance qui subsiste dans son être et dans sa bonté.
2. On emploie l'être et le bien relativement. On désigne ainsi l'être et le bien accidentel, non parce qu'il a l'être et la bonté, mais parce que son sujet est un être et qu'il est bon. Ainsi donc la science habituelle n'est pas absolument meilleure ou plus digne que l'âme du Christ, mais elle l'est relativement[2], puisque toute la bonté de la science habituelle se rapporte à la bonté du sujet.

Mais c'est le contraire. La science du Christ dont nous parlons maintenant a été du même genre que la nôtre, comme son âme a été de la même espèce que l'âme humaine. Or, notre science est du genre de l'habitude. La science du Christ a donc été aussi habituelle.

***Conclusion.***

Puisque la science du Christ a été de même nature que la nôtre et qu'il a pu en faire usage à volonté, elle a été nécessairement habituelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le mode de la science infuse dans l'âme du Christ a été en harmonie avec le sujet qui l'a reçue. Car ce qui est reçu est dans le sujet qui le reçoit selon le mode de ce dernier. Or, le mode naturel à l'âme humaine, c'est qu'elle soit tantôt intelligente en acte et tantôt intelligente en puissance. L'habitude tient le milieu entre la puissance pure et l'acte complet. Le milieu et les extrêmes étant du même genre, il est par là même évident que le mode naturel à l'âme humaine, c'est de recevoir la science d'une manière habituelle. C'est pourquoi on doit dire que la science infuse dans l'âme du Christ a été habituelle et qu'il pouvait en faire usage quand il le voulait.

## Article 6 : La science infuse du Christ a-t-elle été rendue distincte par des habitudes diverses ?

**11**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait eu dans l'âme du Christ qu'une seule habitude de science. Car plus une science est parfaite et plus elle est une. Ainsi les anges supérieurs connaissent par des formes plus universelles, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 55, art. 3). La science du Christ ayant été la plus parfaite,

[1] Le Christ étant le juge de tout, il n'y avait rien qui lui fût étranger. C'est pour ce motif qu'il était convenable que sa science embrassât en acte toutes choses. †

[2] C'est-à-dire c'est une qualité qui ajoute au sujet qui la reçoit, et qui le rend plus excellent. †

elle a donc été souverainement une, et par conséquent elle n'a pas été rendue distincte par plusieurs habitudes.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme nous l'avons dit (art. 4), la science de l'âme du Christ est la plus parfaite, et elle surpasse la science des anges, quand on la considère par rapport à Dieu qui la produit, mais elle lui est inférieure quant au mode du sujet qui la reçoit. Et ce mode demande qu'elle soit distinguée en plusieurs habitudes, selon qu'elle existe par des espèces plus particulières.

***Objection N°2.***

Notre foi vient de la science du Christ ; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Héb., 12, 2) : que nous jetons les yeux sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi. Or, il n'y a pas qu'une seule habitude de foi pour toutes les choses à croire, comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 4, art 6). À plus forte raison n'y a-t-il pas eu dans le Christ qu'une seule habitude de science.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Notre foi repose sur la vérité première : c'est pourquoi le Christ en est l'auteur d'après sa science divine qui est absolument une.

***Objection N°3.***

Les sciences se distinguent d'après les différentes raisons des choses qui sont à savoir. Or, l'âme du Christ a tout su d'après une seule raison, c'est-à-dire d'après la lumière qu'elle a reçue de Dieu. Il n'y a donc eu en elle qu'une seule habitude de science.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La lumière communiquée par Dieu est la raison commune de comprendre qu'il révèle, comme la lumière de l'intellect agent est le moyen de comprendre les vérités qui sont connues naturellement. C'est pourquoi il a fallu qu'il y eût dans l'âme du Christ les espèces propres de chaque chose, pour connaître tous les êtres d'une connaissance propre. Ainsi il a été nécessaire qu'il y eût en elle des béatitudes de science qui soient différentes, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Zach., 3, 9) : qu'il y a sept yeux sur une seule pierre, qui est le Christ. Or, par l'œil on entend la science. Il semble donc que dans le Christ il y ait eu plusieurs habitudes de science.

***Conclusion.***

La science infuse de l'âme du Christ a été distinguée en différentes habitudes, selon les divers genres des choses qui en faisaient l'objet, car ce mode est naturel à l'âme humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 4), la science infuse de l'âme du Christ a eu le mode naturel à l'âme humaine. Or, il est naturel à l'âme humaine de recevoir les espèces d'une manière moins universelle que les anges[1] ; de telle sorte qu'elle connaît les différentes natures spécifiques par des espèces intelligibles différentes. De là il arrive qu'il y a en nous différentes habitudes de science, parce qu'il y a divers genres de choses à savoir, et que nous connaissons par la même habitude scientifique ce qui revient au même genre, d'après ce principe d'Aristote (Post. 1, text. 42), que la science qui se rapporte à un sujet du même genre est une. C'est pourquoi la science infuse de l'âme du Christ a été distinguée en plusieurs habitudes différentes.

**11**

[1] Saint Thomas avait enseigné d'abord que les espèces infuses dans l'âme du Christ étaient plus universelles que celles des anges (3, dist. 14, art. 3, quest. 4). Mais il rétracte ici ce sentiment. †

# QUESTION 12 : DE LA SCIENCE ACQUISE DE L'ÂME DU CHRIST

Question 12 : De la science acquise de l'âme du Christ.....149
Article 1 : Le Christ a-t-il tout connu par sa science acquise ?.....150
Article 2 : Le Christ a-t-il progressé dans cette science ?.....151
Article 3 : Le Christ a-t-il appris des hommes quelque chose ?.....153
Article 4 : Le Christ a-t-il appris quelque chose des anges ?.....154

Après avoir parlé de la science infuse du Christ, nous devons nous occuper de sa science acquise ou expérimentale.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. A-t-il tout connu par cette science ?
2. Y a-t-il fait des progrès ?[1]
3. A-t-il appris des hommes quelque chose ?
4. A-t-il reçu quelque chose des anges ?

[1] Cette question est controversée parmi les théologiens Los uns prétendent que la science acquise du Christ a été parfaite dès le commencement ; les autres le nient. Mais ce qui peut se soutenir à l'égard de la science acquise ne pourrait être avancé à l'égard de la science bienheureuse et de la science infuse sans hérésie. †

## Article 1 : Le Christ a-t-il tout connu par sa science acquise ?

**12**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas tout connu par cette science. Car elle s'acquiert par l'expérience. Or, le Christ n'a pas tout expérimenté. Il n'a donc pas tout su d'une science expérimentale.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On peut acquérir la science des choses non seulement par leur expérience, mais encore en en expérimentant d'autres, puisque par la vertu de la lumière de l'intellect agent l'homme peut arriver à l'intelligence des effets par leurs causes, des causes par les effets, des semblables par les semblables, et des contraires par les contraires. Par conséquent quoique le Christ n'ait pas tout éprouvé, cependant d'après les choses qu'il a éprouvées il est arrivé à la connaissance de toutes les autres[2].

***Objection N°2.***

L'homme acquiert la science par les sens. Or, toutes les choses sensibles n'ont pas été soumises aux sens corporels du Christ. Il n'a donc pas tout connu par cette science.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique toutes les choses sensibles n'aient pas été soumises aux sens corporels du Christ, cependant il a perçu par ses sens des choses sensibles, d'après lesquelles il a pu par la force supérieure de sa raison arriver à la connaissance des autres choses, comme nous l'avons dit (Rép. N°2). C'est ainsi qu'en voyant les corps célestes, il a pu comprendre leurs vertus et les effets qu'ils produisent dans les corps inférieurs qui n'étaient pas soumis à ses sens. Pour la même raison il a pu arriver par d'autres choses à la connaissance du reste.

***Objection N°3.***

L'étendue de la science se mesure d'après les choses qui en sont l'objet. Si donc le Christ eût tout su par sa science expérimentale, elle aurait été en lui égale à la science infuse et à la science bienheureuse ; ce qui répugne. Il n'a donc pas tout su par cette science.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'âme du Christ ne connaît pas absolument toutes choses par cette science, mais elle connaît tout ce que l'homme peut connaître par la lumière de l'intellect agent. Elle n'a donc pas connu par cette science les essences des substances séparées, ni toutes les choses passées, présentes et futures qu'il a individuellement connues par sa science infuse, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article et quest. préc.).

Mais c'est le contraire. Il n'y a rien eu d'imparfait dans le Christ quant à l'âme. Or, cette science aurait été en lui imparfaite, s'il n'avait pas tout su par elle ; puisque ce qui est susceptible d'addition est imparfait. Il a donc tout su par sa science acquise.

[2] Il n'a pas eu besoin, dit Sylvius, d'étudier les sciences, de parcourir les livres des philosophes et de faire des expériences à la façon des physiciens. †

***Conclusion.***

Comme par la science infuse le Christ a su toutes tes choses à l'égard desquelles l'intellect possible est en puissance d'une manière quelconque, de même par la science acquise il a possédé toutes celles auxquelles s'étend la vertu de l'intellect agent.

Il faut répondre qu'on admet la science acquise dans l'âme du Christ, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 4), par convenance pour l'intellect agent, dans la crainte que son action, qui rend les choses intelligibles en acte, ne soit oisive ; comme la science infuse existe dans son âme pour la perfection de son intellect possible. Car comme l'intellect possible peut tout devenir, de même l'intellect agent peut tout faire[1], selon l'expression d'Aristote (De an., liv. 3, text. 18). C'est pourquoi comme par la science infuse l'âme du Christ a su toutes les choses relativement auxquelles l'intellect possible est en puissance de quelque manière ; de même par la science acquise elle a su toutes les choses que l'on peut savoir par l'action de l'intellect agent[2].

## Article 2 : Le Christ a-t-il progressé dans cette science ?

**12**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas progressé dans cette science. Car comme le Christ a tout connu par la science de la béatitude et par la science infuse, de même il a aussi tout connu par la science acquise, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.). Or, il n'a pas progressé dans ces sciences, par conséquent il n'a donc pas non plus progressé dans la science acquise.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La science infuse de l'âme du Christ, aussi bien que la science bienheureuse, a été l'effet d'un agent d'une vertu infinie, qui peut simultanément tout opérer : par conséquent le Christ n'a progressé ni dans l'une ni dans l'autre de ces sciences ; mais dès le commencement il les a possédées parfaitement l'une et l'autre. Au contraire la science acquise est produite par l'intellect agent qui ne produit pas son œuvre entière simultanément, mais successivement. C'est pourquoi le Christ n'a pas su toutes choses par cette science dès le commencement, mais peu à peu et après quelque temps, c'est-à-dire à l'époque de la perfection de son âge. Ce qui est évident d'après l'évangéliste qui dit qu'il croissait en science et en âge.

***Objection N°2.***

Il appartient à celui qui est imparfait de progresser ; parce que ce qui est parfait ne reçoit pas d'accroissement. Or, il n'y a pas lieu de supposer dans le Christ une science imparfaite. Le Christ n'a donc pas progressé relativement à la science acquise.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La science acquise a été toujours parfaite dans le Christ selon le temps, quoiqu'elle ne l'ait pas toujours été absolument et selon la nature. C'est pourquoi elle a pu s'accroître.

---

[1] C'est-à dire il peut rendre intelligible tout ce qui est susceptible de l'être. C'est eu quelque sorte une virtualité, dit Aristote, pareille à la lumière ; car la lumière, en un certain sens, fait des couleurs qui ne sont qu'en puissance, des couleurs en réalité (Traduct. de Barthélémy Saint-Hilaire, liv. 3, ch. 5). †

[2] Par conséquent, tout ce qu'on peut connaître par les espèces abstraites des sens. †

***Objection N°3.***

Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 22) : Ceux qui disent que le Christ progresse en sagesse et en grâce, comme s'il recevait un accroissement de sens, ne respectent pas l'union hypostatique de ses deux natures. Or, c'est une impiété que de ne pas respecter cette union. C'en est donc une aussi que de supposer dans sa science un accroissement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce passage de saint Jean Damascène se rapporte à ceux qui prétendent[1] absolument que la science du Christ s'est accrue, et qui entendent cet accroissement de toute espèce de science et surtout de la science infuse qui est produite dans son âme par suite de son union avec le Verbe ; mais il ne faut pas l'appliquer à l'accroissement de la science qui résulte d'un agent naturel.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 2, 52) : Que Jésus croissait en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes, et saint Ambroise observe (Lib. de incarn. Dom., chap. 7) qu'il croissait selon la sagesse humaine. Or, la sagesse humaine est celle qui s'acquiert d'une manière humaine, c'est-à-dire par la lumière de l'intellect agent. Par conséquent le Christ a progressé par rapport à cette sagesse.

***Conclusion.***

On dit que le Christ croissait en sagesse, en âge et en grâce, non parce que l'habitude de la science a été ensuite plus parfaite en lui, mais parce qu'à mesure qu'il avançait en âge, il faisait des œuvres qui démontraient une science et une grâce plus grande.

Il faut répondre qu'il y a dans la science deux sortes de progrès : l'un qui se rapporte à l'essence, selon que l'habitude même de la science s'accroît, et l'autre qui concerne l'effet ; comme quand quelqu'un, tout en possédant la même science habituelle, la montre moins d'abord aux autres et la manifeste ensuite avec plus d'étendue et de pénétration. Or, il est évident que le Christ a progressé en science et en grâce de cette seconde manière à mesure qu'il a avancé en âge, parce que plus il a grandi et plus étaient éclatantes les œuvres qu'il faisait, c'est-à-dire qu'elles dénotaient une plus grande science et une grâce plus abondante. — Mais quant à l'habitude même de la science, il est manifeste que l'habitude de la science infuse ne s'est pas développée en lui, puisque dès le commencement il a reçu pleinement la science infuse de toutes choses. La science bienheureuse a pu encore moins s'accroître, car nous avons prouvé (1a pars, quest. 14, art. 15) que la science divine ne peut augmenter. Si donc indépendamment de l'habitude infuse de la science il n'y a pas dans l'âme du Christ une habitude de science acquise, comme quelques-uns le pensent et comme je l'ai cru moi-même (3, dist. 14, quest. 1, art. 3, quest. 5), il n'y a pas eu de science dans le Christ qui se soit accrue essentiellement, elle ne s'est accrue que par l'expérience, c'est-à-dire selon l'application des espèces intelligibles infuses aux images sensibles. Ainsi ils prétendent que la science du Christ a progressé selon l'expérience, en appliquant les espèces intelligibles infuses aux objets qui lui venaient de nouveau par les sens. Mais parce qu'il paraît répugner que le Christ manque d'une action naturelle intelligible, et puisque la formation des espèces intelligibles d'après les images sensibles est une action naturelle à l'homme selon l'intellect agent, il paraît convenable d'admettre cette action dans le Christ. D'où il suit qu'il y a eu dans le Christ une habitude de science qui a pu s'accroître par l'abstraction des espèces intelligibles, c'est-à-dire que l'intellect agent, après les

[1] Cette erreur a été celle des partisans de Nestorius et d'Eutychès et des hérétiques que l'on a appelés agnoëtes. †

premières espèces intelligibles, abstraites des images sensibles, en pouvait abstraire d'autres indéfiniment[2]. [Q15-3]

## Article 3 : Le Christ a-t-il appris des hommes quelque chose ?

**12**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait appris des hommes quelque chose. Car l'Évangile dit (Luc, chap. 2) que ses parents le trouvèrent dans le temple au milieu des docteurs, les interrogeant et leur répondant. Or, c'est à celui qui apprend qu'il appartient d'interroger et de répondre. Le Christ a donc appris des hommes quelque chose.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit Origène (Sup. Luc., hom. 18 et 19), le Seigneur interrogeait non pour apprendre quelque chose, mais pour instruire par ses questions[1]. Aussi l'évangéliste ajoute que tous ceux qui l'entendaient étaient étonnés de sa prudence et de ses réponses.

***Objection N°2.***

Il paraît plus noble d'acquérir la science d'un maître que de la devoir aux choses sensibles. Car dans l'âme de l'homme qui enseigne, les espèces intelligibles sont en acte, au lieu qu'elles ne sont qu'en puissance dans les choses sensibles. Or, le Christ recevait la science expérimentale des choses sensibles, comme nous l'avons dit (art. préc.), il pouvait donc à plus forte raison recevoir la science, en l'apprenant des autres hommes.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Celui qui est instruit par un homme ne reçoit pas immédiatement la science des espèces intelligibles qui sont dans son esprit, mais il la reçoit par le moyen des paroles sensibles qui sont comme les signes des conceptions intelligibles. Mais, comme les paroles que les hommes forment sont les signes de leur science intellectuelle ; de même les créatures que Dieu a produites sont les signes de sa sagesse. D'où il est dit (Ecclésiastique, 1, 10) que Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres. Ainsi, comme il est plus noble d'être enseigné par Dieu que par les hommes ; de même il est plus noble de recevoir la science au moyen des créatures sensibles que par l'enseignement humain.

***Objection N°3.***

Le Christ n'a pas tout su par sa science expérimentale dès le commencement, mais il y a fait des progrès, comme nous l'avons prouvé (art. préc.). Or, celui qui entend une parole de quelqu'un qui est significative peut apprendre ce qu'il ne sait pas. Par conséquent, le Christ a pu apprendre des hommes des choses qu'il ne savait pas expérimentalement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Jésus progressait dans la science expérimentale à mesure qu'il croissait en âge, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, comme il y a un âge convenable pour que l'homme acquière la science par l'invention, de même il y a un moment favorable pour qu'il la reçoive par l'enseignement. Et, parce

---

[2] L'opinion de saint Thomas parait être le moyen le plus convenable pour concilier entre eux les Pères qui paraissent être divisés à ce sujet. Car les uns rejettent toute ignorance dans le Christ, tandis que les autres admettent une certaine ignorance à l'égard de la nature humaine. De ce sentiment sont saint Athanase (Contrà Arian., liv. 4), saint Basile (Epist. 541), saint Grégoire de Nazianze (Orat. 56), saint Cyrille d'Alexandrie (Thess., liv. 22, p. 218), saint Hilaire et saint Ambroise, etc. †

[1] C'est ainsi que les maîtres interrogent leurs élèves pour leur faire connaître ce qu'ils ignorent et les instruire ensuite en leur donnant la solution des questions qu'ils leur ont adressées. †

que le Seigneur n'a rien fait qui ne convînt à son âge, il n'a prêté l'oreille aux discours des savants qu'à l'époque où il pouvait par la voie de l'expérience atteindre ce degré de connaissance[1]. D'où saint Grégoire dit (Sup. Ezech., hom. 2) : Il a daigné interroger les hommes sur la terre dans la douzième année de son âge ; parce que, selon l'usage de la raison, l'enseignement de la doctrine ne convient que dans un âge parfait[2].

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 55, 4) : Je l'ai donné pour témoin aux peuples, pour chef et pour maître aux gentils. Or, le maître enseigne, mais il n'est pas enseigné. Le Christ n'a donc été instruit par personne.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a été établi par Dieu pour que tous reçussent de lui l'enseignement de la vérité, il n'était point du tout convenable qu'il fût instruit par qui que ce fût.

Il faut répondre qu'en tout genre ce qui est le premier moteur n'est pas mû selon l'espèce de mouvement qu'il communique, comme le premier principe du changement ne change pas lui-même. Or, le Christ a été établi de Dieu pour être le chef de son Église et même de tous les hommes, ainsi que nous l'avons dit (quest. 8, art. 3), afin que non seulement tous reçussent par lui la grâce, mais encore qu'ils reçussent tous de lui la doctrine de vérité. D'où le Christ lui-même dit (Jean, 18, 37) : C'est pour cela que je suis né et que je suis venu dans le monde, afin de rendre témoignage à la vérité. C'est pourquoi il n'eût pas été convenable à sa dignité qu'il fût enseigné par un homme quel qu'il fût.

## Article 4 : Le Christ a-t-il appris quelque chose des anges ?

**12**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait reçu des anges la science. Car l'Évangile dit (Luc, 22, 43) : Alors il lui apparut un ange venu du ciel qui le fortifia. Or, on est fortifié par les paroles rassurantes de celui qui enseigne, d'après ces paroles de Job (4, 3) : Vous en avez autrefois instruit plusieurs, vous avez fortifié tous ceux qui étaient fatigués, et vos paroles ont affermi ceux qui étaient chancelants. Le Christ a donc été instruit par les anges.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les anges n'ont pas fortifié le Christ en l'instruisant, mais ils l'ont fait pour prouver ce qu'il y avait en lui de propre à la nature humaine[3]. D'où le vénérable Bède dit (Sup. Luc., chap. 92) : Pour nous apprendre qu'il y avait dans le Christ deux natures, il est dit que les anges l'ont aidé et fortifié. Car le Créateur n'a pas eu besoin du secours de sa créature, mais s'étant fait homme, comme il est triste à cause de nous, de même il est fortifié à cause de nous ; c'est-à-dire qu'il a permis qu'il en fût ainsi pour affermir en nous la foi de son incarnation.

***Objection N°2.***

Saint Denis dit (De cœl. hier., chap. 4) : Je vois que Jésus, la substance suréminente des substances célestes, descendant vers notre nature s'est soumis par obéissance aux instructions de son Père et de Dieu par

[1] Origène observe qu'il a appris par là aux enfants leurs devoirs. †

[2] Il a attendu sa trentième année pour commencer le ministère public de la prédication évangélique. †

[3] Assurément le Christ n'avait pas besoin d'être fortifié par un ange, mais il voulut l'être pour mieux manifester la vérité de sa nature humaine, et, d'après Cajétan et Jean de Saint-Thomas, ce ministère eut pour objet de lui donner les soins extérieurs qui sont capables en cette circonstance. †

l'intermédiaire des anges. Il semble donc que le Christ ait voulu se soumettre à l'ordre de la loi divine qui fait que les hommes sont instruits par l'intermédiaire des anges.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Saint Denis dit que le Christ s'est soumis aux instructions des anges, non par rapport à lui, mais en raison des choses qui se passaient à l'égard de son incarnation, et qui regardaient le soin qu'on prenait de son corps pendant son enfance. C'est pourquoi il ajoute que saint Joseph apprit du Père par l'intermédiaire des anges qu'il devait se retirer avec l'enfant en Egypte, et qu'ensuite ils lui dirent de s'en retourner en Judée.

***Objection N°3.***

Comme le corps humain est soumis d'après l'ordre naturel aux corps célestes, de même l'entendement humain est aussi soumis à l'esprit des anges. Or, le corps du Christ a été soumis aux impressions des corps célestes, car il a souffert la chaleur en été, le froid en hiver et toutes les autres choses que les hommes endurent. Son intelligence était donc aussi soumise aux illuminations des esprits célestes.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Fils de Dieu a pris un corps passible, comme nous le verrons (quest. 14, art. 1), mais une âme parfaite du côté de la science et de la grâce. C'est pourquoi il a été convenable que son corps fût soumis à l'impression des corps célestes, tandis que son âme ne l'a pas été à celle des esprits célestes.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De cœl. hier., chap. 7) que les anges supérieurs font à Jésus des questions, qu'ils en apprennent la science de son œuvre divine et de son incarnation, et que Jésus les enseigne sans intermédiaire. Or, il n'appartient pas au même d'enseigner et d'être enseigné. Le Christ n'a donc pas reçu des anges la science.

***Conclusion.***

L'âme du Christ a possédé parfaitement la science expérimentale sans le ministère ou la lumière des anges et sans la science divine, mais par la seule lumière de la divinité dont elle a été remplie.
Il faut répondre que comme l'âme humaine tient le milieu entre les substances spirituelles et les choses corporelles, de même elle est naturellement faite pour être perfectionnée de deux manières :

1. Par la science qu'elle a reçue des choses sensibles.
2. Par la science infuse ou qui lui est communiquée par les substances spirituelles.

Or, l'âme du Christ a été parfaite de ces deux manières : elle l'a été du côté des choses sensibles par rapport à la science expérimentale qui ne requiert pas la lumière angélique et à laquelle la lumière de l'intellect agent suffit. D'après une impression supérieure elle l'a été aussi relativement à la science infuse qu'elle a reçue de Dieu immédiatement. Car, comme son âme a été unie au Verbe dans l'unité de la personne plus étroitement que ne l'est en général toute créature, de même elle a été remplie immédiatement de science et de grâce par le Verbe même de Dieu d'une manière tout à fait extraordinaire, et cela ne s'est pas fait par l'intermédiaire des anges qui ont reçu eux-mêmes de l'action du Verbe la science des choses dès le principe, comme l'observe saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 8).

**12**

# QUESTION 13 : DE LA PUISSANCE DE L'ÂME DU CHRIST

Question 13 : De la puissance de l'âme du Christ.....156
Article 1 : L'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance absolument ?.....157
Article 2 : L'âme du Christ a-t-elle la toute-puissance à l'égard du changement des créatures ? .....159
Article 3 : L'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance par rapport à son propre corps ?.....161
Article 4 : L'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance à l'égard de l'exécution de sa volonté ? .....162

Après avoir parlé de la science, nous devons nous occuper de la puissance de l'âme du Christ.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. A-t-elle eu la toute-puissance absolument ?[1]
2. A-t-elle eu la toute-puissance relativement au changement des créatures ?
3. L'a-t-elle eue par rapport à son propre corps ?
4. L'a-t-elle eue par rapport à l'exécution de sa volonté ?

[1] Cet article est opposé aux luthériens ubiquistes, qui prétendent que l'humanité a été tellement unie au Verbe, qu'elle est partout comme la divinité, qu'elle est éternelle et toute-puissante comme elle ; ce qui suppose une confusion entre les deux natures. †

## Article 1 : L'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance absolument ?

**13**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ ait eu la toute-puissance. Car saint Ambroise dit (Sup. Luc., chap. 1, Hic erit magnus) : La puissance que le Fils de Dieu a naturellement, l'homme devait la recevoir dans le temps. Or, ceci paraît se rapporter principalement à l'âme qui est la partie principale de l'homme. Par conséquent, puisque le Fils de Dieu a eu la toute-puissance de toute éternité, il semble que l'âme du Christ l'ait reçue dans le temps.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'homme a reçu dans le temps la toute-puissance que le Fils de Dieu a eue de toute éternité, par l'union même de la personne, d'où il est résulté que comme l'homme est appelé Dieu, de même il est dit tout-puissant[1], non comme si la toute-puissance de l'homme était autre que celle du Fils de Dieu ou que sa divinité ne fût pas la même, mais parce que Dieu et l'homme ne font qu'une seule et même personne.

***Objection N°2.***

Comme la puissance de Dieu est infinie, de même aussi sa science. Or, l'âme du Christ a la science de toutes les choses que Dieu sait d'une certaine manière, comme nous l'avons dit (quest. 10, art. 2). Elle a donc aussi la puissance de toutes choses, et par conséquent elle est omnipotente.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il faut répondre au second, qu'il y en a qui prétendent qu'il y a une grande différence entre la science et la puissance active. Car la puissance active résulte de la nature même de la chose, parce qu'on considère l'action comme sortant de l'agent ; au lieu que la science n'est pas toujours possédée par l'essence ou la forme de celui qui sait, mais il peut l'avoir en s'assimilant les choses sues d'après les images ou les ressemblances qu'il a reçues[2]. Mais ce raisonnement ne paraît pas fondé : car, comme on peut connaître par une ressemblance ou une espèce qu'on a reçue d'un autre, de même on peut agir par une forme qu'on a reçue d'un autre. C'est ainsi que l'eau ou le fer échauffent par la chaleur qu'ils ont reçue du feu. Par conséquent rien n'empêche que comme l'âme du Christ peut tout connaître par les ressemblances de toutes les choses qu'elle a reçues de Dieu, de même elle puisse tout faire par ces mêmes images. Il faut donc considérer que ce qui est reçu d'une nature supérieure dans une nature inférieure s'y trouve d'une manière moins élevée ; car la chaleur n'a pas la même perfection, ni la même vertu dans l'eau qui la reçoit que dans le feu. Ainsi parce que l'âme du Christ est d'une nature inférieure à la nature divine, les ressemblances des choses ne sont pas reçues en elle avec la même perfection et la même vertu que dans la nature divine. D'où il suit que la science de l'âme du Christ est inférieure à la science divine quant au mode de connaissance, parce que Dieu connaît les choses plus parfaitement que l'âme du Christ ; et quant au nombre des choses sues, parce que l'âme du Christ ne connaît pas tout ce que Dieu peut faire, et que Dieu le connaît d'une science de simple intelligence ; quoiqu'elle connaisse toutes les choses présentes, passées et futures que Dieu connaît d'une science de vision. De même les ressemblances

[1] On parle ainsi en raison de la communication des idiomes. Ou bien encore on peut dire que l'âme du Christ est toute-puissante, non d'une manière absolue, mais seulement par rapport à tout ce qui est nécessaire à la fin de l'Incarnation. †

[2] La science, d'après ce sentiment, n'est qu'un accident qui vient du dehors, au lieu que la puissance est une propriété qui découle de l'essence de l'agent. †

des choses infuses dans l'âme du Christ n'égalent pas la vertu divine pour l'action, de telle sorte qu'elle puisse faire tout ce que Dieu peut, ou le faire comme le fait Dieu qui agit avec une vertu infinie, dont la créature n'est pas capable. D'ailleurs il n'y a pas de chose qui demande une vertu infinie pour qu'on en ait une connaissance quelconque, quoiqu'il y ait un mode de connaissance qui soit d'une vertu infinie ; mais il y a des choses qui ne peuvent être faites que par une vertu infinie, comme la création et d'autres actes semblables, ainsi qu'on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 45). C'est pourquoi l'âme du Christ, puisqu'elle est une créature, est d'une vertu finie. Elle peut à la vérité connaître toutes choses, mais non de toute manière[1] ; mais elle ne peut tout faire, ce qui est le propre de la toute-puissance : et entre autres choses il est évident qu'elle ne peut pas se créer elle-même.

***Objection N°3.***

L'âme du Christ a toute la science. Or, parmi les sciences il y en a qui sont pratiques et d'autres spéculatives. Elle a donc la science pratique des choses qu'elle sait, de manière à les savoir faire, et par conséquent il semble qu'elle puisse tout faire.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'âme du Christ a eu la science pratique et la science spéculative ; cependant il n'a pas fallu qu'elle eût la science pratique de toutes les choses dont elle a eu la science spéculative. Car pour avoir la science spéculative il suffit de la conformité ou de l'assimilation du sujet qui sait avec la chose sue ; au lieu que pour la science pratique il est nécessaire que les formes des choses qui sont dans l'intellect soient créatrices. Or, avoir une forme et l'imprimer dans un autre, c'est plus que d'avoir seulement la forme, comme luire et éclairer, c'est plus que de luire seulement. D'où il suit que l'âme du Christ a la science spéculative de la création[2], mais elle n'en a pas la science pratique, parce qu'elle n'a pas la science qui la produit.

Mais c'est le contraire. Ce qui est propre à Dieu ne peut pas convenir à une créature. Or, c'est le propre de Dieu que d'être tout-puissant ; car après avoir dit (Exod., 15, 2) : C'est mon Dieu, je le glorifierai, Moïse ajoute : le Tout-Puissant est son nom. L'âme du Christ étant une créature n'a donc pas la toute-puissance.

***Conclusion.***

L'âme du Christ étant une partie de la nature humaine, il est impossible qu'elle ait la toute-puissance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 2, art. 1 et 2), dans le mystère de l'Incarnation l'union s'est faite dans la personne, et les natures n'en sont pas moins restées distinctes, c'est-à-dire que l'une et l'autre conservent ce qui leur est propre. Or, la puissance active d'une chose quelconque suit sa forme qui est le principe de l'action. La forme est ou la nature même de la chose comme dans les êtres simples, ou ce qui la constitue, comme dans ce qui est composé de matière et de forme. D'où il est évident que la puissance active d'une chose suit sa nature. Ainsi la toute-puissance se rapporte à la nature divine comme sa conséquence. Car la nature divine étant l'être même de Dieu sans limites, comme le prouve saint Denis (De div. nom., chap. 5), il en résulte qu'elle a une puissance active relativement à toutes les choses qui peuvent avoir une raison d'être[3] ; ce qui constitue la toute-puissance ; comme toute autre chose a sa puissance active par rapport aux effets

---

1 Ainsi sa science, quelque étendue qu'elle soit, n'est pas infinie, et il en est de même de sa puissance, qui se trouve encore plus restreinte, puisqu'elle ne peut faire tout ce qu'elle connaît, comme l'observe saint Thomas dans la réponse suivante. †

2 Car elle sait de quelle manière Dieu crée. †

3 C'est-à-dire qui sont possibles. †

auxquels s'étend la perfection de sa nature, comme le chaud a le pouvoir d'échauffer. Par conséquent, puisque l'âme du Christ est une partie de la nature humaine, il est impossible qu'elle ait la toute-puissance. [Q21-1]

## Article 2 : L'âme du Christ a-t-elle la toute-puissance à l'égard du changement des créatures ?

**13**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ ait eu la toute-puissance à l'égard du changement des créatures. Car le Christ dit lui-même (Matth., 28, 18) : Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Or, sous le nom du ciel et de la terre on comprend toutes les créatures, comme on le voit par ces paroles de la Genèse (1, 1) : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Il semble donc que l'âme du Christ soit toute-puissante à l'égard du changement des créatures.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Jérôme (Sup. loc. Matth, cit. in arg.), la puissance a été donnée à celui qui a été auparavant crucifié, qui a été enseveli dans le tombeau et qui est ensuite ressuscité, c'est-à-dire au Christ comme homme. Or, on dit que toute puissance lui a été donnée en raison de l'union personnelle qui a rendu l'homme tout- puissant, ainsi que nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1). Et quoique les anges l'aient su avant sa résurrection, tous les hommes ne l'ont su qu'après, selon la remarque de saint Remi (hab. in Cat. aur. div. Thomæ). Comme on dit que les choses se font quand on les connaît, il en est résulté que c'est après sa résurrection que le Seigneur a dit que toute puissance lui avait été donnée dans le ciel et sur la terre.

***Objection N°2.***

L'âme du Christ est plus parfaite que toute créature. Or, toute créature peut être mue par une autre. Car saint Augustin dit (De Trin., liv. 3, chap. 4) : que, comme les corps plus grossiers et d'un ordre inférieur sont mus d'une certaine manière par ceux qui sont plus subtils et plus puissants, de même tous les corps sont régis par l'esprit de vie, l'esprit de vie irraisonnable par l'esprit de vie qui raisonne, et l'esprit de vie qui raisonne, mais qui est prévaricateur et pécheur, par l'esprit de vie qui raisonne, mais qui est pieux et juste. Or, l'âme du Christ meut les esprits supérieurs en les illuminant, comme le dit saint Denis (De cœl. hier., chap. 7). Il semble donc que l'âme du Christ ait la toute-puissance à l'égard du changement des créatures.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique toute créature puisse être changée par une autre, à l'exception de l'ange suprême qui peut néanmoins être éclairé par l'âme du Christ, cependant tout changement dont la créature est susceptible ne peut pas être produit par une autre créature, mais il y a des changements dont Dieu seul peut être l'auteur. Ainsi tous les changements qui peuvent être opérés par les créatures, l'âme du Christ peut les produire selon qu'elle est l'instrument du Verbe, mais non selon sa propre nature et sa vertu ; parce qu'il y a de ces changements qui n'appartiennent à l'âme, ni quant à l'ordre de la nature, ni quant à l'ordre de la grâce.

***Objection N°3.***

L'âme du Christ a eu de la manière la plus pleine la grâce des miracles ou des vertus, comme toutes les autres grâces. Or, tout changement de la créature peut appartenir à la grâce des miracles ;

puisque les corps célestes ont été miraculeusement changés dans leur ordre, comme le prouve saint Denis (Ep. ad Polyc.). L'âme du Christ a donc eu la toute- puissance à l'égard du changement des créatures.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 178, art. 1, Réponse N°1), la grâce des vertus ou des miracles est donnée à l'âme d'un saint, non pour qu'il fasse des miracles par sa propre vertu, mais pour qu'il les produise par la vertu divine. Cette grâce a été donnée à l'âme du Christ de la manière la plus excellente, c'est-à-dire que non seulement il faisait des miracles, mais il communiquait encore cette puissance aux autres. D'où il est dit (Matth., 10, 1) : Que Jésus ayant appelé ses douze disciples, leur donna puissance sur les esprits impurs pour les chasser, et pour guérir toute maladie et toute infirmité.

Mais c'est le contraire. Il appartient de changer les créatures à celui qui a le pouvoir de les conserver. Or, il n'y a que Dieu qui les conserve, d'après saint Paul qui dit (Héb., 1, 3) : Qu'il soutient toutes choses par sa parole toute-puissante. Il n'appartient donc qu'à Dieu d'avoir la toute-puissance à l'égard du changement des créatures. Il ne convient donc pas que l'âme du Christ ait ce pouvoir.

***Conclusion.***

L'âme du Christ a eu le pouvoir de gouverner son corps et de dis poser des actes humains, selon sa nature et sa vertu propre, mais elle n'a pas pu opérer des changements dans les créatures contrairement aux lois ordinaires de la nature, sinon comme l'instrument de la divinité.

Il faut répondre que nous avons besoin de faire ici une double distinction. La première se rapporte au changement de la créature qui existe de trois sortes : l'un est naturel et il est produit par l'agent qui lui est affecté selon l'ordre de la nature ; l'autre est miraculeux et il est produit par un agent surnaturel d'une manière supérieure aux lois ordinaires et au cours de la nature, comme la résurrection des morts ; enfin le troisième résulte de ce que toute créature peut être réduite au néant. La seconde distinction doit se rapporter à l'âme du Christ, que l'on peut considérer de deux manières :

1. Selon sa propre nature et selon la vertu qui lui vient de la nature ou de la grâce.
2. Selon qu'elle est l'instrument du Verbe de Dieu qui lui est personnellement uni.

Si donc nous parlons de l'âme du Christ selon sa propre nature et sa vertu naturelle ou gratuite, elle a eu la puissance de produire les effets qui conviennent à l'âme ; par exemple, elle a pu gouverner son propre corps, régler ses actes humains et éclairer par la plénitude de la grâce et de la science toutes les créatures raisonnables qui s'écartaient de la perfection, et elle l'a pu de la manière qui convient à une créature qui raisonne. Mais si nous parlons de l'âme du Christ selon qu'elle est l'instrument du Verbe qui lui est uni, elle a eu de la sorte la vertu instrumentale[1] pour produire tous les changements miraculeux qui pouvaient se rapporter à la fin de l'Incarnation qui consiste à régénérer toutes les choses qui sont ou dans le ciel ou sur la terre. Quant au changement des créatures, selon qu'elles sont susceptibles d'être anéanties, il correspond à leur création, c'est-à-dire au pouvoir qui les a fait sortir du néant. C'est pourquoi, comme Dieu seul peut créer, de même il peut seul réduire les créatures au néant ; il est aussi le seul qui leur conserve l'être et qui empêche qu'elles ne soient anéanties. Par conséquent on doit dire que l'âme du Christ n'a pas la toute-puissance à l'égard du changement des créatures. [Q19-1]

[1] À cet égard, il s'est élevé une très grande controverse entre les scotistes et quelques autres théologiens et les thomistes, pour savoir si cette cause instrumentale opérait physiquement ou moralement. Les thomistes soutiennent que l'humanité du Christ opérait physiquement les miracles et les autres effets de la grâce. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de parler de nouveau de cette opinion au sujet des sacrements, qui sont aussi des instruments qui opèrent moralement d'après les uns, et physiquement d'après les autres. †

## Article 3 : L'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance par rapport à son propre corps ?

**13**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ ait eu la toute-puissance par rapport à son propre corps. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 23) que toutes les choses naturelles ont été volontaires dans le Christ ; car il a eu faim, il a eu soif, il a craint, il est mort parce qu'il l'a voulu. Or, on dit que Dieu est tout-puissant, parce qu'il a fait tout ce qu'il a voulu. Il semble donc que l'âme du Christ ait eu la toute-puissance relativement aux opérations naturelles de son propre corps.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage de saint Jean Damascène doit s'entendre de la volonté divine du Christ, parce que, comme il le dit lui-même auparavant (chap. 14 et 15), le bon plaisir de la volonté divine permettait à la chair de souffrir et d'opérer les choses qui lui sont propres.

***Objection N°2.***

La nature humaine a existé d'une manière plus parfaite dans le Christ que dans Adam, dont le corps, d'après la justice originelle qu'il a eue dans l'état d'innocence, était absolument soumis à l'âme, de manière que rien ne pouvait arriver dans le corps contrairement à la volonté de l'âme. À plus forte raison l'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance par rapport à son corps.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La justice originelle qu'Adam a eue dans l'état d'innocence ne donnait pas à son âme le pouvoir de transformer son propre corps de toutes les manières, mais celui de le conserver sans qu'il eût à souffrir aucun dommage. Le Christ aurait pu avoir cette puissance s'il l'eut voulu. Mais puisqu'il y a pour les hommes trois états, celui de l'innocence, celui du péché et celui de la gloire, comme il a pris de l'état de la gloire la vision et de l'état d'innocence l'exemption de tout péché ; de même il a pris de l'état du péché la nécessité de se soumettre aux peines de cette vie, comme nous le dirons plus loin (quest. 14, art. 2).

***Objection N°3.***

L'imagination influe naturellement sur le corps et elle y influe d'autant plus profondément qu'elle est plus forte, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 117, art. 3, Réponse N°3). Or, l'âme du Christ a eu la vertu la plus parfaite et quant à l'imagination et quant aux autres puissances. Elle a donc été toute-puissante par rapport à son propre corps.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le corps obéit naturellement à l'imagination, si elle est forte, relativement à certaines choses, comme, par exemple, quand on tombe du haut d'une poutre qui se trouve très élevée ; parce que l'imagination est faite pour être le principe du mouvement local, selon la remarque d'Aristote (De animâ, liv. 3, text. 48). Il en est de même quant à l'altération qui résulte du chaud et du froid et quant aux autres conséquences semblables ; parce que les passions de l'âme qui agitent le cœur sont naturellement produites par l'imagination ; et c'est ainsi que le corps tout entier est altéré par l'ébranlement des esprits. Quant aux autres dispositions corporelles qui n'ont pas naturellement de

rapports avec l'imagination, elles ne sont pas modifiées par cette faculté, quelque puissante qu'elle soit, comme la forme de la main ou du pied, ou toute autre chose sensible.

Mais c'est le contraire. Il est dit du Christ (Héb., 2, 17) qu'il a dû ressembler en tout à ses frères, et surtout en ce qui appartient à la condition de la nature humaine. Or, il est dans la condition de la nature humaine que la force du corps, sa nutrition et son accroissement ne soient pas soumis à l'empire de la raison ou de la volonté, parce que les choses naturelles ne sont soumises qu'à Dieu qui est l'auteur de la nature. L'âme du Christ n'a donc pas été toute-puissante par rapport à son propre corps.

***Conclusion.***

Comme l'âme du Christ ne pouvait pas affranchir les corps extérieurs du cours et des lois ordinaires de la nature, de même elle n'a pas eu la toute-puissance sur son propre corps par sa propre vertu, sinon en tant qu'instrument du Verbe de Dieu.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'âme du Christ peut se considérer de deux manières :

1. Selon sa nature et sa vertu propre. Ainsi, comme à ce titre elle ne pouvait pas faire sortir les corps extérieurs du cours ordinaire et des lois de la nature ; de même elle ne pouvait pas non plus affranchir son propre corps de ses dispositions naturelles[1], parce que selon sa propre nature elle a une proportion déterminée à[2] l'égard du corps qu'elle anime.
2. On peut considérer l'âme du Christ selon qu'elle est un instrument uni au Verbe de Dieu en personne. Toutes les dispositions de son propre corps étaient de la sorte soumises totalement à sa puissance. Toutefois, parce que la vertu de l'action ne s'attribue pas en propre à l'instrument, mais à l'agent principal, on attribue plutôt cette toute-puissance au Verbe de Dieu qu'à l'âme du Christ. [Q19-1] ; [Q34-1] ; [Q43-2]

## Article 4 : L'âme du Christ a-t-elle eu la toute-puissance à l'égard de l'exécution de sa volonté ?

**13**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ n'ait pas eu la toute-puissance par rapport à l'exécution de sa volonté propre. Car l'Évangile dit (Marc, chap. 7) qu'étant entré dans une maison il voulait que personne ne le sût, mais qu'il ne put se cacher. Il n'a donc pas pu exécuter en tout le dessein de sa volonté.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme l'observe saint Augustin (Lib. de quæst. Vet. et Nov. Testam, ut supra), ce qui s'est fait on doit dire que le Christ l'a voulu. Car il est à remarquer que ce fait s'est passé sur les confins de la gentilité, quand il n'était pas encore temps de lui faire entendre ses prédications. Cependant c'était la jalousie qui empêchait de recevoir ceux qui venaient d'eux-mêmes à la foi. Il ne voulut donc pas qu'ils fussent prêchés par les siens, mais il voulut qu'ils le recherchassent, et c'est ce qui arriva. Ou bien on peut dire que cette volonté du Christ n'eut pas pour objet ce qu'elle devait faire elle-même, mais ce qui

[1] Ainsi elle ne pouvait l'empêcher de souffrir, de se nourrir, d'être pesant, et, par conséquent, quand il marcha sur les eaux ou quand il s'est transfiguré, il y a eu miracle. †

[2] C'est-à-dire, sa puissance sur le corps est renfermée dans des limites déterminées, qui fait que son développement, sa santé et tous les autres phénomènes de la vie nutritive ne dépendent pas d'elle. †

devait être lait par les autres[1], et qui ne dépendait pas de sa volonté humaine. D'où on lit dans l'Épître du pape Agathon qui a été reçue au sixième concile œcuménique (Const. 3, act. 4) : Si le Créateur et le Rédempteur de tous les hommes n'a pas pu se cacher sur la terre, quoiqu'il l'ait voulu, ne doit-on pas rapporter ces paroles à sa volonté humaine qu'il a daigné épouser temporellement.

***Objection N°2.***

Le précepte est le signe de la volonté, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 19, art. 12). Or, le Seigneur a ordonné de faire certaines choses, et c'est le contraire qui est arrivé. Car il est rapporté (Matth., 9, 31) qu'il avait fait une défense aux aveugles qui venaient de recouvrer la vue en leur disant : Prenez garde que qui que ce soit ne le sache. Mais qu'eux s'en étant allés, ils répandirent sa réputation dans tout le pays. Il n'a donc pas pu exécuter en tout le dessein de sa volonté.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 19, chap. 14), le Seigneur en ordonnant de taire ses vertus a donné l'exemple à ses serviteurs qui l'imitent, afin qu'ils désirent tenir secrètes leurs bonnes actions, et que néanmoins elles se manifestent malgré eux pour devenir profitables aux autres. Ce précepte désignait donc sa volonté qui fuyait la gloire humaine, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 8, 50) : Je ne cherche pas ma gloire. Néanmoins il voulait absolument, surtout selon sa volonté divine, que le miracle qu'il avait fait fût rendu public pour l'utilité des autres.

***Objection N°3.***

Ce que l'on peut faire, on ne le demande pas à un autre. Or, le Seigneur a prié son Père en lui demandant ce qu'il voulait qui fût fait : car il est dit (Luc, 6, 12) qu'il s'en alla sur une montagne pour prier et qu'il y passa toute la nuit à prier Dieu. Il n'a donc pas pu exécuter en tout le dessein de sa volonté.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ priait pour ce qui devait être fait par la vertu divine et pour ce qu'il devait faire par sa volonté humaine ; parce que la vertu et l'opération de son âme dépendaient de Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon l'expression de l'Apôtre (Phil., 2, 13).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (alius auctor de quæst. Veteris et Nov. Testam, quest. 77)[2] : Il est impossible que la volonté du Sauveur ne s'accomplisse pas ; il ne peut vouloir ce qu'il sait ne devoir pas arriver.

***Conclusion.***

L'âme du Christ a pu faire par sa vertu propre toutes les choses qu'il a voulu faire par lui-même ; quant à celles qu'il a voulu faire par la vertu divine, elle n'a pu les faire que comme instrument du Verbe divin.

Il faut répondre que l'âme du Christ a voulu les choses de deux manières.

1. Elle les a voulues comme pour les accomplir par elle-même. En ce sens on doit dire qu'elle a pu tout ce qu'elle a voulu. Car il ne conviendrait pas à sa sagesse de vouloir faire par elle-même quelque chose qui ne serait pas soumis à sa vertu.
2. Elle a voulu d'autres choses comme devant être accomplies par la vertu divine ; telle est la résurrection de son propre corps et tels sont les autres miracles de cette nature. Elle ne

[1] Les thomistes examinent si ce que le Christ a voulu d'une volonté absolue et efficace, comme devant être fait par les autres, s'est toujours accompli. Sylvius, Billuart et plusieurs autres le pensent, contrairement à Cajétan, Jean de Saint- Thomas, Cabrera et d'autres thomistes. †

[2] Bellarmin, dans son livre De scriptor. Eccles. prouve que l'auteur de cet ouvrage est un hérétique. Tout en suivant l'opinion de ses contemporains qui croyaient ce livre de saint Augustin, saint Thomas n'en extrait que des passages tout à fait orthodoxes. †

pouvait pas faire ces choses par sa propre vertu, mais elle les produisait selon qu'elle était l'instrument de la divinité, ainsi que nous l'avons dit (art. 2).

**13**

# QUESTION 14 : DES INFIRMITÉS DU CORPS QUE LE FILS DE DIEU A PRISES

Question 14 : Des infirmités du corps que le Fils de Dieu a prises.....165
Article 1 : Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre dans la nature humaine les défauts du corps ?.....166
Article 2 : Le Christ a-t-il été nécessairement soumis à ces défauts ?.....168
Article 3 : Le Christ a-t-il contracté ses défauts corporels ?.....169
Article 4 : Le Christ a-t-il dû prendre tous les défauts corporels des hommes ?.....170
[Q28-2]

Après avoir parlé des perfections de l'âme du Christ, nous devons nous occuper des défauts ou des infirmités qu'il a éprouvés dans la nature humaine.

Nous traiterons :

1. Des défauts du corps
2. Des défauts de l'âme.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre dans la nature humaine les défauts du corps ?[1]
2. A-t-il épousé la nécessité d'être soumis à ces défauts ?[2]
3. Les a-t-il contractés ?[3]
4. A-t-il pris tous nos défauts corporels ?

[1] Cet article est une réfutation de l'hérésie de Julien d'Halicarnasse et de celle des acéphales, qui prétendaient que le corps du Christ avait été incorruptible dès le moment de sa conception. L'empereur Justinien est tombé dans cette erreur sur la fin de sa vie. †

[2] Il est bon d'observer que le Verbe pouvait prendre un corps exempt de toutes les infirmités de cette vie, comme celui qu'avait Adam avant son péché, ou même en prenant un corps comme le nôtre, il pouvait l'exempter des misères que nous endurons. Ses souffrances n'ont été nécessaires que quand on les considère par rapport à la condition de la nature humaine considérée en elle-même. †

[3] Cet article roule sur la signification du mot contracter (contrahere), qui, dans la langue de l'École, suppose que l'effet existe simultanément avec sa cause la plus prochaine dans le même sujet. Or, le péché étant la cause prochaine de nos infirmités, pour les contracter il faut que l'on ait commis une faute quelconque ; ce que n'a pas fait le Christ. †

## Article 1 : Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre dans la nature humaine les défauts du corps ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que le Fils de Dieu n'ait pas dû prendre la nature humaine avec les défauts du corps. Car, comme l'âme est unie personnellement au Verbe de Dieu, de même aussi le corps. Or, l'âme du Christ a eu la perfection absolue, et quant à la grâce, et quant à la science, ainsi que nous l'avons dit (quest. 7, art. 9, et quest. 9, art. 1). Son corps a donc dû être parfait de toutes les manières, sans avoir en lui-même aucun défaut.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il faut répondre au premier argument, que la satisfaction pour les péchés d'un autre a pour matière les peines que l'on prend sur soi pour les péchés d'autrui, mais elle a pour principe l'habitude de l'âme qui porte à vouloir satisfaire pour un autre et d'où la satisfaction tire son efficacité. Car la satisfaction n'est efficace qu'autant qu'elle procède de la charité, comme nous le dirons (Voir supplem., quest. 14, art. 2). C'est pourquoi il a fallu que l'âme du Christ fût parfaite quant aux habitudes des sciences et des vertus pour avoir la faculté de satisfaire ; tandis que son corps a été soumis aux infirmités, pour que la matière de la satisfaction ne fît pas en lui défaut.

***Objection N°2.***

L'âme du Christ voyait le Verbe de Dieu de la vision dont le voient les bienheureux, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 2), et par conséquent elle était bienheureuse. Or, le corps est glorifié par suite de la béatitude de l'âme ; car saint Augustin dit dans une lettre à Dioscore (Ep. 118) : Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante que la plénitude de sa béatitude rejaillit sur la nature inférieure qui est le corps, non cette béatitude qui est propre à l'être qui jouit et qui est intelligent, mais la plénitude de la santé, c'est-à-dire cette vigueur qui rend incorruptible. Le corps du Christ a donc été incorruptible et absolument sans défaut. [Q18-5]

***Réponse à l'objection N°2 :***

Selon le rapport naturel qu'il y a entre l'âme et le corps, il rejaillit de la gloire de l'âme une gloire sur le corps. Mais ce rapport naturel était soumis dans le Christ à la volonté de la divinité elle-même, d'où il est arrivé que la béatitude est restée dans l'âme sans arriver au corps, et que la chair a ainsi souffert ce qui convient à une nature passible, suivant cette pensée de saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 15) : Le bon plaisir de la volonté divine permettait à la chair de souffrir et d'opérer ce qui lui est propre. [Q45-2]

***Objection N°3.***

La peine résulte de la faute. Or, il n'y a pas eu de faute dans le Christ, d'après ces paroles de saint Pierre (1 Pierre, 2, 22) : Il n'a pas fait de péché. Les défauts corporels qui sont des peines n'ont donc pas dû exister en lui.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La peine suit toujours la faute actuelle ou originelle, tantôt de celui qui est puni, tantôt de celui pour lequel celui qui souffre la peine satisfait. Et c'est ce qui est arrivé à l'égard du Christ, d'après ces

paroles du prophète (Is., 53, 5) : C’est pour nos iniquités qu’il a été couvert de plaies, c’est pour nos crimes qu’il a été brisé.

***Objection N°4.***

Aucun homme sage ne prend ce qui l’empêche d’atteindre sa propre fin. Or, il semble que par ces défauts corporels la fin de l’incarnation ait pu être empêchée d’une multitude de manières :

1. Parce que ces infirmités ont empêché les hommes de connaître le Messie, d’après ces paroles du prophète (Is., 53, 2) : Nous l’avions désiré, mais il nous a paru méprisable, le dernier des hommes, un homme de douleurs et qui sait par expérience ce que c’est que souffrir. Son visage nous a été caché en quelque sorte, et il a été méprisé ; c’est pour cela que nous ne l’avons pas reconnu.
2. Parce que le désir des saints patriarches ne paraît pas être rempli ; car le prophète leur fait dire (Is., 51, 9) : Levez-vous, levez-vous, bras du Seigneur, armez- vous de force.
3. Parce qu’il paraissait plus convenable que la puissance du démon pût être vaincue et que la faiblesse humaine pût être guérie par la force que par l’infirmité. Par conséquent, il ne paraît pas convenable que le Fils de Dieu ait pris la nature humaine avec les infirmités ou les défauts du corps.

***Réponse à l’objection N°4 :***

L’infirmité prise par le Christ n’a pas été un obstacle à la fin de l’Incarnation, mais elle lui a été au contraire très utile, comme nous l’avons dit (dans le corps de cet article.). Et quoique ces faiblesses aient caché sa divinité[1], elles montraient néanmoins son humanité, qui est le moyen de parvenir à la divinité, d’après ces paroles de saint Paul (Rom., 5, 2) : Nous avons accès près de Dieu par Jésus-Christ. Quant aux anciens patriarches ils désiraient dans le Christ, non la force corporelle, mais la force spirituelle, par laquelle il a vaincu le démon et guéri l’infirmité humaine.
Mais c’est le contraire. L’Apôtre dit (Héb., 2, 18) : C’est parce qu’il a souffert lui-même et qu’il a été tenté, qu’il est puissant pour secourir ceux qui sont tentés aussi. Or, il est venu pour nous aider, d’où le Psalmiste disait (Ps. 120, 1) : J’ai levé les yeux vers les montagnes pour voir d’où il me viendra du secours. Il a donc été convenable que le Fils de Dieu prît un corps soumis aux infirmités humaines, pour pouvoir par là souffrir, être éprouvé et nous venir ainsi en aide.

***Conclusion.***

Afin que le Christ satisfît pour les péchés du genre humain, qu’il fît croire à son incarnation, et qu’il fût pour tous les hommes un exemple de patience, il a été convenable qu’il prît un corps soumis aux faiblesses et aux défauts de l’humanité.
Il faut répondre qu’il a été convenable que le corps pris par le Fils de Dieu fût soumis aux infirmités et aux défauts de notre nature, principalement pour trois raisons :

1. Parce que le Fils de Dieu en s’incarnant est venu au monde pour satisfaire pour les péchés du genre humain. Or, un individu satisfait pour le péché d’un autre, quand il prend sur lui-même la peine due au péché de ce dernier. Ainsi les défauts corporels, c’est-à-dire la mort, la faim, la soif, etc., sont une peine du péché qui a été introduit dans le monde par Adam, d’après ces paroles de saint Paul (Rom., 5, 12) : Le péché est entré dans le monde par un seul homme et par le péché la mort. D’où il a été convenable, quant à la fin de l’Incarnation, que

[1] Sa divinité se manifestait par les miracles et par toutes les œuvres surnaturelles qu’il opérait. †

le Christ reçût à notre place les peines qui affligent notre nature[1], selon cette expression du prophète (Is., 53, 4) : Il a véritablement porté nos douleurs.

2. Parce qu'il voulait établir la foi dans son incarnation. Car la nature humaine n'étant connue des hommes que par les infirmités corporelles auxquelles elle est sujette si le Fils de Dieu eût pris la nature humaine sans ces défauts, il semblerait qu'il n'eût pas été un homme véritable, et qu'il n'eût pas eu une véritable chair, mais une chair fantastique, comme l'ont supposé les manichéens. C'est pourquoi, comme le dit l'Apôtre (Phil., 2, 7) : Il s'est anéanti lui-même en prenant la forme de serviteur, en se rendant semblable aux hommes et en se faisant reconnaître comme homme par tout ce qui a paru de lui au-dehors. C'est ainsi que saint Thomas a été ramené à la foi par la vue des blessures du Christ, comme le dit saint Jean (Jean, chap. 20).
3. À cause de l'exemple de patience qu'il nous donne, en supportant avec courage les passions et les infirmités humaines. D'où il est dit (Héb., 12, 3) : Il a souffert une si grande contradiction de la part des pécheurs qui se sont élevés contre lui, afin que vous ne vous découragiez point et que vous ne tombiez pas dans l'abattement. [Q15-5] ; [Q15-5b] ; [Q15-10]

## Article 2 : Le Christ a-t-il été nécessairement soumis à ces défauts ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas été soumis nécessairement à ces défauts. Car il est dit (Is., 53, 7) : Il s'est offert parce qu'il l'a voulu, et il s'agit là de l'oblation qui se rapporte à sa passion, Or, la volonté est opposée à la nécessité. Le Christ n'est donc pas soumis nécessairement aux défauts corporels.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il est dit que le Christ s'est offert, parce qu'il l'a voulu d'une volonté divine et d'une volonté humaine délibérée, quoique la mort fût contraire au mouvement naturel de cette dernière volonté, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 23 et 24).

***Objection N°2.***

Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 20) : Il n'y a rien de contraint dans le Christ, mais tout est volontaire. Or, ce qui est volontaire n'est pas nécessaire. Ces défauts n'ont donc pas existé nécessairement dans le Christ.

***Objection N°3.***

La nécessité est imposée par quelque chose de plus puissant. Or, aucune créature n'est plus puissante que l'âme du Christ à laquelle il appartenait de conserver son propre corps. Ces défauts ou ces infirmités n'ont donc pas existé nécessairement dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Rien n'a été plus puissant que l'âme du Christ absolument ; mais rien n'empêche que quelque chose n'ait été plus puissant à l'égard de tel ou tel effet ; ainsi elle ne pouvait empêcher les clous de lui causer de la douleur. Je parle ainsi en considérant l'âme du Christ selon sa nature et sa vertu propre[2].

[1] C'est-à-dire celles qui sont communes à l'espèce humaine, comme la souffrance, la mortalité, etc., et qui ne proviennent pas de causes individuelles. †

[2] Car nous avons vu précédemment que l'âme du Christ ne pouvait par elle-même changer l'ordre de la nature et produire des miracles. †

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Rom., 8, 3) : Dieu a envoyé son Fils revêtu d'une chair semblable à la chair du péché. Or, la chair du péché est dans une condition telle qu'elle supporte nécessairement la mort et les autres souffrances de cette nature. La chair du Christ a donc été dans la nécessité de supporter ces défauts.

***Conclusion.***

Le corps du Christ a été soumis à la mort et aux autres infirmités corporelles d'une nécessité naturelle qui résulte de la matière dont il a été composé ; mais il n'y a pas eu dans le Christ de nécessité de coaction absolument contraire à la volonté divine ou humaine, il n'y en a eu que selon le mouvement naturel de la volonté.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de nécessité : l'une de coaction qui est produite par un agent extrinsèque. Cette nécessité est contraire à la nature et a la volonté, dont le principe est intrinsèque. L'autre est la nécessité naturelle qui résulte des principes naturels ; soit de la forme, c'est ainsi qu'il est nécessaire que le feu échauffe, soit de la matière, c'est ainsi qu'il est nécessaire qu'un corps composé d'éléments contraires se dissolve. — Selon cette nécessité qui résulte de la matière, le corps du Christ a été soumis à la nécessité de la mort et des autres infirmités de ce genre ; parce que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), le bon plaisir de la volonté divine permettait au corps du Christ de faire et de souffrir ce qui lui est propre. Cette nécessité est l'effet des principes qui constituent le corps humain, comme nous l'avons dit (hic suprà). Mais si nous parlons de la nécessité de coaction selon qu'elle répugne à la nature corporelle, il faut encore reconnaître que le corps du Christ a été soumis selon la condition de sa propre nature à la nécessité des clous qui l'ont perforé et du fouet qui l'a frappé. Mais, selon que cette nécessité répugne à la volonté, il est évident qu'il n'y a pas eu nécessité dans le Christ à l'égard de ces souffrances, ni par rapport à la volonté divine, ni par rapport à la volonté humaine absolument, selon qu'elle suit les délibérations de la raison ; mais seulement selon le mouvement naturel de la volonté, c'est-à-dire selon qu'elle fuit naturellement la mort et tout ce qui nuit au corps[1].

La réponse à la seconde objection est évidente, d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.). [Q15-4] ; [Q15-5] ; [Q15-5b] ; [Q15-10]

## Article 3 : Le Christ a-t-il contracté ses défauts corporels ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait contracté ses défauts corporels. Car nous disons que nous contractons ce que nous retirons de notre origine simultanément avec notre nature. Or, le Christ a retiré simultanément avec sa nature les défauts et les infirmités corporelles du sein de sa mère dont la chair était soumise aux mêmes imperfections il semble donc qu'il les ait contractés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La chair de la Vierge a été conçue dans le péché originel[2], et c'est pour ce motif qu'elle a contracté ces défauts : au lieu que la chair du Christ a reçu de la Vierge une nature sans tache. Il aurait pu également prendre une nature exempte de peine. Mais il a voulu se soumettre à la peine pour accomplir l'œuvre de notre Rédemption, comme nous l'avons dit (art. 1). C'est pourquoi il a eu ces défauts non en les contractant, mais en les assumant sur lui volontairement. [Q31-7]

[1] La volonté comme nature se trouve opposée aux souffrances du Christ, mais il n'en est pas le même de la volonté comme raison (Voir plus loin, quest. 18, art. 3). †

[2] Nous réservons nos observations sur ce point de doctrine pour l'article où saint Thomas traite ex professo cette question (Voy. quest. 27, art. 2). †

***Objection N°2.***

Ce qui est produit par les principes de la nature, on le reçoit (trahitur) simultanément avec la nature, et par conséquent on le contracte (contrahitur). Or, ces peines résultent des principes de la nature humaine. Par conséquent, le Christ les a contractées.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il y a dans la nature humaine deux sortes de cause qui produisent la mort et les autres infirmités corporelles. L'une éloignée qui se considère par rapport aux principes matériels du corps humain, selon qu'il est composé d'éléments contraires. Cette cause était empêchée par la justice originelle. C'est pourquoi la cause la plus prochaine de la mort et des autres infirmités est le péché par lequel la justice originelle a été détruite. C'est pour cette raison que le Christ ayant été sans péché, on ne dit pas qu'il a contracté ces défauts, mais qu'il les a pris volontairement. [Q15-5]

***Objection N°3.***

Par ses infirmités corporelles le Christ ressemble aux autres hommes, comme le dit saint Paul (Héb., chap. 2). Or, les autres hommes les contractent. Il semble donc que le Christ les ait aussi contractées.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ par ces défauts a été rendu semblable aux autres hommes quant à la nature des peines qu'il a souffertes, mais non quant à leur cause. C'est pourquoi il ne les a pas contractés, comme les autres hommes.

Mais c'est le contraire. Ces imperfections proviennent du péché, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 5, 12) : Par un seul homme le péché est entré en ce monde et par le péché la mort. Or, le péché n'a pas existé dans le Christ[2]. Il n'a donc pas contracté ces défauts.

***Conclusion.***

Le Christ n'a pas contracté ses défauts corporels par la dette du péché, mais il les a acceptés par sa volonté propre.

Il faut répondre que par le verbe contracter on comprend le rapport de l'effet à la cause, de telle sorte qu'on dit qu'une chose est contractée par la même qu'on la possède nécessairement avec sa cause. Or, la cause de la mort, et des défauts qui existent dans la nature humaine, c'est le péché ; parce que c'est par le péché que la mort est entrée en ce monde, d'après l'Apôtre (Rom., 5, 12). C'est pourquoi on dit proprement que ces imperfections sont contractées par ceux qui méritent de les subir à cause de leur péché. Le Christ n'a pas eu ces défauts par suite de son péché ; parce que, comme l'observe saint Augustin en expliquant ce passage (Jean, chap. 3) : Qui de sursum venit, super omnes est (hab., in glos. ord.), le Christ est venu d'en haut, c'est-à-dire de la hauteur que la nature humaine a eue avant le péché du premier homme. Car il a reçu la nature humaine sans le péché avec la pureté qu'elle avait dans l'état d'innocence, et il aurait pu également la prendre sans ses défauts. Par conséquent il est évident que le Christ n'a pas contracté ces défauts, comme s'il les eût mérités par son péché, mais il les a reçus par sa volonté propre.

[2] C'est ce que le concile de Florence a ainsi défini : Sacrosancta romana Ecclesia firmiter credit, quod Christus sine peccato conceptus, natus et mortuus humani generis hostem, peccata nostra delendo, solus suâ morte prostravit. †

## Article 4 : Le Christ a-t-il dû prendre tous les défauts corporels des hommes ?

**14**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait dû prendre tous les défauts corporels des hommes. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 6) : Ce qui ne peut être pris par le Verbe est incurable. Or, le Christ était venu guérir toutes nos infirmités. Il a donc dû les prendre toutes sur lui.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Tous les défauts particuliers des hommes sont produits par la corruptibilité et la passibilité du corps, en y surajoutant certaines causes particulières. C'est pourquoi le Christ ayant guéri la passibilité et la corruptibilité de notre corps, par là même qu'il l'a prise, il s'ensuit qu'il a guéri tous nos autres défauts.

***Objection N°2.***

Nous avons dit (art. 1) que pour satisfaire pour nous, le Christ a dû avoir des habitudes perfectives dans l'âme et des défauts dans le corps. Or, le Christ a pris absolument la plénitude de la grâce par rapport à l'âme. Il a donc dû prendre tous les défauts pour ce qui est du corps.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Toute la plénitude de la grâce et de la science était due par elle-même à l'âme du Christ par cela seul que le Verbe de Dieu l'avait prise. C'est pourquoi le Christ a pris absolument toute la plénitude de la sagesse et de la grâce. Mais il a pris nos défauts volontairement pour satisfaire pour nos péchés, et non parce qu'ils lui convenaient par eux-mêmes. C'est pour ce motif qu'il n'a pas fallu qu'il les prît tous, mais qu'il prît seulement ceux qui suffisaient pour satisfaire pour les péchés de toute la nature humaine.

***Objection N°3.***

Parmi tous les défauts corporels la mort tient le premier rang. Or, le Christ a pris la mort. A plus forte raison a-t-il dû prendre tous les autres défauts.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La mort est arrivée dans tous les hommes par le péché d'Adam ; mais il n'en est pas de même des autres défauts[1], quoiqu'ils soient moindres que la mort. Il n'y a donc pas de parité.

Mais c'est le contraire. Les contraires ne peuvent pas être produits simultanément dans le même sujet. Or, il y a des infirmités qui sont contraires à elles-mêmes, selon qu'elles résultent de principes opposés. Il n'a donc pas pu se faire que le Christ prit sur lui toutes les infirmités humaines.

***Conclusion.***

Puisqu'il a fallu que le Christ satisfît pour tout le monde, il était convenable qu'il fût parfait en science et en grâce, mais il n'a pas été nécessaire qu'il prît tous les défauts corporels, il a seulement dû prendre ceux qui ont affligé la nature entière tombée par le péché.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), le Christ a pris les misères humaines pour satisfaire pour le péché de notre nature. Pour cela il était nécessaire que son âme eût la perfection de

[1] Ils peuvent résulter des péchés actuels des individus. †

la science et de la grâce. Ainsi il a donc dû prendre les défauts qui résultent du péché qui est commun à toute la nature, et qui ne répugnent point à la perfection de la science et de la grâce. Par conséquent il n'eût pas été convenable qu'il prît tous les défauts ou toutes les infirmités humaines. Car il y en a qui répugnent à la perfection de la science et de la grâce, comme l'ignorance, le penchant pour le mal, et la difficulté que l'on a pour le bien. Il y a aussi des défauts qui n'affectent pas en général toute la nature humaine et qui ne sont pas une conséquence du péché de notre premier père, mais qui sont produits dans quelques individus par des causes particulières, comme la lèpre, le mal caduc, etc. Ces défauts proviennent quelquefois de la faute de l'individu ; par exemple, ils peuvent être l'effet d'une conduite déréglée ; d'autres fois ils résultent de l'imperfection de la puissance formatrice qui n'a pas eu assez d'énergie[1]. Ces deux choses ne peuvent convenir au Christ ni l'une ni l'autre. Car la chair a été conçue de l'Esprit-Saint qui est d'une sagesse et d'une vertu infinie, et qui ne peut ni errer, ni défaillir ; et il n'y a rien eu de déréglé dans la conduite du Christ. Enfin il y a une troisième espèce de défauts qui se trouvent en général dans tous les hommes par suite du péché d'Adam, comme la mort, la faim, la soif[2], et les autres souffrances semblables. Le Christ a pris sur lui tous, ces défauts que saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 1, chap. 14, et liv. 3, chap. 20) appelle des défauts naturels et des passions irrépréhensibles ; des défauts naturels, parce qu'ils sont généralement une conséquence de la nature humaine entière ; des passions irrépréhensibles, parce qu'elles n'impliquent ni un défaut de science, ni un défaut de grâce. [Q28-2]

**14**

[1] Parmi les misères qui affligent l'humanité, il y en a un très grand nombre qui proviennent des péchés actuels des individus ou des fautes de leurs parents. C'est ce que le comte de Maistre fait parfaitement ressortir dans ses Soirées de Saint-Pétersbourg. †

[2] Ainsi il est dit qu'il eut faim après avoir jeûné pendant quarante jours (Matth., chap. 4), qu'il demanda à boire à la Samaritaine, et qu'il eut soif sur la croix (Jean, chap. 4 et chap. 19), qu'étant fatigué il s'assit sur le puits de Jacob (Jean, chap. 4). †

# QUESTION 15 : DES DÉFAUTS DE L'ÂME QUE LE CHRIST A PRIS

Question 15 : Des défauts de l'âme que le Christ a pris.....173
Article 1 : Le péché a-t-il existé dans Jésus-Christ ?.....174
Article 2 : Y a-t-il eu dans le Christ le foyer du péché ?.....176
Article 3 : L'ignorance a-t-elle existé dans le Christ ?.....177
Article 4 : L'âme du Christ a-t-elle été passible ?.....179
Article 5 : La douleur sensible a-t-elle existé dans le Christ ?.....180
Article 6 : La tristesse a-t-elle existé dans le Christ ?.....182
Article 7 : La crainte a-t-elle existé dans le Christ ?.....184
Article 8 : L'admiration a-t-elle existé dans le Christ ?.....185
Article 9 : La colère a-t-elle existé dans le Christ ?.....186
Article 10 : Le Christ a-t-il été tout à la fois voyageur et voyant ?.....188

Après avoir parlé des défauts du corps, nous devons nous occuper des défauts de l'âme.

À cet égard dix questions se présentent :

1. Le péché a-t-il existé dans le Christ ?[1]
2. A-t-il eu en lui le foyer du péché ?[2]
3. A-t-il eu en lui l'ignorance ?[3]
4. Son âme a-t-elle été passible ?[4]
5. A-t-il éprouvé la douleur des sens ?[5]
6. Y a-t-il eu en lui la tristesse ?
7. Y a-t-il eu en lui la crainte ?[6]

[1] II foi que le Christ a été sans péché. Les conciles l'ont décidé, et l'Écriture le dit dans une foule d'endroits : Il a été tenté comme nous en toutes choses, sans commettre le péché (Héb., 4, 15) ; Le prince de ce monde vient, et il n'a aucun droit sur moi (Jean, 14, 30) ; Car il convenait que nous eussions un tel pontife, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs (Héb., 7, 26) ; Lui qui n'a pas commis de péché, et dans la bouche duquel ne s'est pas trouvée de fraude (1 Pierre, 2, 22). †

[2] Ce foyer est la concupiscence produite par le péché originel, qui consiste dans l'inclination naturelle qui est contraire à la raison. Il est de foi que le mouvement de l'appétit dans le Christ ne s'est pas porté et n'a pas pu se porter vers ce qui est contraire à la raison. Ainsi le cinquième concile œcuménique a condamné Théodore de Mopsueste, qui avait dit : Alium esse Dei Verbum, alium Christum à passionibus animæ et desideriis carnis molestias patientem. †

[3] Cet article est dirigé contre l'hérésie des agnoëtes, qui prétendaient que l'humanité du Christ, unie hypostatiquement au Verbe, a ignoré beaucoup de choses. †

[4] L'Écriture nous montre dans une foule d'endroits que l'âme du Christ a été passible : Maintenant mon âme est troublée (Jean, 12, 27) ; Voyant la ville il pleura sur elle (Luc, 19, 41) ; Alors, les regardant avec colère, contristé de l'aveuglement de leur cœur (Marc, 3, 5) ; Puis donc que les enfants ont en partage la chair et le sang, il y a également participé lui-même (Héb., 2, 14). †

[5] Cet article est contraire à l'hérésie de Manès, de Cerdon et des autres hérétiques qui ont prétendu que le Christ n'a pas souffert véritablement, mais seulement d'une manière putative ou fantastique. †

[6] Il ne s'agit pas de la crainte selon qu'elle existe dans la volonté et que par conséquent elle se rapporte au don de crainte, mais il s'agit de la crainte qui est un acte de l'appétit sensitif, et qui consiste à fuir un mal qu'il est difficile, mais cependant possible d'éviter. †

8. Y a-t-il eu l'admiration ?
9. Y a-t-il eu la colère ?[1]
10. A-t-il été voyageur et voyant ?[2]

## Article 1 : Le péché a-t-il existé dans Jésus-Christ ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que le péché ait existé dans le Christ. Car le Psalmiste dit (Ps. 21, 1) : Mon Dieu, mon Dieu, jetez les yeux sur moi. Pourquoi m'avez-vous abandonné ? les cris de mes péchés ont éloigné de moi le salut. Or, on met ces paroles dans la bouche du Christ, comme on le voit d'après ce qu'il a dit lui-même sur la croix. Il semble donc que le Christ ait eu des péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 25), on dit une chose du Christ de deux manières :

1. Selon sa propriété naturelle et hypostatique, comme on dit que Dieu s'est fait homme et qu'il a souffert pour nous ;
2. Selon sa propriété personnelle et relative, c'est-à-dire qu'on dit de lui, selon qu'il nous représente, des choses qui ne lui conviennent d'aucune manière, si on le considère en lui-même. Ainsi parmi les sept règles de Triconius[3] que saint Augustin expose (De doct. christ., liv. 3, chap. 31), la première se rapporte au Seigneur et à son corps, c'est-à-dire qu'on considère le Christ et l'Église comme une seule et même personne. Ainsi le Christ, parlant au nom de ses membres, dit (Ps. 21, 2) : Les cris de mes péchés, ce qui ne suppose pas que le chef lui-même ait été coupable.

***Objection N°2.***

L'Apôtre dit (Rom., 5, 12) que dans Adam tous ont péché, parce qu'ils ont tous existé originellement en lui. Or, le Christ a été aussi originellement dans Adam. Il a donc péché en lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme l'observe saint Augustin (Sup. Genes. ad litt., liv. 10, chap. 19 et 20), le Christ n'a pas été absolument dans Adam et dans les autres patriarches de la même manière que nous y avons été nous-mêmes. Car nous avons été dans Adam comme dans notre principe générateur, et selon notre substance corporelle ; au lieu que, selon la remarque du même docteur (ibid.), le Christ a pris du sein de la Vierge la substance visible de son corps, et la raison de sa conception n'est pas venue de l'homme, mais d'un autre principe beaucoup plus élevé[4]. Il n'a donc pas été dans Adam comme dans sa cause

---

1 L'Écriture nous montre la colère dans le Christ : Les regardant avec colère (Marc, 3, 5), O race infidèle et perverse, jusques à quand serai-je avec vous et vous supporterai-je ? (Matth., chap. 17, Marc, chap. 9, Luc, chap. 9). †

2 Le texte porte : Viator et comprehensor ; nous avons rendu cette dernière expression par le mot voyant, pour nous éviter une périphrase. Ainsi, partout où nous emploierons cette expression, on saura que nous entendons par là celui qui voit l'essence divine, et qui jouit par là même de la vie bienheureuse. †

3 Triconius est un donatiste qui, dans un livre intitulé Des règles, a donné des règles pour l'explication des mystères cachés dans les saintes Écritures. Saint Augustin rapporte ces règles avec éloge (De doct. christ., liv. 3, chap. 50). †

4 Il a été conçu de l'Esprit-Saint. †

génératrice ; il y a été seulement selon sa substance corporelle. C'est pourquoi le Christ n'a pas reçu activement d'Adam la nature humaine, mais il l'a reçue seulement d'une manière matérielle. C'est de l'Esprit-Saint qu'il la tient activement ; comme le corps d'Adam a été matériellement tiré du limon de la terre, et formé activement par Dieu. C'est pourquoi le Christ n'a pas péché dans Adam, en qui il n'a existé que par rapport à la matière[1].

***Objection N°3.***

L'Apôtre dit (Héb., 2, 18) que c'est parce qu'il a souffert lui-même et qu'il a été tenté et éprouvé, qu'il est puissant pour secourir ceux qui sont tentés et éprouvés. Or, c'est surtout contre le péché que nous avons besoin de son secours.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ nous a été d'un grand secours par sa tentation et sa passion, en satisfaisant pour nous. Mais le péché ne contribue pas à la satisfaction, il l'empêche plutôt, comme nous l'avons dit[2]. C'est pourquoi il n'a pas été nécessaire que le péché existât en lui, mais il a dû au contraire en être absolument exempt ; autrement la peine qu'il a supportée lui aurait été due pour son péché propre.

***Objection N°4.***

Saint Paul dit encore (2 Cor., 5, 21) que Dieu a fait péché pour nous celui qui ne connaissait point le péché, c'est-à-dire le Christ. Or, ce que Dieu fait existe véritablement. Le péché a donc existé véritablement dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Dieu a fait le Christ péché, non pour qu'il eût le péché en lui, mais parce qu'il l'a fait victime pour le péché, selon cette expression du prophète (Osée, 4, 8) : Ils mangent les péchés de mon peuple, c'est-à-dire que les prêtres sous l'ancienne loi mangeaient les victimes offertes pour le péché c'est aussi dans ce sens qu'il est dit (Is., 53, 6) que Dieu a mis l'iniquité de tous en lui, c'est-à-dire qu'il l'a livré pour être victime pour les péchés de tous les hommes, ou bien il l'a fait péché, c'est-à-dire qu'il lui a donné la ressemblance de la chair du péché, selon l'expression de saint Paul (Rom., chap. 8). Et cela à cause du corps passible et mortel qu'il a pris.

***Objection N°5.***

Selon l'expression de saint Augustin (Lib. de agon. Christ., chap. 11), le Fils de Dieu s'est donné à nous pour exemple dans le Christ. Or, l'homme a besoin d'exemple, non seulement pour bien vivre, mais aussi pour se repentir de ses péchés. Il semble donc que le péché ait dû exister dans le Christ, afin qu'en faisant pénitence pour nos péchés, il nous donnât l'exemple de cette vertu.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Un pénitent peut donner un louable exemple, non pas en péchant, mais en supportant volontairement la peine due au péché. D'où le Christ a donné aux pénitents le plus grand exemple, puisqu'il n'a pas souffert pour ses péchés propres ; mais il a voulu supporter la peine pour les péchés des autres.

Mais c'est le contraire. Le Christ dit (Jean, 8, 46) : Qui de vous m'accusera de péché ?

---

[1] La raison que donne saint Thomas est excellente, mais il est vrai de dire aussi que quand même le Christ serait né d'Adam, comme l'un de nous, il n'en aurait pas moins été exempt de la tache originelle (Voy. Billuart, dissert, 15, art. 1 De incarnat.). †

[2] Dans le corps de cet article et quest. 4, art. 6, Réponse N°2. †

***Conclusion.***

Le Christ ayant pris nos défauts pour satisfaire pour nous, pour nous montrer la vérité de la nature humaine et nous servir d'exemple, il n'a pris nullement la tache ni du péché originel, ni du péché actuel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), le Christ a pris nos défauts pour satisfaire pour nous, pour nous prouver que sa nature humaine était véritable et pour nous servir d'exemple de vertu Sous ces trois rapports il est évident qu'il n'a pas dû prendre la tâche du péché :

1. Parce que le péché n'opère rien pour la satisfaction ; au contraire, il en empêche la vertu ; car, selon l'expression du Sage (Ecclésiastique, 34, 23) : Le Très-Haut n'approuve pas les dons des impies.
2. Le péché ne démontre pas non plus la vérité de la nature humaine, parce qu'il n'appartient pas à notre nature, dont Dieu est la cause. Il lui est plutôt opposé, ayant été introduit par les suggestions du démon, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 30, et liv. 3, chap. 20).
3. Parce qu'en péchant il n'eût pu donner un exemple de vertu, puisque le péché est contraire à la vertu. C'est pourquoi le Christ n'a pris d'aucune manière le défaut ni du péché originel, ni du péché actuel, d'après ces paroles de saint Pierre (1 Pierre, 2, 22) : Il n'a point commis de péché. [Q18-4] ; [Q37-1]

## Article 2 : Y a-t-il eu dans le Christ le foyer du péché ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il y ait eu dans le Christ le foyer du péché. Car le foyer du péché et la passibilité du corps ou la mortalité découlent du même principe, c'est-à-dire de la soustraction de la justice originelle, par laquelle simultanément les puissances inférieures de l'âme étaient soumises à la raison, et le corps à l'âme. Or, dans le Christ il y a eu la passibilité du corps et la mortalité. Par conséquent le foyer du péché a existé en lui.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les puissances inférieures qui appartiennent à l'appétit sensible doivent naturellement obéir à la raison, mais il n'en est pas de même des puissances corporelles qui se rapportent aux humeurs du corps ou à l'âme végétative, comme on le voit (Eth., liv. 1, chap. ult.). C'est pourquoi la perfection de la vertu qui est conforme à la droite raison, n'exclut pas la passibilité du corps ; mais elle exclut le foyer du péché dont l'essence consiste dans la résistance de l'appétit sensuel à la raison.

***Objection N°2.***

Comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 14 et 15) : Par le bon plaisir de la volonté divine il était permis à la chair du Christ de souffrir et d'opérer les choses qui lui sont propres. Or, le propre de la chair est de désirer ce qui lui est agréable. Par conséquent le foyer du péché n'étant rien autre chose que la concupiscence, selon la remarque de la glose[1], il semble qu'il ait existé dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La chair désire naturellement ce qui lui est agréable d'après le désir de l'appétit sensitif, mais la chair de l'homme qui est un animal raisonnable le désire selon le mode et l'ordre de la raison. Ainsi

[1] Rom., chap. 7, interl, et ord. Sup. illud : Nam concupiscentiam nesciebam. †

le Christ désirait naturellement, par son appétit sensitif, manger, boire, dormir et les autres choses qu'on recherche conformément à la droite raison, comme on le voit dans saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 3, chap. 14). Mais il ne résulte pas de là que le Christ ait eu le foyer du péché qui implique le désir des choses agréables contrairement à l'ordre de la raison. [Q31-7]

***Objection N°3.***

En raison du foyer du péché, la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, d'après saint Paul (Gal., 5, 17). Or, l'esprit se montre d'autant plus fort et d'autant plus digne d'être couronné qu'il surpasse davantage l'ennemi, c'est-à-dire la concupiscence de la chair, suivant ces autres paroles du même Apôtre (2 Tim., 2, 5) : Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu. Le Christ ayant eu l'esprit le plus fort, le plus victorieux et le plus digne d'être couronné, d'après saint Jean qui dit (Apoc., 6, 2) qu'on lui donna une couronne et qu'il partit en vainqueur pour remporter des triomphes, il s'ensuit que le foyer du péché a dû surtout exister en lui.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La force d'un esprit quelconque se montre par là même qu'il résiste au désir de la chair qui lui est contraire. Mais il montre encore mieux sa force si par sa vertu il comprime totalement la chair et l'empêche de pouvoir lutter contre lui. C'est pourquoi c'était là ce qui convenait au Christ dont l'esprit avait atteint le degré de force le plus élevé. Et quoiqu'il n'ait pas eu à lutter intérieurement contre la concupiscence, cependant il a eu à supporter extérieurement les attaques du monde et du démon, et en les surmontant il a mérité la palme du triomphe.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 1, 20) : Ce qui est né en elle vient de l'Esprit-Saint. Or, l'Esprit-Saint exclut le péché et l'inclination au péché que le mot de foyer implique. Le foyer du péché n'a donc pas existé dans le Christ.

***Conclusion.***

Puisque la vertu et la grâce ont existé dans le Christ au degré le plus parfait, le foyer du péché n'a existé en lui d'aucune manière.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 7, art. 2 et art. 9), le Christ a eu de la manière la plus parfaite la grâce et toutes les vertus. La vertu morale qui réside dans la partie irraisonnable de l'âme fait qu'elle est soumise à la raison, et cette soumission est d'autant plus complète que la vertu est plus parfaite. C'est ainsi que la tempérance soumet le concupiscible, la force et la douceur l'irascible, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 56, art. 4). L'inclination de l'appétit sensuel vers ce qui est contraire à la raison appartenant à l'essence du foyer de la concupiscence, il est évident que plus la vertu est parfaite dans quelqu'un et plus la force de ce foyer s'affaiblit en lui. Ainsi la vertu ayant été dans le Christ au degré le plus parfait, il s'ensuit que le foyer du péché n'a point existé en lui ; puisque ce défaut n'est pas de nature à se rapporter à la satisfaction, mais qu'il lui est plutôt contraire. [Q18-4] ; [Q27-3] ; [Q37-1]

## Article 3 : L'ignorance a-t-elle existé dans le Christ ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que l'ignorance ait existé dans le Christ. Car il y a eu dans le Christ ce qui lui convenait par rapport à sa nature humaine, quoique ces deux choses ne lui aient pas convenu relativement à sa nature divine. Telles furent sa passion et sa mort. Or, l'ignorance a convenu au Christ selon sa

nature humaine, puisque saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 21) qu'il a pris une nature ignorante et servile. L'ignorance a donc existé véritablement dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La nature prise par le Christ peut être considérée de deux manières :

1. Selon la nature de son espèce. C'est dans ce sens que saint Jean Damascène dit qu'elle est ignorante et servile. Car, ajoute-t-il, la nature de l'homme est l'esclave de celui qui l'a faite, c'est-à-dire de Dieu, et elle n'a pas la connaissance des choses futures.
2. On peut la considérer suivant ce qu'elle possède par suite de son union avec la personne divine, C'est de là que lui vient sa plénitude de science et de grâce, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 1, 14) : Nous l'avons vu, comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. De la sorte la nature humaine n'a pas été ignorante dans le Christ.

***Objection N°2.***

On dit qu'on est ignorant par défaut de connaissance. Or, le Christ a manqué d'une connaissance ; car l'Apôtre dit (2 Cor., 5, 21) : Il a péri victime du péché pour nous, celui qui n'a pas connu le péché. L'ignorance a donc existé en lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On dit que le Christ n'a pas connu le péché, parce qu'il ne l'a pas su par expérience, mais il l'a su par la simple connaissance.

***Objection N°3.***

Le prophète dit (Is., 8, 4) : Avant que l'enfant sache appeler son père et sa mère, la force de Damas sera dissipée. Or, cet enfant est le Christ. Il a donc ignoré certaines choses.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le prophète parle là de la science humaine du Christ[1]. Car il dit : Avant que l'enfant sache, il s'agit là de l'humanité, appeler son père, c'est-à-dire saint Joseph qui était son père putatif, et sa mère, qui était Marie, la force de Damas sera détruite. Ce qui ne doit pas s'entendre comme s'il avait été homme et qu'il eût ignoré cela ; mais avant qu'il sache, c'est-à-dire avant qu'il se soit fait homme, ayant la science humaine, littéralement la force de Damas sera détruite et les dépouilles de Samarie seront enlevées par le roi des Assyriens, ou bien dans le sens spirituel, n'étant pas encore né il sauvera son peuple par sa seule invocation, d'après la glose (interl. Hieron.). Saint Augustin dit (Serm. Epiph. 32) que cela s'est accompli dans l'adoration des mages. Car, dit-il, avant que sa bouche ne prononce aucune parole, il a reçu la force de Damas, c'est-à-dire les richesses, parce que c'est là ce qui faisait l'orgueil de cette ville, et que parmi les richesses, c'est à l'or qu'on donne le premier rang. Quant aux dépouilles de Samarie ce sont les habitants de cette ville. Car Samarie désigne en cet endroit l'idolâtrie, parce que c'est là que le peuple d'Israël, après s'être éloigné de Dieu, s'est réuni pour adorer les idoles. Enfant il a donc enlevé à la domination de l'idolâtrie ses premières dépouilles. Ainsi ces paroles : Avant de savoir, signifient avant de montrer qu'il sait.

Mais c'est le contraire. L'ignorance n'est pas détruite par l'ignorance. Or, le Christ est venu pour nous délivrer de notre ignorance, car il est venu pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort (Luc, 1, 79). Il n'y a donc pas eu d'ignorance en lui.

[1] Voyez sur la science du Christ ce qui a été dit plus haut (quest 12, art. 2). †

***Conclusion.***

Comme le foyer du péché n'a pas existé dans le Christ par suite de sa plénitude de vertu et de grâce, de même l'ignorance n'a pu exister en lui d'aucune manière à cause de la perfection de la science qu'il a possédée.

Il faut répondre que comme la plénitude de la grâce et de la vertu a existé dans le Christ, de même il a eu toute la plénitude de la science, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 7, art. 9, et quest. 9, art. 1). Or, comme dans le Christ la plénitude de la grâce et de la vertu exclut le foyer du péché, de même la plénitude de la science exclut l'ignorance qui lui est opposée. Par conséquent, comme il n'y a pas eu en lui le foyer de la concupiscence, de même il n'y a pas eu non plus l'ignorance.

## Article 4 : L'âme du Christ a-t-elle été passible ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que l'âme du Christ n'ait pas été passible. Car rien ne souffre que par l'action d'un être plus fort ; parce que l'agent l'emporte toujours sur le patient, comme le disent saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 16) et Aristote (De anim., liv. 3, text. 19). Or, aucune créature n'a été supérieure à l'âme du Christ. Elle n'a donc rien pu souffrir de la part d'une créature. Par conséquent elle n'a pas été passible ; car elle aurait eu en vain la puissance de souffrir, si rien n'avait pu mettre en acte cette puissance.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'âme du Christ pouvait à la vérité résister aux passions et les empêcher de l'atteindre, surtout par la vertu divine ; mais elle se soumettait par sa volonté propre aux passions corporelles aussi bien qu'aux passions animales.

***Objection N°2.***

Cicéron dit (De Tusc., liv. 3) : que les passions de l'âme sont des maladies. Or, dans l'âme du Christ il n'y a pas eu de maladie. Car la maladie de l'âme est une suite du péché, comme on le voit par ces paroles (Ps. 40, 5) : Guérissez mon âme, parce que j'ai péché contre vous. Il n'y a donc pas eu de passions dans l'âme du Christ.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cicéron parle en cet endroit d'après l'opinion des stoïciens, qui ne donnaient pas le nom de passions à tous les mouvements de l'appétit sensitif, mais seulement à ceux qui étaient déréglés[1]. Il est évident que ces sortes de passions n'ont pas existé dans le Christ.

***Objection N°3.***

Les passions de l'âme paraissent être la même chose que le foyer de la concupiscence : d'où l'Apôtre les appelle (Rom., chap. 7) des passions de péchés. Or, le foyer de la concupiscence n'a pas existé dans le Christ, comme nous l'avons dit (art. 2). Il semble donc qu'il n'y ait point eu de passions en lui et que par conséquent son âme n'ait pas été passible.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[1] C'est ainsi qu'il faut entendre les passages des Pères, où ils disent que le Christ n'a pas eu de passions. †

Les passions des péchés sont des mouvements de l'appétit sensitif qui tendent vers ce qui est illicite : ce qui n'a pas existé dans le Christ[1], pas plus que le foyer de la concupiscence.

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste fait dire au Christ (Ps. 87, 4) : Mon âme a été remplie de maux, non de péchés, mais de souffrances et de douleurs, comme le dit la glose (interl. Aug.). L'âme du Christ a donc été passible.

***Conclusion.***

L'âme du Christ a été passible par rapport aux souffrances corporelles, elle a eu des passions animales, mais non à la façon des autres hommes ; car elles ne se portaient pas vers les choses défendues, elles ne prévenaient pas le jugement de l'âme raisonnable, mais elles le suivaient et n'entravaient la raison d'aucune manière.
Il faut répondre qu'il arrive que l'âme pâtit de deux manières :

1. D'une passion corporelle.
2. D'une passion animale.

Elle pâtit d'une passion corporelle quand le corps éprouve une blessure. Car l'âme étant la forme du corps, il s'ensuit que son être et celui du corps est un. C'est pourquoi le corps étant troublé par une passion corporelle, il est nécessaire que l'âme soit troublée par accident, c'est-à-dire quant à l'être qu'elle a dans le corps. Ainsi le corps du Christ ayant été passible et mortel, comme nous l'avons dit (quest. 14, art. 2), il a été nécessaire que son âme fût passible de cette manière. — On dit que l'âme pâtit de la passion animale selon l'opération qui est propre à l'âme ou qui appartient plus à l'âme qu'au corps. Quoique dans l'intelligence et le sentiment on dise que l'âme pâtit de cette manière, cependant, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 22), on donne plus proprement le nom de passions aux affections de l'appétit sensitif, qui ont existé dans le Christ, comme les autres choses qui appartiennent à la nature humaine. D'où saint Augustin dit (De civ., liv. 14, chap. 9) : Le Seigneur ayant daigné mener la vie humaine sous la forme d'un esclave, a employé les passions où il a jugé devoir le faire ; car par là même qu'il avait un corps d'homme véritable et une âme véritablement comme la nôtre, les affections humaines ne devaient pas être fausses en lui. Cependant il faut savoir que ces passions ont été dans le Christ d'une autre manière qu'en nous, sous trois rapports :

1. Quant à leur objet : parce qu'en nous ces passions se portent ordinairement vers ce qui est illicite, ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ.
2. Quant à leur principe ; parce que ces passions préviennent souvent en nous le jugement de la raison ; tandis que dans le Christ tous les mouvements de l'appétit sensitif s'élevaient conformément à la disposition de cette faculté. D'où le même docteur remarque (loc. cit.) que grâce à leur dispensation certaine, le Christ n'a reçu ces affections dans son cœur d'homme que quand il l'a voulu, comme il s'est fait homme quand il l'a voulu aussi.
3. Quant à leur effet, parce qu'en nous quelquefois ces mouvements ne s'arrêtent pas à l'appétit sensitif, mais ils entraînent la raison, ce qui ne s'est pas fait dans le Christ ; car les mouvements qui conviennent naturellement au corps s'arrêtaient dans l'appétit sensitif, de sorte que la raison n'était empêchée par là d'aucune manière de faire ce qui convenait. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Sup. Matth., sup. illud chap. 26 : Cœpit contristari), que Notre-Seigneur, pour prouver qu'il s'était fait homme véritablement, s'attrista en réalité ; mais de peur qu'on ne

[1] Le sixième concile œcuménique a décidé ce point de doctrine (act. 11). †

croie que la passion a pris l'empire sur son esprit, on dit, par propassion[1], qu'il commença à s'attrister. Car il y a passion parfaite quand l'esprit ou la raison se trouve dominé, et il y a propassion quand l'affection est commencée dans l'appétit sensitif, mais qu'elle ne s'étend pas au-delà.

## Article 5 : La douleur sensible a-t-elle existé dans le Christ ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que la douleur sensible n'ait pas existé véritablement dans le Christ. Car saint Hilaire dit (De Trin., liv. 10) : Puisque mourir pour le Christ c'est vivre, que doit-on penser qu'il ait voulu dans le sacrement de sa mort, lui qui a donné la vie à ceux qui meurent pour lui ? Et plus loin il ajoute : Le Fils unique de Dieu, sans rien déroger à sa divinité, s'est fait véritablement homme ; malgré les coups qui sont tombés sur lui, malgré les blessures qu'il a reçues, malgré les nœuds qui l'ont serré, malgré son élévation en croix, toutes ces choses qui soulevaient l'impétuosité des passions, n'ont cependant pas produit en lui la douleur, pas plus qu'un trait qui passerait à travers de l'eau. Le Christ n'a donc pas éprouvé une véritable douleur.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans ce passage et dans les autres semblables saint Hilaire n'a pas voulu montrer que la douleur du Christ n'avait pas été véritable, mais il a voulu prouver seulement qu'elle n'avait pas été nécessaire[2]. Aussi après les paroles citées dans l'objection il ajoute : Car quand le Seigneur a eu soif, ou faim, ou qu'il a pleuré, on ne l'a pas vu boire, manger ou se plaindre. Mais pour prouver que son corps est véritable, il a-accepté la loi qui régit le nôtre, de sorte qu'il a satisfait aux habitudes de notre nature. Ainsi quand il a bu et quand il a mangé, il ne l'a point fait par nécessité, mais il s'est soumis à la coutume. Il n'a pas été forcé de prendre sur soi nos douleurs par rapport à leur cause première, qui est le péché, comme nous l'avons dit (quest. 14, art. 1, et art. 3, Réponse N°2). Ainsi on dit que le corps du Christ n'a pas été nécessairement soumis à ces défauts, parce que le péché n'a pas existé en lui. C'est pourquoi saint Hilaire ajoute : Il a eu un corps, mais un corps propre à son origine, qui n'existe pas d'après les vices de la conception humaine, mais qui subsiste sous la forme du nôtre par la vertu de sa puissance. Cependant, quant à la cause prochaine de ces défauts qui est la composition d'éléments contraires, le corps du Christ a été soumis nécessairement à ces défauts, comme nous l'avons vu (quest. 14, art. 2).

***Objection N°2.***

Il semble que ce soit une chose propre à la chair conçue dans le péché que de se soumettre à la nécessité de la douleur. Or, la chair du Christ n'a pas été conçue avec le péché, mais elle a été conçue de l'Esprit-Saint dans le sein de la Vierge. Elle n'a donc pas été soumise à la nécessité de souffrir la douleur.

***Réponse à l'objection N°2 :***

[1] Nous avons ici conservé cette expression, qui se trouve d'ailleurs définie, et nous la reproduirons toutes les fois qu'il sera nécessaire, parce qu'elle n'a pas d'équivalent dans notre langue. †

[2] Saint Thomas interprète ici d'une manière bienveillante ce passage de saint Hilaire ; Bellarmin, Vasquez, le P. Pétau, pensent qu'il n'est pas possible de le justifier pleinement. Saint Bonaventure rapporte (3, dist., art. 1 et quest. 1) qu'il a entendu Guillaume de Paris dire qu'il avait lu un ouvrage dans lequel saint Hilaire s'est rétracte. Voyez à cet égard Sylvius. Gotti observe que saint Hilaire écrit contre les ariens, et qu'il parle là du Christ comme étant le Verbe. †

La chair conçue dans le péché est soumise à la douleur, non seulement parce que ses principes naturels lui en font une nécessité, mais encore parce qu'elle doit y être soumise à cause du péché. Cette dernière nécessité n'a pas existé dans le Christ, il n'y a eu que la première.

***Objection N°3.***

La délectation de la contemplation des choses divines diminue le sentiment de la douleur ; d'où il est dit que la considération de l'amour divin a rendu aux martyrs leurs souffrances plus tolérables. Or, l'âme du Christ se délectait souverainement dans la contemplation de Dieu qu'elle voyait dans son essence, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 2). Elle ne pouvait donc sentir aucune douleur.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme nous l'avons dit (quest. 14, art. 1 ad 2), par la vertu de la divinité du Christ la béatitude était contenue dans l'âme, de manière qu'elle ne rejaillissait pas sur le corps, et qu'elle ne détruisait ni sa passibilité, ni sa mortalité. Pour la même raison, la délectation de la contemplation était retenue dans l'âme, de telle sorte qu'elle ne s'étendait pas aux facultés sensitives et qu'elle n'excluait pas la douleur sensible.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 53, 1) : Il a véritablement porté nos douleurs.

***Conclusion.***

Puisque le corps du Christ a été passible et mortel et que son âme a eu toutes ses puissances naturelles d'une manière parfaite, il ne doit être douteux pour personne que le Christ a éprouvé véritablement la douleur.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a 2æ, quest. 35, art. 1), il faut pour que la douleur sensible soit véritable que le corps soit lésé et qu'on ait le sentiment de cette lésion. Or, le corps du Christ pouvait être lésé, parce qu'il était passible et mortel, comme nous l'avons vu (quest. 14, art. 1) ; et il n'a pas manqué de sentir cette lésion, puisque son âme avait toutes les puissances naturelles d'une manière parfaite. Il ne doit donc être douteux pour personne qu'il ait éprouvé une douleur véritable.

## Article 6 : La tristesse a-t-elle existé dans le Christ ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que la tristesse n'ait pas existé dans le Christ. Car le prophète dit (Is., 42, 4) : Il ne sera ni triste, ni turbulent.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La tristesse n'a pas existé dans le Christ comme passion parfaite ; elle a seulement eu en lui un commencement, comme propassion. C'est pourquoi il est dit (Matth., 26, 37) : qu'il commença à s'attrister et à être affligé. Car autre chose est de s'attrister et autre chose de commencer à s'attrister, selon la remarque de saint Jérôme.

***Objection N°2.***

Le Sage dit (Prov., 12, 21) : Rien ne contristera le juste, quelque chose qu'il lui arrive. Les stoïciens en donnaient pour raison qu'on ne s'attriste que de la perte de ses biens, et que le juste ne regarde comme ses biens que la justice et la vertu qu'il ne peut perdre. Autrement le juste serait soumis à la

fortune, s'il s'attristait de la perte des biens matériels. Or, le Christ a été éminemment juste, d'après ces paroles du prophète (Jérem., 23, 6) : Voici le nom qu'ils lui donneront, le Seigneur qui est notre justice. Il n'y a donc pas eu en lui de tristesse.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 8), au lieu de ces trois causes de perturbation, la cupidité, la joie et la crainte, les stoïciens ont supposé dans l'âme du sage trois bonnes passions -, ainsi ils y mettent la volonté pour la cupidité, la joie pour le plaisir, la prudence pour la crainte. Mais ils ont nié qu'il pût y avoir dans l'âme du sage quelque chose qui remplaçât la tristesse ; parce que la tristesse a pour objet le mal qui est déjà arrivé, et qu'ils pensent qu'il ne peut arriver au sage aucun mal. Ils avaient cette opinion, parce qu'ils croyaient qu'il n'y avait de bon[1] que l'honnête qui rend les hommes vertueux, et qu'il n'y avait de mauvais que ce qui est déshonnête et ce qui rend les hommes méchants. Mais quoique l'honnête soit le bien principal de l'homme et le déshonnête son mal principal, parce que ces choses appartiennent à la raison qui est ta faculté principale dans l'homme ; cependant il y a pour nous des biens secondaires qui appartiennent au corps lui-même ou aux choses extérieures qui le servent. À cet égard il peut y avoir dans l'âme du sage une tristesse qui se rapporte à l'appétit sensitif, selon qu'il perçoit ces sortes de maux, mais qui cependant n'est pas telle qu'elle trouble la raison. C'est en ce sens que quelque chose qu'il lui arrive, rien ne déconcerte le juste, parce que sa raison n'est troublée par aucun événement. Ainsi la tristesse a donc été dans le Christ à l'état de propassion, mais non comme passion parfaite.

***Objection N°3.***

Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 13 et 14) : que toute tristesse est un mal et qu'on doit la fuir. Or, il n'y a pas de mal dans le Christ que l'on doive fuir. Il n'y a donc pas eu de tristesse en lui.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Toute tristesse est une peine, mais elle n'est pas toujours un péché ; elle ne l'est que quand elle provient d'une affection déréglée. D'où saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 9) : Quand ces affections suivent la droite raison, et qu'on les applique dans le temps et le lieu convenables, qui oserait dire alors qu'elles sont des maladies ou des passions vicieuses ?

***Objection N°4.***

Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 6) : que la tristesse a pour objet les choses qui nous arrivent malgré nous. Or, le Christ n'a rien souffert contre sa volonté. Car il est dit (Is., 53, 7) : Il a été immolé parce qu'il l'a voulu. Il n'y a donc pas eu de tristesse en lui.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Rien n'empêche qu'une chose ne soit contraire à la volonté considérée en elle-même, et que cependant on la veuille en raison de la fin à laquelle elle se rapporte. Ainsi on ne veut pas une médecine amère pour elle-même, mais on la veut seulement selon qu'elle se rapporte à la santé. C'est de cette manière que la mort du Christ et sa passion ont été involontaires considérées en elles-mêmes, et qu'elles lui ont causé de la tristesse ; quoiqu'elles aient été volontaires par rapport à leur fin qui est la rédemption du genre humain.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Matth., 26, 38) : Mon âme est triste jusqu'à la mort. Et saint Ambroise s'écrie (De Trin., liv. 2, seu de fide ad Grat., chap. 3) : Comme homme il a eu de la tristesse, car il a reçu la

[1] Il faut distinguer deux sortes de bien dans l'homme, le bien physique et le bien moral, puisqu'il y a en lui deux substances, le corps et la raison. C'est pour avoir confondu ces deux choses que les stoïciens sont tombés dans l'erreur. †

mienne. Je me sers avec confiance du mot de tristesse, puisque je prêche la croix sur laquelle il est mort.

***Conclusion.***

L'âme du Christ ayant pu intérieurement ressentir quelque chose de sensible, comme il a pu éprouver une véritable douleur, de même on doit reconnaître qu'il y a eu en lui de la tristesse.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), la délectation de la contemplation de Dieu était retenue dans l'intelligence du Christ par la vertu divine, de telle sorte qu'elle ne rejaillissait pas sur les puissances sensitives pour les empêcher d'éprouver la douleur sensible. Or, comme la douleur sensible est dans l'appétit sensitif, de même aussi la tristesse. Mais il y a une différence par rapport à leur motif et à leur objet. Car l'objet et le motif de la douleur est la lésion perçue par le sens du tact, comme quand on est blessé ; au lieu que l'objet ou le motif de la tristesse est ce qui nuit, ou le mal intérieur perçu soit par la raison, soit par l'imagination[1], ainsi que nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 33, art. 2), comme quand quelqu'un s'attriste d'une perte de grâce ou d'une perte d'argent. L'âme du Christ a pu percevoir intérieurement quelque chose de nuisible, soit par rapport à lui-même, telle que sa mort et sa passion, soit par rapport aux autres, tel que le péché de ses disciples, et aussi celui des Juifs qui le mettaient à mort. C'est pourquoi comme le Christ a pu éprouver une douleur véritable, de même une véritable tristesse a pu se trouver en lui ; mais toutefois d'une autre manière qu'en nous, d'après les trois réserves que nous avons faites (art. 4), lorsque nous parlions en général des passions de l'âme du Christ.

## Article 7 : La crainte a-t-elle existé dans le Christ ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que la crainte n'ait pas existé dans le Christ. Car il est dit (Prov., 28, 1) : Le juste est hardi comme un lion et ne craint rien. Or, le Christ a été infiniment juste. Il n'a donc pas eu de crainte.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On dit que le juste est sans crainte, selon que la crainte implique une passion parfaite qui détourne l'homme de ce qui appartient à la raison. La crainte n'a pas ainsi existé dans le Christ, elle ne s'y est trouvée qu'à l'état de propassion. C'est pourquoi il est dit que Jésus commença à craindre ; ce qui se rapporte à la propassion, d'après saint Jérôme (Sup. illud Matth., chap. 26, Cœpit contristari).

***Objection N°2.***

Saint Hilaire dit (De Trin., liv. 10) : Je demande à ceux qui pensent ainsi, s'il est raisonnable qu'il ait craint de mourir celui qui éloigne de ses apôtres toutes les craintes de la mort et qui les a exhortés à la gloire du martyre. Il n'est donc pas raisonnable que la crainte ait existé dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Saint Hilaire exclut du Christ la crainte de la même manière qu'il en a exclu la tristesse, c'est-à-dire quant à la nécessité. Cependant, pour prouver la vérité de sa nature humaine, il a pris sur lui volontairement la crainte, comme il a pris aussi la tristesse.

[1] C'est ce que nous appelons une peine morale, au lieu que la douleur est une peine physique. †

***Objection N°3.***

La crainte ne paraît avoir pour objet qu'un mal qu'on ne peut éviter. Or, le Christ pouvait éviter le mal de la peine qu'il a souffert et le mal de la faute qui est arrivé aux autres. Il n'y a donc pas eu de crainte en lui.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique le Christ ait pu éviter les maux futurs par la vertu de sa divinité, cependant ils étaient inévitables, ou du moins il ne pouvait pas les éviter facilement, selon l'infirmité de la chair[1].

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Marc, 14, 33) : Il commença à être rempli de frayeur et d'ennui.

***Conclusion.***

Le Christ a eu de la crainte pour le mal futur qui était imminent, mais il n'y a rien eu en lui de cette crainte qui tient à l'incertitude de l'événement.

Il faut répondre que comme la tristesse est produite par l'appréhension du mal présent, de même la crainte résulte de l'appréhension du mal futur. Mais l'appréhension du mal futur, s'il est absolument certain, ne produit pas la crainte. C'est ce qui fait dire à Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5) qu'il n'y a crainte que là où l'on a l'espérance d'échapper. Car quand on n'a pas d'espérance, on considère le mal comme présent, et par conséquent il produit la tristesse plutôt que la crainte. Ainsi on peut donc considérer la crainte sous deux aspects :

1. Relativement à ce que l'appétit sensitif fuit naturellement ce qui blesse le corps ; il le fuit par la tristesse, si le mal est présent, et par la crainte, s'il est à venir. De la sorte la crainte a été dans le Christ aussi bien que la tristesse.
2. On peut considérer la crainte par rapport à l'incertitude de l'événement futur, comme quand nous avons peur pendant la nuit d'un bruit sans savoir ce que c'est. Cette espèce de crainte n'a pas existé dans le Christ, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 23).

## Article 8 : L'admiration a-t-elle existé dans le Christ ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que l'admiration n'ait pas existé dans le Christ. Car Aristote dit (Met., liv. 1, chap. 2) que l'admiration provient de ce qu'on voit un effet et qu'on en ignore la cause ; par conséquent il n'y a que celui qui ignore qui admire. Or, il n'y a pas eu d'ignorance dans le Christ, comme nous l'avons dit (art. 3). Il n'y a donc pas eu en lui d'admiration.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique le Christ n'ignorât rien, il pouvait cependant se présenter quelque chose de nouveau à sa science expérimentale qui excitât son admiration.

***Objection N°2.***

Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 15) que l'admiration est la crainte qui résulte d'une grande imagination. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 3) que le magnanime n'est pas susceptible d'admiration. Or, le Christ a été éminemment magnanime. Il n'y a donc pas eu en lui d'admiration.

[1] C'est-à-dire si on le considère dans sa nature humaine. †

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ n'admirait pas la foi du centurion parce qu'elle était grande par rapport à lui, mais parce qu'elle était grande par rapport aux autres[2].

***Objection N°3.***

Personne n'admire ce qu'il peut faire. Or, le Christ pouvait faire tout ce qu'il y avait de grand en réalité. Il semble donc qu'il n'admirait rien.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il pouvait tout faire par sa vertu divine relativement à laquelle l'admiration n'avait pas lieu en lui[2]. Car elle n'y existait que par rapport à sa science humaine expérimentale, comme nous l'avons vu (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 8, 10) : Que Jésus entendant les paroles du centurion fut dans l'admiration.

***Conclusion.***

Puisqu'il n'y a rien eu de nouveau pour le Christ ni par rapport à sa science divine, ni par rapporta sa science infuse, il n'a pu avoir de l'admiration que relativement à sa science expérimentale.
Il faut répondre que l'admiration proprement dite a pour objet ce qui est nouveau et insolite. Or, pour le Christ il ne pouvait rien y avoir de nouveau et d'insolite, quant à sa science divine par laquelle il connaissait les choses dans le Verbe, ni quant à sa science humaine par laquelle il connaissait les choses au moyen d'espèces infuses. Cependant il a pu se faire qu'une chose fût pour lui nouvelle et extraordinaire par rapport à sa science expérimentale, à l'égard de laquelle de nouvelles choses pouvaient se présenter à lui tous les jours. C'est pourquoi si nous parlons de lui quant à la science divine et à la science bienheureuse, ou quant à la science infuse, il n'y a pas eu d'admiration dans le Christ ; mais si nous en parlons quant à la science expérimentale, il a pu s'étonner et admirer. Il a pris ce sentiment pour notre instruction, afin de nous apprendre à admirer ce qu'il admirait lui-même. D'où saint Augustin dit (Sup. Gen. cont. Man., liv. 1, chap. 8) : Ce que le Seigneur admirait nous montre ce que nous devons admirer. Par conséquent tous ces mouvements qui apparaissent on lui ne sont pas les marques d'un esprit qui se trouble, mais les signes d'un maître qui instruit.

## Article 9 : La colère a-t-elle existé dans le Christ ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu de colère dans le Christ. Car saint Jacques dit (1, 20) : La colère de l'homme n'opère point la justice de Dieu. Or, tout ce qui a existé dans le Christ a appartenu à la justice de Dieu : Car il nous a été donné de Dieu pour être notre justice, selon l'expression de saint Paul (1 Cor., 1, 30). Il semble donc que la colère n'ait pas existé dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

[2] En voyant une chose grande et extraordinaire, quoiqu'on la connaisse préalablement, on ne la loue pas moins, et on n'en admire pas moins la cause. Ce fut cette espèce d'admiration que ressentit le Christ à la vue de la foi du centurion. †

[2] L'âme du Christ ne pouvait pas ainsi tout faire par ses forces ; c'est pourquoi il y avait des choses qui excitaient son admiration. †

Comme le dit saint Grégoire (Mor., liv. 5, chap. 30), la colère se produit de deux manières dans l'homme. Car tantôt elle prévient la raison et l'entraîne avec elle pour agir ; et alors on dit que c'est la colère proprement dite qui opère, car l'opération s'attribue à l'agent principal. C'est dans ce sens qu'il est dit que la colère de l'homme n'opère pas la justice de Dieu. Mais d'autres fois la colère suit la raison et en est comme l'instrument. Dans ce cas l'opération qui appartient à la justice ne s'attribue pas à la colère, mais à la raison.

***Objection N°2.***

La colère est opposée à la mansuétude, comme on le voit (Eth., liv. 4, chap. 5). Or, le Christ a été doux. Il n'y a donc pas eu de colère en lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La colère qui transgresse l'ordre de la raison est opposée à la douceur, mais il n'en est pas de même de la colère qui est modérée et qui est maintenue dans de sages limites par cette faculté ; car la mansuétude tient le milieu dans la colère.

***Objection N°3.***

Saint Grégoire dit (Mor., liv. 5, chap. 30) que la colère qui est vicieuse aveugle l'œil de l'intelligence et que celle qui vient du zèle le trouble. Or, dans le Christ l'œil de l'intelligence n'a été ni aveuglé, ni troublé. Il n'y a donc eu en lui ni la colère qui vient du vice, ni celle qui vient du zèle.

***Réponse à l'objection N°3 :***

En nous selon l'ordre naturel les puissances de l'âme s'entravent mutuellement, de sorte que quand l'opération d'une puissance est intense, l'opération de l'autre se trouve affaiblie. D'où il résulte que le mouvement de la colère, quoiqu'il soit modéré conformément à la raison, trouble toujours de quelque manière l'œil de l'âme qui se livre à la contemplation. Mais dans le Christ sous l'action modératrice de la vertu divine il était permis à chaque puissance de faire ce qui lui était propre, de telle sorte qu'une puissance n'était point entravée par une autre. C'est pourquoi comme la délectation de l'intelligence qui contemplait n'empêchait pas la tristesse ou la douleur de la partie inférieure ; de même les passions de la partie inférieure de l'âme n'entravaient en rien l'acte de la raison.

Mais c'est le contraire. D'après saint Jean (Jean, chap. 2) le Christ a accompli en lui ces paroles du Psalmiste (Ps. 68, 10) : Le zèle de votre maison me dévore.

***Conclusion.***

Puisqu'il y a eu dans le Christ de la tristesse et un désir de vengeance qui n'était pas contraire à l'ordre de la raison, ni en dehors de cet ordre, il n'y a pas eu en lui la colère qui est l'effet du vice, mais il y a eu celle qui est produite par le zèle de la gloire de Dieu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit[1], la colère est l'effet de la tristesse. Car la tristesse produit dans celui qui l'éprouve à l'égard de la partie sensitive de l'âme le désir de repousser l'injure faite à lui ou aux autres. Par conséquent la colère est une passion composée de la tristesse et du désir de la vengeance. Or, nous avons dit (art. 6) que la tristesse a pu exister dans le Christ. Quant au désir de la vengeance, il est quelquefois accompagné de péché ; par exemple quand on cherche à se venger sans suivre l'ordre de la raison. La colère n'a pu exister de la sorte dans le Christ, et c'est cette espèce de colère qu'on dit produite par le vice. Mais d'autres fois ce désir est sans péché et même il est louable ; comme quand on désire se venger selon l'ordre de la justice, et c'est ce qu'on

[1] (1a 2æ, quest. 46, art. 3 ad 3, et 2a 2æ, quest. 158, art. 1, 2 et 3) †

appelle la colère excitée par le zèle[1]. Car saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 10) : Qu'il est dévoré par le zèle de la maison de Dieu, celui qui cherche à corriger toutes les mauvaises choses qu'il voit et qui, quand il n'y réussit pas, les tolère et en gémit. Cette espèce de colère a existé dans le Christ.

## Article 10 : Le Christ a-t-il été tout à la fois voyageur et voyant ?

**15**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas été tout à la fois voyageur et voyant. Car il convient au voyageur de se mouvoir vers la fin de la béatitude, au lieu qu'il convient au voyant de s'y reposer. Or, il ne peut pas se faire que le même individu se meuve vers sa fin et qu'il s'y repose en même temps. Le Christ n'a donc pas pu être simultanément voyageur et voyant.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il est impossible de se mouvoir vers la fin et de s'y reposer sous le même rapport ; mais rien n'empêche de le faire sous des rapports différents : comme un homme est savant par rapport aux choses qu'il connaît et il est en même temps étudiant par rapport à celles qu'il ne connaît pas.

***Objection N°2.***

Il ne convient pas à l'homme de se mouvoir vers la béatitude ou de l'obtenir par rapport à son corps, mais par rapport à son âme. D'où saint Augustin dit (Ep. 118 ad Diosc.) qu'il rejaillit de l'âme sur la nature inférieure, c'est-à-dire sur le corps, non la béatitude qui est propre à celui qui est capable de jouissance et d'intelligence, mais une plénitude de santé et une vigueur qui le rend incorruptible. Or, quoique le Christ ait eu un corps passible, cependant il jouissait pleinement de Dieu par l'esprit. Il n'a donc pas été voyageur, mais simplement voyant.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La béatitude consiste principalement et proprement dans l'âme par rapport à l'intelligence, mais elle requiert secondairement et instrumentalement les biens du corps ; c'est ainsi qu'Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. 8) que les biens extérieurs servent instrumentalement à la béatitude.

***Objection N°3.***

Les saints dont les âmes sont dans le ciel et les corps dans le tombeau jouissent de la béatitude par leur âme, quoique leurs corps soient soumis à la mort. Cependant on ne dit pas qu'ils sont voyageurs, mais seulement voyants. Donc pour la même raison, quoique le corps du Christ ait été mortel, cependant comme son âme jouissait de Dieu, il semble qu'il ait été purement voyant et qu'il n'ait été voyageur d'aucune manière.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il faut répondre au troisième, qu'il n'y a pas lieu de raisonner de la même manière sur les âmes des saints et sur le Christ, pour deux motifs :

1. Parce que les âmes des saints ne sont plus passibles, comme l'a été l'âme du Christ.

[1] Ce fut la colère que le Christ éprouva quand il chassa les vendeurs du temple. C'est pourquoi, après avoir raconté ce fait, l'Évangile ajoute (Jean, 2, 17) : Or, ses disciples se rappelèrent qu'il est écrit : Le zèle de votre maison me dévore. †

2. Parce que leurs corps ne font plus rien qui soit pour eux un moyen de tendre à la béatitude[1], comme le Christ y tendait relativement à la gloire du corps par les souffrances sensibles qu'il endurait.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Jérem., 14, 8) : Pourquoi devez-vous être comme un étranger sur la terre ou comme un voyageur qui entre dans une hôtellerie pour y passer une nuit.

***Conclusion.***

Le Christ a été voyant selon qu'il possédait la béatitude propre à son âme, et il a été en même temps voyageur, selon qu'il tendait à la béatitude relativement à ce qui lui manquait à cet égard.

Il faut répondre qu'on dit de quelqu'un qu'il est voyageur, parce qu'il tend à la béatitude, et on dit qu'il est voyant, parce qu'il la possède déjà, d'après ces passages de saint Paul (1 Cor., 9, 24) : Courez de telle sorte que vous remportiez le prix. (Philip., 3, 12) : Je poursuis ma course pour tâcher d'atteindre le but[2]. Mais la béatitude parfaite de l'homme consiste dans l'âme et le corps, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 4, art. 6). Elle consiste dans l'âme quant à ce qui lui est propre, selon que l'intelligence voit Dieu et qu'elle en jouit ; elle consiste dans le corps, selon qu'il ressuscitera spirituel, fort, glorieux et incorruptible, comme le dit saint Paul (1 Cor., chap. 15). Or, le Christ avant sa passion voyait Dieu pleinement par son intelligence ; et par conséquent il avait la béatitude quant à ce qui est propre à l'âme ; mais par rapport aux autres choses il ne l'avait pas, parce que son âme était passible, et que son corps était passible et mortel, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 4 et quest. 14, art. 1 et 2). C'est pourquoi il était voyant en tant qu'il avait la béatitude propre à l'âme, et il était en même temps voyageur, en tant qu'il tendait à la béatitude par rapport à ce qui lui manquait à cet égard. [Q19-3]

## 15

[1] Arrivés au terme, ils ne peuvent plus mériter, tandis que le Christ était véritablement in viâ. †

[2] Dans ces deux textes, saint Thomas s'appuie sur le mot comprehendere, d'où vient comprehensor. Sic currite ut comprehendatis ; sequor autem si quo modo comprehendam. †

# QUESTION 16 : DES CONSÉQUENCES DE L'UNION PAR RAPPORT À CE QUI CONVIENT AU CHRIST SELON L'ÊTRE[1]

Question 16 : Des conséquences de l'union par rapport à ce qui convient au Christ selon l'être....190
Article 1 : Cette proposition est-elle vraie : Dieu est homme ?....192
Article 2 : Cette proposition est-elle vraie : L'homme est Dieu ?....194
Article 3 : Peut-on dire que le Christ est un homme seigneurial ?....195
Article 4 : Les choses qui conviennent au fils de l'homme peuvent- elles se dire du fils de Dieu et réciproquement ?....197
Article 5 : Ce qui convient au fils de l'homme peut-il se dire de la nature divine, et ce qui convient au fils de Dieu peut-il se dire de la nature humaine ?....199
Article 6 : Cette proposition est-elle vraie : Dieu s'est fait homme ?....200
Article 7 : Cette proposition est-elle vraie : L'homme a été fait Dieu ?....202
Article 8 : Cette proposition est-elle vraie : Le Christ est une créature ?....204
Article 9 : Est-il vrai de dire en montrant le Christ : Cet homme a commencé d'être ?....205
Article 10 : Cette proposition est-elle vraie : Le Christ, comme homme, est une créature ?....207
Article 11 : Cette proposition est-elle vraie : Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu ?....208
Article 12 : Cette proposition est-elle vraie : Le christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou une personne ?....209

Après avoir parlé de l'union, nous devons nous occuper de ses conséquences :

1. Quant à ce qui convient au Christ considéré en lui-même.
2. Quant à ce qui lui convient par rapport à Dieu son Père.
3. Quant à ce qui lui convient par rapport à nous.

Sur la première de ces trois choses il y a une double considération à faire. Il faut examiner d'abord ce qui convient au Christ selon l'être et le devenir, et ensuite ce qui lui convient selon la raison de son unité.

[1] Cette question a pour objet ce que les théologiens appellent la communication des idiomes ou des propriétés. Car il est de foi qu'en vertu de l'union hypostatique les attributs humains peuvent se dire de Dieu, et les attributs divins peuvent se dire de l'homme. Cette question est très importante, puisqu'elle a pour objet de déterminer comment l'on doit s'exprimer en parlant du mystère de l'Incarnation pour le faire d'une manière exacte et rigoureuse. †

La première de ces considérations nous présente douze questions :

1. Cette proposition est-elle vraie : Dieu est homme ?
2. Est-il vrai de dire : l'homme est Dieu ?[1]
3. Peut-on dire que le Christ est un homme seigneurial ?[2]
4. Ce qui convient au fils de l'homme peut-on le dire du Fils de Dieu et réciproquement ?[3]
5. Les choses qui conviennent au fils de l'homme peuvent-elles se dire de la nature divine, et celles qui conviennent au Fils de Dieu peuvent-elles se dire de la nature humaine ?[4]
6. Cette proposition : le Fils de Dieu s'est fait homme est-elle vraie ?[5]
7. Peut-on dire : l'homme est fait Dieu ?[6]
8. Est-il vrai de dire : le Christ est une créature ?[7]
9. Pourrait-on dire en montrant le Christ : Cet homme a commencé d'être ou bien il a toujours été ?
10. Peut-on dire : le Christ comme homme est une créature ?
11. Cette proposition : Le Christ comme homme est Dieu, est-elle vraie ?
12. Est-il vrai de dire : Le Christ comme homme est une hypostase ou une personne ?

[1] Cette proposition n'est que la proposition précédente retournée ; elle est exacte, puisque le concret se dit du concret. †

[2] Homo dominicus. Saint Athanase est le premier qui ait employé cette expression (in Exposit. fid. et in disput. cont. Arian.). On la trouve aussi dans saint Epiphane (Ancor., § 95), dans Anastase (in Οδηγῶ, chap. 13) ; mais ces Pères ne l'ont pas prise dans le sens que saint Thomas indique ici et qu'il réfute d'après saint Augustin. †

[3] La communication des idiomes que saint Thomas établit dans cet article est de foi. †

[4] Dans cet article, saint Thomas établit les règles qui regardent la communication des idiomes. †

[5] Cet article a pour objet de démontrer l'exactitude de cette expression qui est employée dans le symbole de Nicée : Et homo factus est. †

[6] Cette proposition ne parait que la proposition précédente convertie. Mais la conversion ne vaut rien, parce que tout le prédicat n'est pas converti. Il faudrait : Is qui est homo factus est Deus. Voyez la réponse au 4° argument. †

[7] Cet article est une réfutation de l'erreur d'Ebion, de Cérinthe, de Carpocrate, de Photin, d'Arius, de Nestorius, qui ont prétendu que le Christ n'était pas Dieu par nature. †

## Article 1 : Cette proposition est-elle vraie : Dieu est homme ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que cette proposition : Dieu est homme soit fausse. Car toute proposition affirmative dans une matière éloignée est fausse. Or, cette proposition : Dieu est homme est dans une matière éloignée, parce que les formes signifiées par le sujet et le prédicat sont infiniment distinctes. Par conséquent cette proposition étant affirmative, il semble qu'elle soit fausse.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quand des formes diverses ne peuvent se réunir dans un seul et même suppôt, alors il faut que la proposition soit en matière éloignée[1], que le sujet exprime l'une de ces formes et le prédicat l'autre. Mais quand deux formes peuvent convenir dans un seul et même suppôt, la matière n'est pas éloignée, mais naturelle ou contingente, comme quand je dis : Un musicien blanc[2]. Or, la nature divine et la nature humaine, quoiqu'elles soient infiniment distinctes, sont cependant réunies par le mystère de l'Incarnation dans un seul et même suppôt, dans lequel ni l'une ni l'autre n'est unie par accident, mais par elle-même. C'est pourquoi cette proposition : Dieu est homme, n'est ni en matière éloignée, ni en matière contingente, mais en matière naturelle, et l'homme se dit de Dieu non par accident, mais par lui-même ; comme l'espèce se dit de son hypostase, non en raison de la forme signifiée par le mot Dieu, mais en raison du suppôt qui est l'hypostase de la nature humaine.

***Objection N°2.***

Les trois personnes divines conviennent mieux entre elles que la nature humaine et la nature divine. Or, dans le mystère de la Trinité une personne ne se dit pas d'une autre : car nous ne disons pas que le Père est le Fils, ou réciproquement. Il semble donc que la nature humaine ne puisse pas se dire de Dieu au point de pouvoir affirmer que Dieu est homme.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les trois personnes divines ont la même nature ; mais elles sont distinctes à l'égard du suppôt, et c'est pour ce motif qu'elles ne se disent pas les unes des autres. Dans le mystère de l'Incarnation, les natures étant distinctes ne se disent pas l'une de l'autre, selon qu'on les exprime in abstracto[3]. Mais, parce qu'elles sont unies dans le même suppôt, elles se disent l'une de l'autre in concreto.

***Objection N°3.***

Saint Athanase dit (Symb. fid.) que, comme l'âme et le corps ne forment qu'un seul homme, de même Dieu et l'homme ne forment qu'un seul Christ. Or, il est faux de dire : l'âme est le corps ; il est donc faux aussi de dire : Dieu est homme.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'âme et le corps sont pris là in abstracto, comme la divinité et l'humanité. On dit in concreto ce qui est animé et ce qui est corporel, comme on dit Dieu et homme. Par conséquent, de part et d'autre, l'abstrait ne se dit pas de l'abstrait, mais c'est seulement le concret qui se dit du concret.

---

1 Dans ce cas, quand la proposition est affirmative elle est fausse, comme quand on dit : Homo est equus. †

2 Dans cet exemple, la matière est contingente, parce que l'attribut est accidentel. Elle est naturelle quand l'attribut se dit du sujet par lui-même, comme l'espèce se dit de son hypostase, et c'est ce qui a lieu dans l'Incarnation. †

3 Car la nature divine n'est pas la nature humaine. †

***Objection N°4.***

Comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 39, art. 3), ce qui est dit de Dieu non relativement, mais absolument, convient à la Trinité entière et à chaque personne. Or, le mot homme n'est pas un nom relatif, mais un nom absolu. Si donc on le disait de Dieu véritablement, il s'ensuivrait que la Trinité entière et chacune des personnes serait homme, ce qui est évidemment faux.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le mot homme se dit de Dieu en raison de l'union personnelle. Cette union implique une relation. C'est pourquoi ce mot ne suit pas la règle des noms[1] qui se disent de Dieu absolument de toute éternité.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Phil., 2, 6) : Que le Christ ayant la forme de Dieu… s'est néanmoins anéanti lui-même en prenant la forme d'un serviteur, en se rendant semblable aux hommes et en se faisant reconnaître pour tel par tout ce qui a paru de lui au-dehors. Par conséquent celui qui a la forme de Dieu est homme, et comme celui qui a la forme de Dieu est Dieu, il s'ensuit que Dieu est homme.

***Conclusion.***

Puisque la personne du Fils de Dieu, qui est à juste titre désignée par le mot Dieu, est un suppôt de la nature humaine que ce mot homme exprime d'une manière concrète, il est évident que cette proposition : Dieu est homme, est vraie et propre, non-seulement à cause de la vérité des termes, mais encore parce qu'elle est vraie en ce qu'elle énonce.

Il faut répondre que cette proposition : Dieu est homme est admise par tous les chrétiens, mais elle ne l'est cependant pas par tous sous le même rapport. En effet, il y en a qui l'admettent non pas selon l'acception propre de ces termes. Car les manichéens disent que le Verbe de Dieu est homme[2], non pas un homme véritable, mais une ressemblance d'homme, dans le sens qu'ils disent que le Fils de Dieu a pris un corps fantastique. Ainsi ils prétendent que Dieu est homme, comme on donne le nom d'homme à une figure de cuivre, parce qu'elle en a la ressemblance. De même ceux qui ont supposé que dans le Christ l'âme et le corps n'ont pas été unis, ne peuvent pas dire que Dieu soit un homme véritable, mais ils doivent dire que c'est un homme figurativement en raison de ses parties. Ces deux opinions ont été rejetées plus haut l'une et l'autre (quest. 2, art. 5 et 6, et quest. 5, art. 1 et 2). — D'autres au contraire supposent que l'homme a été véritable, mais ils nient qu'il en soit de même de Dieu. Car ils disent que le Christ qui est Dieu et homme est Dieu non par nature, mais par participation, c'est-à-dire par grâce. C'est ainsi qu'on appelle tous les saints des dieux. Seulement le Christ aurait mérité ce titre plus essentiellement que tous les autres, parce que sa grâce a été plus abondante. D'après ce système, quand on dit : Dieu est homme, le mot Dieu ne suppose pas un Dieu véritable et naturel[3]. Cette hérésie a été celle de Photin que nous avons réfutée (quest. 2, art. 6). — D'autres, accordant cette proposition et admettant la vérité des deux termes, reconnaissent que le Christ est vrai Dieu et qu'il est vrai homme ; mais ils ne veulent pas qu'elle soit véritable en la manière dont on l'énonce. Car ils prétendent que l'homme se dit de Dieu par une certaine union, soit de dignité, soit d'autorité, soit d'affection, ou d'habitation. C'est de la sorte que Nestorius a supposé que Dieu était homme, ne désignant par là rien autre chose que cette union de l'homme avec Dieu, d'après laquelle Dieu habite dans l'homme et lui est unie par l'affection et par la participation à l'autorité et

---

1 Ce n'est pas un nom essentiel, mais un nom relatif. †

2 Ils prennent le mot Dieu dans son sens propre, et le mot homme dans un sens impropre. †

3 Ainsi, dans cette phrase : Dieu est homme, Photin prend le mot homme dans son sens propre, et le mot Dieu dans un sens impropre. C'est le contraire de Manès. †

aux honneurs divins[1]. Tous ceux qui mettent deux hypostases ou deux suppôts dans le Christ tombent dans une erreur semblable : parce qu'il n'est pas possible de comprendre que de deux choses qui sont distinctes par rapport au suppôt ou à l'hypostase, l'une se dise proprement de l'autre. Elles ne peuvent se dire qu'au figuré par rapport au sujet dans lequel elles s'unissent, comme si l'on disait que Pierre est Jean, parce qu'ils sont unis entre eux. Nous avons encore rejeté ces erreurs (quest. 2, art. 6). Par conséquent, en supposant d'après la vérité de la foi catholique que la vraie nature divine a été unie à la véritable nature humaine, non-seulement dans la personne, mais encore dans le suppôt ou l'hypostase, nous disons que cette proposition : Dieu est homme, est vraie et propre, non seulement à cause de la vérité des termes[2], mais encore à cause de la vérité de ce qu'elle énonce[3]. Car le mot qui signifie une nature commune in concreto peut être employé pour chacun des individus contenus sous cette nature commune. Ainsi le mot homme peut désigner tout homme en particulier. Et c'est ainsi que le mot Dieu d'après le mode de sa signification peut être employé pour désigner la personne du Fils, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 39, art. 4). Le mot qui désigne une nature in concreto peut se dire véritablement et proprement de tous les suppôts de cette nature ; comme le mot homme se dit proprement et véritablement de Socrate et de Platon. Par conséquent la personne du Fils de Dieu pour laquelle on emploie le mot Dieu, étant le suppôt de la nature humaine, le mot homme peut se dire véritablement et proprement du mot Dieu, selon que ce dernier désigne la personne du Fils de Dieu[4]. [Q35-4] ; [Q35-4b]

## Article 2 : Cette proposition est-elle vraie : L'homme est Dieu ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que cette proposition soit fausse : L'homme est Dieu. Car le nom de Dieu est un nom incommunicable. D'où le Sage (Sag., chap. 13 et chap. 14) reprend les idolâtres de ce qu'ils ont donné au bois et à la pierre le nom de Dieu qui est incommunicable. Pour la même raison il semble donc répugner que ce mot se dise de l'homme.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les idolâtres attribuaient le nom de la divinité à la pierre et au bois considérés dans leur nature, parce qu'ils pensaient qu'il y avait en eux quelque chose de divin. Pour nous, nous n'attribuons pas le nom de Dieu au Christ, par rapport à sa nature humaine, mais par rapport au suppôt éternel, qui est aussi, par le moyen de l'union, le suppôt de la nature humaine, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°2.***

Tout ce qui se dit du prédicat se dit du sujet. Ainsi cette proposition est vraie : Dieu est Père ou Dieu est Trinité. Si donc il est vrai de dire : l'homme est Dieu, il semble qu'il soit vrai de dire : l'homme est Père ; ou l'homme est Trinité. Ces dernières propositions étant fausses, la première l'est aussi.

***Réponse à l'objection N°2 :***

---

1 Quand Nestorius disait que Dieu est homme, il donnait à cette proposition un sens moral, comme quand nous disons d'un ami qu'il est un autre nous-même. †

2 C'est-à-dire, parce que le Christ est vrai Dieu et vrai homme. †

3 C'est-à-dire qu'il y a union réelle et substantielle entre le sujet et le prédicat. †

4 À l'égard de la communication des idiomes, on donne pour règle générale, que les noms concrets des natures et des propriétés peuvent se dire l'un de l'autre, comme Dieu est homme ; que les noms abstraits ne peuvent se dire ainsi réciproquement, comme l'humanité est la divinité ; et qu'on ne peut pas dire un nom abstrait d'un nom concret, comme l'humanité est Dieu, ou la divinité est l'homme. †

Le mot Père se dit du nom de Dieu, selon que ce nom désigne la personne du Père. Mais il ne se dit pas ainsi de la personne du Fils, parce que la personne du Fils n'est pas la personne du Père, et, par conséquent, il ne faut pas que le mot de Père se dise du mot homme[1], dont on dit le nom de Dieu, selon que le mot homme désigne la personne du Fils.

***Objection N°3.***

Le Psalmiste dit (Ps. 80, 9) : Il n'y aura pas de Dieu récent parmi vous. Or, l'homme est quelque chose de récent, car le Christ n'a pas toujours été homme. Il est donc faux de dire : l'homme est Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique la nature humaine soit dans le Christ quelque chose de récent, cependant il n'en est pas de même du suppôt de cette nature, puisqu'il est éternel. Et comme le nom de Dieu ne se dit pas de l'homme en raison de la nature humaine, mais en raison du suppôt, il ne s'ensuit pas que nous admettions un Dieu récent. Mais cette conséquence serait inévitable, si nous pensions que l'homme désigne un suppôt créé[2], comme sont obligés de le faire ceux qui admettent dans le Christ deux suppôts.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Rom., 9, 5) : C'est des patriarches qu'est sorti selon la chair le Christ qui est Dieu au-dessus de tout, béni dans tous les siècles. Or, le Christ est homme selon la chair. Il est donc vrai de dire : l'homme est Dieu.

***Conclusion.***

Supposé la vérité des deux natures et leur union personnelle et hypostatique : comme il est vrai de dire : Dieu est homme, de même aussi : l'homme est Dieu.

Il faut répondre qu'en supposant la vérité des deux natures, c'est-à-dire de la nature divine et de la nature humaine, et leur union dans la personne et l'hypostase, cette proposition est vraie et propre : L'homme est Dieu, aussi bien que celle-ci : Dieu est homme. Car le mot homme peut désigner toute hypostase de la nature humaine, et, par conséquent, il peut désigner la personne du Fils de Dieu, que nous disons être l'hypostase de la nature humaine. Or, il est évident que le mot Dieu se dit véritablement et proprement de la personne du Fils de Dieu, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 39, art. 3 et 4). D'où il résulte que cette proposition : L'homme est Dieu, est vraie et propre. [Q35-4]

## Article 3 : Peut-on dire que le Christ est un homme seigneurial ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que l'on puisse dire que le Christ est un homme seigneurial. Car saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quæst. 36) : On doit avertir les chrétiens d'attendre les biens qui ont été dans cet homme seigneurial. Or, il parle ainsi du Christ. Il semble donc que le Christ soit un homme seigneurial.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Augustin a rétracté ces paroles et d'autres semblables (Retr., liv. 1, chap. 17). Aussi, après le passage que nous avons cité, il ajoute : Partout où j'ai dit que Jésus-Christ est un homme seigneurial, je voudrais ne pas l'avoir dit ; car j'ai vu ensuite qu'on ne devait, pas s'exprimer ainsi, quoiqu'on

[1] Ainsi on ne peut pas dire l'homme est Père, comme on dit l'homme est Dieu, parce que dans cette dernière proposition le mot Dieu se rapporte à la personne du Fils. †

[2] Et que dans cette hypothèse nous maintenions la communication des idiomes. †

puisse défendre cette locution de quelque manière[1]. Ainsi on pourrait dire qu'on l'appelle homme seigneurial, en raison de la nature humaine que le mot homme désigne, mais non en raison du suppôt.

***Objection N°2.***

Comme la domination convient au Christ en raison de la nature divine, de même l'humanité appartient aussi à la nature humaine. Or, on dit que Dieu s'est humanisé, comme on le voit par saint Jean Damascène, qui dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 2) que l'incarnation démontre l'union qui se rapporte à l'homme. Donc, pour la même raison, on peut dire du Christ qu'il est seigneurial.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce suppôt unique, qui appartient à la nature divine et à la nature humaine, a d'abord appartenu à la nature divine, c'est-à-dire de toute éternité, et il est ensuite devenu dans le temps le suppôt delà nature humaine, au moyen de l'Incarnation. C'est pour ce motif qu'on dit qu'il s'est humanisé[2], non parce qu'il a pris l'homme, mais parce qu'il a pris la nature humaine. Mais il n'est pas vrai que le suppôt de la nature humaine ait pris la nature divine. Par conséquent, on ne peut pas dire que l'homme a été déifié ou qu'il est seigneurial.

***Objection N°3.***

Comme le mot seigneurial se dit dénominativement du Seigneur, de même le mot divin se dit de Dieu de la sorte. Or, saint Denis appelle le Christ (De cœl. hier., chap. 4) le très divin Jésus. Pour la même raison, on peut donc dire que le Christ est un homme seigneurial.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le mot divin se dit ordinairement des choses dont le nom de Dieu se dit essentiellement. Car nous disons que l'essence divine est Dieu, en raison de l'identité, et que l'essence est de Dieu, ou qu'elle est divine, à cause du divers mode de signification. Ainsi nous disons le Verbe divin, quoique le Verbe soit Dieu. De même nous disons la personne divine, comme nous disons la personne de Platon, à cause du divers mode de signification. Mais le mot seigneurial ne se dit pas des choses dont le mot seigneur se dit. Car on n'a pas coutume de dire qu'un homme qui est seigneur soit seigneurial ; mais on donne ce nom à ce qui appartient de quelque manière au seigneur. Ainsi on dit la volonté seigneuriale, la main seigneuriale, la passion seigneuriale. C'est pourquoi le Christ, qui est Seigneur, ne peut pas être appelé seigneurial ; mais on peut donner cette qualification à sa chair et à sa passion[3].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Retract., liv. 1, chap. 19) : Je ne vois pas que l'on ait raison d'appeler Jésus-Christ un homme seigneurial, puisqu'il est véritablement Seigneur.

***Conclusion.***

Puisque le mot Dieu et le mot Seigneur se disent essentiellement de la personne du Fils de Dieu, tandis que le mot seigneurial se dit dénominativement du Seigneur, le Christ ne doit pas être appelé proprement et véritablement un homme seigneurial, mais on doit lui donner le nom de Seigneur.

---

1 Saint Augustin s'était servi de cette expression (Quæst., liv. 83, quest. 36 et quest. 37, et liv. 2 De serm. Dei in monte, chap. 6). Plusieurs autres Pères se sont élevés contre elle, parce que les hérétiques en pouvaient abuser. Nous citerons particulièrement saint Grégoire de Nazianze (Orat., 51, p. 758). †

2 Le mot humanatio a été employé par les Latins pour désigner l'Incarnation. †

3 Nous disons en français l'Oraison dominicale ; c'est la seule application directe du mot dominicus, que nous traduisons ici par seigneurial, qui subsiste dans notre langue. †

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), quand on appelle homme Jésus-Christ on désigne le suppôt éternel, qui est la personne du Fils de Dieu, parce qu'il n'y a qu'un suppôt pour les deux natures. Les mots Dieu et Seigneur se disent essentiellement de la personne du Fils de Dieu. C'est pourquoi ils ne doivent pas se dire d'elle dénominativement, parce que ce serait déroger à la vérité de l'union. Ainsi, puisque le mot seigneurial se dit dénominativement du Seigneur, on ne peut pas dire dans un sens vrai et propre que le Christ soit seigneurial, mais on doit dire plutôt qu'il est seigneur. Toutefois si en disant homme Jésus- Christ, on désignait un suppôt créé, comme le font ceux qui mettent en lui deux suppôts, on pourrait dire que cet homme est seigneurial, en tant qu'il est élevé à la participation de l'honneur divin, ainsi que l'ont prétendu les nestoriens. D'ailleurs on ne dit pas que la nature humaine est essentiellement Dieu, mais qu'elle est déifiée, non qu'elle soit changée en la nature divine, mais parce qu'elle est unie avec elle dans une seule et même hypostase, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 11 et 17).

## Article 4 : Les choses qui conviennent au fils de l'homme peuvent-elles se dire du fils de Dieu et réciproquement ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que les choses qui appartiennent à la nature humaine ne puissent se dire de Dieu. Car il est impossible que des choses opposées se disent du même sujet. Or, les choses qui appartiennent à la nature humaine sont contraires à celles qui sont propres à Dieu. En effet, Dieu est incréé, immuable et éternel, au lieu qu'il appartient à la nature humaine d'être créée, temporelle et changeante. Ce qui appartient à la nature humaine ne peut donc se dire de Dieu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il est impossible que des choses opposées se disent du même sujet sous le même rapport, mais rien n'empêche qu'on ne les dise sous des rapports divers. C'est ainsi que les contraires se disent du Christ, non sous le même rapport, mais relativement à ses natures diverses.

***Objection N°2.***

Il semble que ce soit déroger à la gloire de Dieu et le blasphémer, que de lui attribuer ce qui appartient à un défaut. Or, ce qui appartient à la nature humaine renferme un défaut, comme souffrir, mourir, etc. Il semble donc que les choses qui appartiennent à la nature humaine ne puissent se dire de Dieu d'aucune manière.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Si l'on attribuait à Dieu selon la nature divine ce qui est un défaut, ce serait un blasphème, parce qu'on diminuerait par là l'honneur qui lui est dû ; mais il n'y a rien d'injurieux pour Dieu, si on le lui attribue par rapport à la nature humaine qu'il a prise. D'où il est dit dans un discours du concile d'Éphèse (Serm. 2 de Nativ. in hoc conc., part. 3, chap. 10) : Dieu ne considère jamais comme une injure ce qui est une occasion de salut pour les hommes. Car aucune des choses abjectes qu'il a choisies à cause de nous ne fait injure à sa nature, qui ne peut pas être injuriée, mais il s'est approprié ces humiliations pour nous sauver. Par conséquent, puisque ces choses viles et abjectes ne sont pas une injure pour la nature divine, mais qu'elles opèrent le salut des hommes, comment dites-vous que ce qui est cause de notre salut a été une occasion d'injure pour Dieu[1] ?

[1] C'est la réponse faite par le concile à l'objection de Nestorius. †

***Objection N°3.***

Il convient à la nature humaine d'être prise, tandis que cela ne convient pas à Dieu. On ne peut donc pas dire de Dieu ce qui appartient à la nature humaine.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il convient à la nature humaine d'être prise par le Verbe, non en raison du suppôt, mais en raison d'elle-même[1]. C'est pourquoi cette même chose ne convient pas à Dieu.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 4 et 6) que Dieu a pris ce qui est propre à la chair, puisqu'on dit que Dieu est passible, et que le Seigneur de la gloire a été crucifié.

***Conclusion.***

Puisqu'il n'y a qu'une seule et même hypostase pour les deux natures, il est évident que les choses qui appartiennent à la nature divine peuvent se dire de l'homme comme de l'hypostase de la nature divine, et que celles qui appartiennent à la nature humaine peuvent se dire de Dieu, comme de l'hypostase de la nature humaine.

Il faut répondre, qu'à l'égard de cette question, les nestoriens et les catholiques ont été divisés. Car les nestoriens voulaient séparer les mots qui se disent du Christ, de manière qu'on ne dît pas de Dieu ce qui appartient à la nature humaine, et qu'on ne dit pas de l'homme ce qui appartient à la nature divine. D'où. Nestorius a dit : Si quelqu'un veut attribuer au Verbe de Dieu les passions, qu'il soit anathème. Quant aux noms qui peuvent appartenir à l'une et à l'autre nature, ils les appliquaient seuls aux deux natures, comme le mot de Christ ou celui de Seigneur. Ainsi ils admettaient que le Christ est né de la Vierge et qu'il a existé de toute éternité ; mais ils ne disaient pas que Dieu est né de la Vierge ou que l'homme a existé de toute éternité[2]. Au contraire, les catholiques ont établi que ce qui se dit du Christ, soit par rapport à la nature divine, soit par rapport à la nature humaine, peut se dire de Dieu aussi bien que de l'homme. D'où saint Cyrille dit[3] : Si quelqu'un attribue à deux personnes ou à deux hypostases les expressions qui se trouvent dans les évangiles et dans les écrits des apôtres, ou ce qui est dit du Christ par les saints, ou ce que le Christ dit de lui-même, et qu'il croie que parmi ces choses les unes doivent se rapporter à l'homme et les autres au Verbe seul ; qu'il soit anathème. — La raison en est que la même hypostase appartenant aux deux natures, c'est de la même personne qu'on parle sous le nom de l'une et de l'autre. Ainsi, soit qu'on parle de l'homme, soit qu'on parle de Dieu, il s'agit de l'hypostase de la nature divine et de la nature humaine. C'est pourquoi on peut dire de l'homme ce qui appartient à la nature divine, comme de l'hypostase de cette nature, et on peut dire de Dieu ce qui appartient à la nature humaine, comme de l'hypostase de la nature humaine. — Cependant il faut observer que dans une proposition où l'on dit une chose d'une autre, on considère, non seulement ce qu'est le sujet dont on affirme le prédicat, mais encore la raison pour laquelle cette chose lui est attribuée. Ainsi, quoiqu'on ne distingue pas les choses que l'on dit du Christ, cependant on distingue le rapport sous lequel on les dit. Car ce qui appartient à la nature divine se dit du Christ par rapport à sa nature divine, et ce qui appartient à la nature humaine se dit de lui par rapport à sa nature humaine. D'où saint Augustin dit (De Trin., liv. 1, chap. 11) : Distinguons dans les Écritures ce qui se rapporte à la forme de Dieu, par laquelle il

[1] Les choses qui conviennent à la nature humaine, à raison du suppôt, comme souffrir et mourir, peuvent être appliquées au Fils de Dieu, mais celles qui lui sont propres ou qui se disent d'elle, abstraction faite du suppôt, ne conviennent pas à la nature divine. Ainsi elle peut être prise par la nature divine, mais elle ne peut pas la prendre, tandis que pour la nature divine c'est le contraire. †

[2] Nestorius prétendait qu'en s'exprimant ainsi on tombait dans l'erreur des païens sur la nature de la divinité, qu'on renouvelait les erreurs d'Apollinaire et d'Arius (Epist. ad Cyril). †

[3] (Epist. ad Nest. de excom., can. 4, et hab., conc. Ephes., gen. 3, part. 1, chap. 26) †

est égal au Père, et ce qui se rapporte à la forme d'esclave qu'il a reçue, et par laquelle il est au-dessous de son Père. Et plus loin il ajoute (chap. 13) : Un lecteur prudent, sage et pieux, comprend ce qui est dit absolument et ce qui est dit relativement.

## Article 5 : Ce qui convient au fils de l'homme peut-il se dire de la nature divine, et ce qui convient au fils de Dieu peut-il se dire de la nature humaine ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que ce qui appartient à la nature humaine puisse se dire de la nature divine. Car ce qui appartient à la nature humaine se dit du Fils de Dieu et de Dieu. Or, Dieu est sa nature. Par conséquent, ce qui appartient à la nature humaine peut se dire de la nature divine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

En Dieu la personne est réellement la même chose que la nature, et en raison de cette identité la nature divine se dit du Fils de Dieu. Cependant le mode de signification n'est pas le même. C'est pourquoi il y a des choses qui se disent du Fils de Dieu et qui ne se disent pas de la nature divine. C'est ainsi que nous disons que le Fils de Dieu est engendré, tandis que nous ne le disons pas de la nature divine, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 39, art. 5). De même dans le mystère de l'Incarnation nous disons que le Fils de Dieu a souffert, mais nous ne disons pas que la nature divine a souffert.

***Objection N°2.***

La chair appartient à la nature humaine. Or, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 6 et 8), nous disons que la nature du Verbe s'est incarnée, d'après saint Athanase et saint Cyrille. Il semble donc que, pour la même raison, ce qui appartient à la nature humaine puisse se dire de la nature divine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'Incarnation implique plutôt l'union avec la chair que la propriété de la chair. Les deux natures ayant été unies dans le Christ l'une à l'autre dans la personne ; en raison de cette union on dit que la nature divine s'est incarnée et que la nature humaine a été déifiée[1], comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 2).

***Objection N°3.***

Les choses qui appartiennent à la nature divine conviennent à la nature humaine dans le Christ, comme connaître l'avenir et avoir une vertu salutaire. Il semble donc que, pour la même raison, ce qui appartient à la nature humaine puisse se dire de la nature divine.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les choses qui appartiennent à la nature divine se disent de la nature humaine, non selon qu'elles conviennent essentiellement à la nature divine, mais selon qu'elles en découlent par participation sur la nature humaine. Par conséquent on ne dit d'aucune manière de la nature humaine les choses auxquelles elle ne peut participer[2]. Mais la nature divine ne reçoit rien par participation de la nature

[1] Ce qui signifie que la nature humaine est unie à Dieu, niais cela ne signifie pas qu'elle a les propriétés de la nature divine. †

[2] Comme d'être incréée ou toute-puissante. †

humaine. C’est pourquoi ce qui appartient à la nature humaine, ne peut se dire d’aucune manière de la nature divine.

Mais c’est le contraire. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 4) : En parlant de la déité, nous ne disons pas d’elle les choses qui sont propres à l’humanité ; car nous ne disons pas que la déité est passible ou qu’elle est créée. Or, la déité est la nature divine. Par conséquent, ce qui est propre à la nature humaine ne peut pas se dire de la nature divine.

***Conclusion.***

Puisque la nature divine n’est pas la même que la nature humaine, il est évident que ce qui appartient à la nature humaine ne peut pas se dire in abstracto de la nature divine.
Il faut répondre que ce qui est propre à une chose ne peut se dire véritablement d’une autre qu’autant que celle-ci est la même chose qu’elle. Ainsi l’action de rire ne convient qu’à ce qui est homme. Or, dans le mystère de l’Incarnation, la nature divine n’est pas la même que la nature humaine ; mais la même hypostase appartient à l’une et à l’autre. C’est pourquoi ce qui appartient à une nature ne peut pas se dire d’une autre in abstracto[2]. — Mais les noms concrets exprimant l’hypostase de la nature, on peut pour ce motif dire d’eux indifféremment ce qui appartient à l’une et à l’autre nature ; soit que le mot dont on dit ces choses donne à entendre les deux natures, comme le mot Christ dans lequel on comprend la divinité qui oint et l’humanité qui a été ointe ; soit, qu’il n’exprime que la nature divine, comme le mot Dieu ou Fils de Dieu ; soit qu’il n’exprime que la nature humaine, comme le mot homme ou Jésus. D’où le pape saint Léon dit (Epist. 83) : Peu importe d’après quelle substance on désigne le Christ, puisque l’unité de personne existant d’une manière inséparable, le même est tout entier Fils de l’homme à cause de son corps, et il est tout entier Fils de Dieu, parce qu’il a une seule et même déité avec le Père.

## Article 6 : Cette proposition est-elle vraie : Dieu s’est fait homme ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que cette proposition soit fausse : Dieu s’est fait homme. Car puisque l’homme signifie la substance, être fait homme c’est être fait absolument. Or, cette proposition est fausse : Dieu s’est fait absolument. Cette proposition est donc fausse aussi : Dieu s’est fait homme.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Être fait homme, c’est être fait absolument pour tous ceux dans lesquels la nature humaine commence à être dans un suppôt nouvellement créé. Mais on dit que Dieu s’est fait homme, parce que la nature humaine a commencé à exister dans le suppôt de la nature divine qui préexistait de toute éternité. C’est pourquoi on dit que Dieu s’est fait homme, mais non qu’il a été fait absolument.

***Objection N°2.***

Se faire homme c’est changer. Or, Dieu ne peut être le sujet d’aucun changement, d’après ces paroles du prophète (Malach., 3, 6) : Je suis le Seigneur et je ne change pas. Il semble donc que cette proposition soit fausse : Dieu s’est fait homme.

***Réponse à l’objection N°2 :***

[2] C’est la règle que nous avons donnée (art. 1). Elle repose sur ce que les noms abstraits se rapportent aux natures considérées en dehors de tout suppôt. Alors l’une ne se pourrait dire de l’autre qu’autant qu’on admettrait, avec Eutychès, la confusion des natures. †

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), être fait implique que l'on dise d'une chose ce que l'on n'en disait pas auparavant. Par conséquent, quand on dit une chose nouvelle d'une autre avec changement dans le sujet dont on la dit, le mot faire suppose alors un changement. Et c'est ce qui arrive dans tout ce qui se dit absolument. Car une chose ne peut devenir de nouveau noire ou blanche que parce qu'elle subit de nouveau un changement qui lui fait prendre l'une ou l'autre de ces couleurs. Mais pour les choses qui se disent relativement, on peut les dire nouvellement d'une chose sans qu'elle soit changée. Ainsi un homme se trouve à droite sans avoir changé, mais par le mouvement seul de celui qui se met à sa gauche. Dans ce cas il ne faut donc pas que tout ce qui est fait soit soumis à un changement, parce que cela peut arriver par le changement d'un autre. C'est ainsi que nous disons à Dieu : Seigneur, vous vous êtes fait notre refuge (Ps. 89, 1). Or, il a convenu à Dieu d'être homme en raison de l'union qui est une relation. C'est pourquoi on dit de Dieu nouvellement qu'il est homme[1], sans qu'il y ait eu changement de sa part, mais par le changement de la nature humaine, qui est prise pour être unie à la personne divine. C'est pour ce motif que quand on dit : Dieu s'est fait homme, on n'entend pas qu'il y a eu changement de la part de Dieu, mais seulement de la part de la nature humaine.

***Objection N°3.***

L'homme selon qu'on le dit du Christ désigne la personne du Fils de Dieu. Or, cette proposition est fausse : Dieu s'est fait la personne du Fils de Dieu ; celle-ci est donc fausse aussi : Dieu s'est fait homme.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'homme ne s'entend pas simplement de la personne du Fils de Dieu, mais de cette personne selon qu'elle subsiste dans la nature humaine. C'est pourquoi bien que cette proposition soit fausse : Dieu s'est fait la personne du Fils de Dieu, néanmoins celle-ci est vraie : Dieu s'est fait homme, parce qu'il a été uni à la nature humaine.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Jean, 1, 13) : Le Verbe s'est fait chair. Et comme l'observe saint Athanase (Epist. ad Epitectum) en disant : Le Verbe s'est fait chair, c'est comme si l'on disait que : Dieu s'est fait homme.

***Conclusion.***

Puisqu'il est dit de Dieu, non de toute éternité, mais dans le temps, qu'il est homme, on doit avouer que cette proposition : Dieu s'est fait homme, est vraie.

Il faut répondre qu'on dit avoir été fait tout ce qui commence à se dire d'une chose et qui ne s'en disait pas auparavant. Or, on dit de Dieu qu'il est véritablement homme, comme nous l'avons vu (art. 1). Cependant il n'a pas convenu à Dieu d'être homme de toute éternité, mais cela ne lui a convenu que depuis le temps qu'il a pris la nature humaine. C'est pourquoi cette proposition est vraie : Dieu s'est fait homme ; néanmoins elle n'est pas comprise de la même manière par tout le monde[2], comme celle-ci : Dieu est homme, ainsi que nous l'avons dit (art. 1). [Q24-2] ; [Q33-3]

[1] Cette expression n'est qu'une expression relative, et pour qu'il y ait changement dans une relation, il suffit que l'un des deux termes change. †

[2] Les manichéens, les photiniens et les nestoriens, la prennent chacun dans une acception particulière, différente du sens catholique. †

## Article 7 : Cette proposition est-elle vraie : L'homme a été fait Dieu ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que cette proposition soit vraie : L'homme a été fait Dieu. Car il est dit (Rom., 1, 2) : que Dieu avait fait auparavant des promesses par ses prophètes, dans les saintes Écritures, au sujet de son Fils qui lui a été fait de la race de David selon la chair. Or, le Christ comme homme est issu de David selon la chair. L'homme a donc été fait Fils de Dieu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans ce passage de saint Paul, le qui relatif qui se rapporte à la personne du Fils de Dieu, ne doit pas s'entendre du prédicat ; comme si quelqu'un qui était de la race de David selon la chair, eût été fait Fils de Dieu. C'est dans ce sens que l'objection le prend. Mais on doit l'entendre du sujet, de telle sorte qu'il signifie : que le Fils de Dieu s'est fait homme pour la gloire de son Père, comme l'explique la glose, étant de la race de David selon la chair. C'est comme s'il y avait : Le Fils de Dieu s'est fait ayant un corps du sang de David pour la gloire de Dieu.

***Objection N°2.***

Saint Augustin dit (De Trin., liv. 1, chap. 12) : Cette incarnation a été telle qu'elle a fait Dieu homme et l'homme Dieu. Or, en raison de l'Incarnation, il est vrai de dire : Dieu a été fait homme ; on peut donc dire pareillement : L'homme a été fait Dieu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette parole de saint Augustin doit s'entendre dans ce sens, c'est que d'après l'Incarnation il est arrivé que l'homme était Dieu et que Dieu était homme ; et dans ce sens ces deux manières de parler sont vraies, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°3.***

Saint Grégoire de Nazianze dit (Epist. 1 ad Cledonium et orat. 51) : Dieu a été humanisé et l'homme a été déifié. Or, on dit que Dieu a été humanisé par la raison qu'il a été fait homme. On dit donc que l'homme a été déifié par la raison qu'il a été fait Dieu ; et par conséquent cette proposition est vraie : L'homme a été fait Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il faut répondre de la même manière à la troisième. Car être déifié, c'est la même chose que de devenir Dieu.

***Objection N°4.***

Quand on dit : Dieu a été fait homme, le sujet de l'action ou du changement n'est pas Dieu, mais la nature humaine, que signifie le mot homme. Comme le sujet de l'action paraît être celui auquel elle est attribuée, cette proposition : L'homme a été fait Dieu, est donc plus vraie que celle-ci : Dieu a été fait homme.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le terme placé dans le sujet est employé matériellement, c'est-à-dire pour le suppôt ; au lieu que placé dans le prédicat il est employé formellement, c'est-à-dire qu'il désigne la nature. C'est

pourquoi quand on dit : L'homme a été fait Dieu, on n'attribue pas le mot fait à la nature humaine, mais au suppôt de cette nature qui est Dieu de toute éternité. C'est pourquoi il ne lui convient pas d'être fait Dieu. Mais quand on dit : Dieu a été fait homme, on comprend au contraire que le mot faire a pour terme la nature humaine. C'est pourquoi, à proprement parler, cette proposition est vraie : Dieu a été fait homme ; au lieu que celle- ci est fausse : L'homme a été fait Dieu. Ainsi, par exemple, Socrate ayant été homme d'abord et étant devenu blanc ensuite, si en le montrant on disait : Cet homme est devenu blanc aujourd'hui, cette proposition serait vraie, mais il serait faux de dire : Ce blanc est devenu homme aujourd'hui. Si cependant on mettait pour sujet un nom qui exprime la nature humaine in abstracto, il pourrait de cette manière être exprimé comme le sujet de cette action : comme si l'on disait que la nature humaine est devenue la nature du Fils de Dieu.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 2) : Nous ne disons pas que l'homme a été déifié, mais que Dieu a été humanisé. Or, être fait Dieu, c'est la même chose que d'être déifié. Cette proposition est donc fausse : L'homme a été fait Dieu.

***Conclusion.***

Puisque dans cette proposition prise dans son sens propre : L'homme a été fait Dieu, le mot homme signifie la personne et que la personne du Fils de Dieu a toujours été Dieu, il est évident qu'elle est fausse.

Il faut répondre que cette proposition : L'homme a été fait Dieu, peut s'entendre de trois manières :

1. De sorte que le participe fait détermine absolument ou le sujet ou l'attribut[1]. Dans ce cas elle est fausse : parce que ni l'homme, dont Dieu est l'attribut, ni Dieu n'a été fait, comme nous le dirons (art. 8 et 9), et dans ce même sens il est faux également de dire : Dieu a été fait homme. Mais ce n'est pas ainsi que se prennent ces propositions.
2. On peut comprendre que le mot fait détermine une composition, de sorte que le sens de cette proposition : L'homme a été fait Dieu, serait celui-ci : Il a été fait que l'homme soit Dieu. Dans ce sens, ces deux propositions sont vraies l'une et l'autre : L'homme a été fait Dieu et Dieu a été fait homme. Mais ce n'est pas le sens propre de ces manières de parler, à moins que par hasard on ne l'entende selon que le mot homme n'a pas une signification personnelle, mais simple. Car quoique cet homme n'ait pas été fait Dieu, parce que ce suppôt, c'est-à-dire la personne du Fils de Dieu, a été Dieu de toute éternité ; cependant l'homme, en parlant communément, n'a pas toujours été Dieu.
3. On l'entend dans son sens propre, selon que le participe fait se rapporte à quelque chose qui aurait eu lieu à l'égard de l'homme dans ses rapports avec Dieu, comme avec le terme de son action[2]. Et dans ce sens, si l'on suppose que la personne, l'hypostase et le suppôt de Dieu et de l'homme soit le même, comme nous l'avons montré (quest. 2, art. 3), cette proposition est fausse : parce que quand on dit : L'homme a été fait Dieu, le mot homme désigne une personne. En effet, il n'est pas vrai de dire de l'homme qu'il est Dieu en raison de la nature humaine, mais en raison de son suppôt. Ce suppôt de la nature humaine, dont il est vrai de dire qu'il est Dieu, étant le même que l'hypostase ou la personne du Fils de Dieu qui a toujours été Dieu, on ne peut donc pas dire que cet homme a commencé à être Dieu, ou qu'il devient Dieu, ou qu'il a été fait Dieu. Mais si la personne ou l'hypostase de Dieu était autre que celle de l'homme, de telle sorte qu'on dise de l'homme qu'il est Dieu et réciproquement, par suite de l'union des suppôts, qui résulterait, ou de la dignité

[1] Alors c'est dire que Dieu ou l'homme a été fait. †

[2] Le mot fait désigne dans ce cas quelque chose de nouveau, qui serait arrivé à l'homme déjà subsistant par sa propre personnalité humaine, comme si l'on disait : celui qui était auparavant homme a commencé d'être Dieu. †

personnelle, ou de l'affection, ou de l'habitation, comme l'ont dit les nestoriens ; alors pour la même raison on pourrait dire que l'homme a été fait Dieu, c'est-à-dire uni à Dieu, comme on dirait que Dieu a été fait homme, c'est-à-dire uni à l'homme[1]. [Q24-2] ; [Q33-3]

## Article 8 : Cette proposition est-elle vraie : Le Christ est une créature ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il soit vrai de dire que : Le Christ est une créature. Car le pape saint Léon dit (Serm. 3 Pentecost.) : Changement nouveau et inouï, Dieu qui est et qui était, devient une créature. Or, on peut dire cela du Christ, qui est devenu le Fils de Dieu par l'Incarnation. Cette proposition est donc vraie : Le Christ est une créature.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quelquefois les saints docteurs, pour abréger, se servent du mot de créature à l'égard du Christ, sans rien déterminer, mais il faut savoir qu'ils sous-entendent : comme homme.

***Objection N°2.***

Les propriétés des deux natures peuvent se dire de l'hypostase commune à l'une et à l'autre, sous quelque nom qu'on l'exprime, comme nous l'avons dit (art. 5). Or, la propriété de la nature humaine, c'est d'être une créature, comme celle de la nature divine, c'est d'être créatrice. On peut donc dire ces deux choses du Christ, c'est qu'il est une créature, et qu'il est incréé et créateur.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Toutes les propriétés de la nature humaine, comme de la nature divine, peuvent se dire également du Christ. D'où saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 4) : que le Christ, qui est Dieu et homme, est dit créé et incréé, passible et impassible. Mais, cependant, les choses qui offrent du doute pour l'une ou l'autre nature, ne doivent pas se dire sans détermination. Aussi le même docteur ajoute ensuite (De orth. fid., liv. 4, chap. 5) : Il n'y a dans le Christ qu'une seule hypostase qui est incréée par rapport à la divinité, et créée à l'égard de l'humanité. Ainsi on ne devrait pas dire sans détermination : le Christ est incorporel ou impassible, pour éviter l'erreur de Manès qui a supposé que le Christ n'avait pas eu un corps véritable, qu'il n'avait pas véritablement souffert ; mais on doit dire avec détermination que le Christ est incorporel et impassible quant à la divinité.

***Objection N°3.***

L'âme est une partie de l'homme plus principale que le corps. Or, on dit absolument que le Christ est né de la Vierge en raison de son corps qui a été formé dans son sein. Par conséquent, en raison de l'âme que Dieu a créée, on doit dire absolument que le Christ est une créature.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On ne peut pas douter qu'il ne convienne à la personne du Fils de Dieu d'être né d'une Vierge, tandis qu'il peut y avoir amphibologie quand on dit qu'il est une créature. C'est pourquoi il n'y a pas égalité de raison de part et d'autre.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De Trin., liv. 1, seu De fid. ad Grat., chap. 7) : Le Christ a-t-il été fait d'un mot ? A-t-il été créé par un ordre ? Ayant répondu que non, il ajoute : Comment la créature peut-elle

[1] Mais la doctrine catholique répugne à cette hypothèse, puisqu'elle enseigne que la nature humaine n'a pas préexisté à l'union. †

exister en Dieu ? Car Dieu est d'une nature simple et non d'une nature composée. On ne doit donc pas admettre cette proposition : Le Christ est une créature.

***Conclusion.***

Pour ne pas paraître favoriser l'erreur des hérétiques, on ne doit pas dire absolument que le Christ est une créature, mais il faut déterminer qu'on en parle ainsi selon la nature humaine.
Il faut répondre que, comme le dit saint Jérôme (implic. in chap. 5, ad Gal.) : des paroles prononcées à la légère produisent une hérésie. Par conséquent nous ne devons pas nous servir des mêmes expressions que les hérétiques, dans la crainte de paraître favoriser leur erreur. Or, les ariens ont dit que le Christ est une créature et qu'il est moindre que le Père, non seulement en raison de la nature humaine, mais encore en raison de la personne divine. C'est pourquoi on ne doit pas dire absolument que le Christ est une créature ou qu'il est moindre que le Père, mais on doit déterminer qu'on le considère ainsi sous le rapport de la nature humaine[1]. Cependant, pour les choses qu'on ne peut soupçonner convenir à la personne divine considérée en elle-même, on peut les dire absolument du Christ en raison de la nature humaine ; ainsi nous disons absolument que le Christ a souffert, qu'il est mort et a été enseveli. C'est ainsi que dans les choses corporelles et humaines, quand nous doutons qu'une chose convienne au tout ou à la partie, si elle se trouve dans une partie, nous ne l'attribuons pas au tout absolument, c'est-à-dire sans détermination. En effet nous ne disons pas qu'un Ethiopien est blanc, mais qu'il a les dents blanches, au lieu que nous disons sans détermination qu'il est crépu, parce que ce caractère ne peut convenir qu'à sa chevelure. [Q20-1]

## Article 9 : Est-il vrai de dire en montrant le Christ : Cet homme a commencé d'être ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble qu'en montrant le Christ on puisse dire : Cet homme a commencé d'être. Car saint Augustin dit (Sup. Jean, tract. 115) : Avant que le monde existât, nous n'existions pas, ni Jésus-Christ, l'Homme-Dieu qui est médiateur entre Dieu et les hommes. Or, ce qui n'a pas toujours existé a commencé d'être. On peut donc dire en parlant du Christ : Cet homme a commencé d'être.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage doit s'entendre avec détermination ; c'est comme si l'on disait que Jésus-Christ Homme-Dieu n'a pas existé par rapport à son humanité, avant que le monde existât.

***Objection N°2.***

Le Christ a commencé d'être homme. Or, être homme, c'est être absolument. Cet homme a donc commencé d'être absolument.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Avec le verbe commencer l'argument ne conclut pas de l'inférieur au supérieur. Car si l'on dit : Cette chose a commencé d'être blanche, on ne peut en conclure : donc elle commence d'être colorée[2] ; parce que commencer implique l'être présent et non l'être antérieur. On ne peut pas non plus dire : cette chose n'était pas blanche auparavant ; donc elle n'était pas auparavant colorée. Or,

[1] Autrement la proposition peut être amphibologique. Parmi les Pères, il y en a cependant un grand nombre qui ont dit que le Christ était une créature. D'autres l'ont nié, mais cette divergence apparente provient uniquement de ce qu'ils n'entendaient pas ce mot de la même manière. Le P. Pétau, après avoir rapporté leurs sentiments, les concilie parfaitement (De incarn., liv. 6, chap.6). †

[2] Elle pouvait être auparavant d'une autre couleur. †

exister simplement est une chose plus élevée que d'être homme. Ainsi quand on dit : Le Christ a commencé d'être homme, on ne peut en conclure : Il a donc commencé d'être[3].

***Objection N°3.***

L'homme implique un suppôt de la nature humaine. Or, le Christ n'a pas toujours été un suppôt de la nature humaine. Cet homme a donc commencé d'exister.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le mot homme, selon qu'on le prend pour le Christ, quoiqu'il signifie la nature humaine qui a commencé d'être, se prend cependant pour le suppôt éternel, qui n'a pas commencé d'exister. C'est pourquoi parce que ce terme placé dans le sujet s'entend du suppôt, au lieu que placé dans le prédicat il se rapporte à la nature, il s'ensuit que cette proposition est fausse : L'homme Christ a commencé d'être, tandis que celle-ci est vraie : Le Christ a commencé d'être homme.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Héb., 13, 8) : Jésus-Christ hier et aujourd'hui et dans tous les siècles.

***Conclusion.***

Puisque par ces mots : cet homme, on désigne en montrant le Christ un suppôt éternel, cette proposition : Cet homme a commencé d'être est absolument fausse.
Il faut répondre qu'on ne doit pas dire sans rien ajouter, en montrant le Christ : Cet homme a commencé d'être. Et cela pour une double raison :

1. Parce que cette locution est absolument fausse d'après la doctrine de la foi catholique, qui n'admet dans le Christ qu'un seul suppôt, et qu'une seule hypostase, aussi bien qu'une seule personne. Car il faut d'après cela que quand on dit : cet homme en montrant le Christ, on désigne un suppôt éternel, à l'éternité duquel il répugne de commencer d'exister. Par conséquent cette proposition est fausse : Cet homme a commencé d'exister. Peu importe, au reste, que commencer d'exister, soit une chose qui convienne à la nature humaine qui est signifiée par le mot homme : parce que le terme placé dans le sujet ne se prend pas formellement pour la nature, mais plutôt matériellement pour le suppôt, comme nous l'avons dit (art. 7, Réponse N°4).
2. Parce que quand même cette proposition serait vraie, on ne devrait cependant pas l'employer sans détermination[1], pour éviter l'hérésie d'Arius : parce que comme cet hérésiarque suppose que la personne du Fils de Dieu est une créature et qu'elle est moindre que le Père ; de même il lui attribue d'avoir commencé d'exister, en disant que le Père était, quand elle n'était pas.

**16**

[3] Le Christ a existé purement et simplement avant d'être homme. C'est pourquoi de ce qu'il a commencé d'être homme on ne peut pas conclure qu'il ait commencé d'être. †

[1] Pour éviter l'équivoque, il faut dire : le Christ, comme homme, a commencé d'être. †

## Article 10 : Cette proposition est-elle vraie : Le Christ, comme homme, est une créature ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que cette proposition soit fausse : Le Christ, comme homme, est une créature, ou il a commencé d'exister. Car il n'y a eu de créé dans le Christ que la nature humaine. Or, cette proposition est fausse : Le Christ, comme homme, est une nature humaine. Celle-ci est donc fausse aussi : Le Christ, comme homme, est une créature.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique le Christ ne soit pas la nature humaine, cependant il la possède. Mais le mot de créature n'est pas seulement attribué aux choses abstraites, on l'attribue encore aux choses concrètes. Car nous disons que l'humanité est une créature et que l'homme en est une.

***Objection N°2.***

Le prédicat se dit plutôt du terme employé dans la réduplication que du sujet même de la proposition. Ainsi quand je dis le corps, selon qu'il est coloré, est visible, il s'ensuit que ce qui est coloré est visible. Or, on ne doit pas accorder absolument cette proposition, comme nous l'avons dit (art. 8 et 9) : L'homme Christ est une créature. On ne doit donc pas dire non plus : Le Christ, comme homme, est une créature.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le mot homme quand il est pris pour le sujet se rapporte plutôt au suppôt, au lieu que dans la proposition réduplicative il se rapporte plutôt à la nature, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Et parce que la nature est créée, tandis que le suppôt est incréé, c'est pour ce motif que, quoiqu'on n'accorde pas simplement cette proposition : L'homme Christ est une créature, on accorde néanmoins celle-ci : Le Christ, en tant qu'homme, est une créature.

***Objection N°3.***

Tout ce qu'on dit de chaque homme, comme homme, se dit de lui purement et simplement. Car ce qu'on est par soi-même et ce qu'on est comme homme, est une même chose, d'après Aristote (Met., liv. 5, text. 23). Or, cette proposition est fausse : Le Christ est purement et simplement une créature. On ne peut donc pas dire non plus : Le Christ, comme homme, est une créature.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il convient à tout homme qui est le suppôt de la nature humaine seule de n'avoir d'être que par rapport à cette nature. C'est pourquoi il résulte pour tout suppôt semblable qu'il est une créature absolument, s'il en est une, en tant qu'homme. Quant au Christ, il n'est pas seulement le suppôt de la nature humaine, mais il est encore celui de la nature divine, selon qu'il est incréé. C'est pourquoi de ce que comme homme il est une créature, il ne s'ensuit pas qu'il soit une créature absolument.

Mais c'est le contraire. Tout ce qui existe est ou créateur ou créature. Or, cette proposition est fausse : Le Christ, comme homme, est créateur. Donc celle-ci est vraie : Le Christ, comme homme, est une créature.

***Conclusion.***

Cette proposition : Le Christ, comme homme, est une créature, doit être simplement admise ; parce que la partie réduplicative appartient à la nature ; mais on doit nier plutôt qu'on ne doit accorder celle-ci : Le Christ, en tant qu'il est cet homme, est une créature, parce que la partie réduplicative, par suite de l'addition qui y est faite, se rapporte au suppôt.

Il faut répondre que quand on dit : le Christ, comme homme, le mot homme dans la partie réduplicative peut s'entendre ou du suppôt ou de la nature. Si on l'entend du suppôt, puisque le suppôt de la nature humaine dans le Christ est éternel et incréé, il sera faux de dire : Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. Mais si on l'entend de la nature humaine, alors elle est vraie ; parce que par rapport à sa nature humaine il lui convient d'être une créature, comme nous l'avons dit (art. 8). — Cependant il faut observer que le mot ainsi employé dans une proposition réduplicative se prend plus proprement pour la nature que pour le suppôt. Car il a la force d'un prédicat que l'on emploie formellement. Dire : Le Christ, en tant qu'homme, c'est comme si l'on disait : Le Christ selon qu'il est homme. C'est pourquoi on doit plutôt accorder que nier cette proposition : Le Christ, en tant qu'homme, est une créature. Si cependant on ajoutait quelque chose qui le fit se rapporter au suppôt, on devrait plutôt le nier que l'accorder ; par exemple si l'on disait : Le Christ, selon qu'il est cet homme, est une créature.

## Article 11 : Cette proposition est-elle vraie : Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ, en tant qu'homme, soit Dieu. Car le Christ est Dieu par la grâce de l'union. Or le Christ, en tant qu'homme, a cette grâce. Le Christ en tant qu'homme est donc Dieu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Un être ne peut se mouvoir vers une chose et être cette chose sous le même rapport. Car on se meut en raison de la matière ou du sujet, et l'on est en acte en raison de la forme. De même il ne convient pas au Christ sous le même rapport de tendre à être Dieu par la grâce d'union et de l'être en effet. Mais la première de ces deux choses lui convient en raison de la nature humaine, la seconde en raison de la nature divine. C'est pourquoi cette proposition est vraie : Le Christ, en tant qu'homme, a la grâce d'union, tandis que celle-ci ne l'est pas : Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

***Objection N°2.***

C'est le propre de Dieu de remettre les péchés, d'après ces paroles du prophète (Is., 43, 25) : C'est moi qui efface vos iniquités à cause de moi. Or, le Christ, en tant qu'homme, remet les péchés, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 9, 6) : Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre. Le Christ, en tant qu'homme, est donc Dieu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés, non en vertu de la nature humaine, mais en vertu de la nature divine. Ce pouvoir existe dans la nature divine par autorité, et il réside dans la nature humaine instrumentalement. C'est pourquoi saint Chrysostôme expliquant ce passage (Sup. Matth., implic. hom. 30) observe : qu'il dit expressément : Le pouvoir de remettre les péchés sur la terre, pour montrer qu'il a uni d'une union indivisible le pouvoir de la divinité à la nature humaine, parce que, quoiqu'il se soit fait homme, il est resté néanmoins le Verbe de Dieu.

***Objection N°3.***

Le Christ n'est pas un homme en général, mais il est tel homme en particulier. Or, le Christ, en tant qu'il est cet homme, est Dieu, parce que par cet homme on désigne le suppôt éternel qui est naturellement Dieu. Le Christ, en tant qu'homme, est donc Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quand on dit cet homme, le pronom démonstratif fait que le nom s'applique au suppôt. C'est pourquoi cette proposition : Le Christ, en tant qu'il est cet homme, est Dieu, est plus vraie que celle-ci : Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

Mais c'est le contraire. Ce qui convient au Christ, comme homme, convient à tout homme. Si donc le Christ, en tant qu'homme, est Dieu, il s'ensuit que tout homme est Dieu : ce qui est évidemment faux.

***Conclusion.***

Quoique cette proposition, le Christ en tant qu'homme est Dieu, puisse s'accorder comme vraie, pourvu que le mot homme s'entende du suppôt et non de la nature : cependant on doit plutôt la nier que l'accorder, puisque la réduplicative doit se rapporter à la nature plutôt qu'à la personne.
Il faut répondre que le mot homme employé dans une proposition réduplicative peut s'entendre de deux manières :

1. Quant à la nature. En ce sens il n'est pas vrai que le Christ, en tant qu'homme, soit Dieu : parce que la nature humaine est distincte de la nature divine selon la différence de nature.
2. On peut l'entendre du suppôt, et dans ce cas, puisque le suppôt de la nature humaine dans le Christ est la personne du Fils, à laquelle il convient par elle-même d'être Dieu ; il est vrai que le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

Toutefois parce que le terme employé dans une proposition réduplicative se dit plus proprement de la nature que du suppôt, comme nous l'avons vu (art. préc., dans le corps de l'article et Réponse N°2), on doit plutôt nier qu'affirmer cette proposition : Le Christ, en tant qu'homme, est Dieu.

## Article 12 : Cette proposition est-elle vraie : Le christ, en tant qu'homme, est une hypostase ou une personne ?

**16**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ, en tant qu'homme, soit une hypostase ou une personne. Car ce qui convient à tout homme, convient au Christ selon qu'il est homme, puisqu'il leur ressemble, d'après ces paroles de saint Paul (Phil., 2, 7) : Il s'est fait semblable aux hommes. Or, tout homme est une personne. Le Christ, en tant qu'homme, est donc une personne.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il convient à tout homme d'être une personne, selon que tout ce qui subsiste dans la nature humaine est une personne. Mais c'est le propre du Christ que la personne qui subsiste dans sa nature humaine ne résulte pas des principes de cette nature, mais qu'elle soit éternelle : c'est pourquoi, d'une

manière il est une personne, en tant qu'homme ; de l'autre il ne l'est pas, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°2.***

Le Christ, en tant qu'homme, est une substance d'une nature raisonnable. Il n'est pas une substance universelle, par conséquent il est une substance individuelle. Or, une personne n'est rien autre chose qu'une substance individuelle d'une nature raisonnable, comme le dit Boëce (Lib. de duab. nat.). Le Christ, en tant qu'homme, est donc une personne.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La substance individuelle qui entre dans la définition de la personne implique une substance complète qui subsiste par elle-même séparément des autres : autrement on pourrait appeler la main de l'homme une personne, puisqu'elle est une substance individuelle. Mais, parce qu'elle est une substance individuelle qui existe pour ainsi dire dans un autre sujet, on ne peut pas dire qu'elle est une personne. Pour la même raison on ne peut pas dire que la nature humaine soit dans le Christ une personne, quoique cependant on puisse dire qu'elle est quelque chose d'individuel et de particulier.

***Objection N°3.***

Le Christ, en tant qu'homme, est une chose de la nature humaine, un suppôt et une hypostase de cette même nature. Or, toute hypostase, tout suppôt, toute chose de la nature humaine est une personne. Le Christ, en tant qu'homme, est donc une personne.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme la personne signifie quelque chose de complet et qui subsiste par lui-même dans une nature raisonnable, de même l'hypostase, le suppôt et la chose de la nature désignent dans le genre de la substance quelque chose qui subsiste par lui-même. Par conséquent, comme la nature humaine n'est pas par elle-même une personne distincte de la personne du Fils de Dieu ; de même elle n'est pas par elle-même une hypostase, ou un suppôt, ou une chose de la nature[1]. C'est pourquoi, dans le sens où l'on nie cette proposition : Le Christ, en tant qu'homme, est une personne ; il faut aussi nier toutes les autres.

Mais c'est le contraire. Le Christ, en tant qu'homme, n'est pas une personne éternelle. Si donc le Christ, en tant qu'homme, était une personne, il s'ensuivrait qu'il v aurait dans le Christ deux personnes, l'une temporelle et l'autre éternelle ; ce qui est erroné, comme nous l'avons dit (quest. 2, art. 3 et art. 6, et quest. 4, art. 2 et 3).

***Conclusion.***

Cette proposition est vraie : Le Christ en tant qu'homme est ou une hypostase ou une personne, si le mot homme, employé dans la réduplication, s'entend du suppôt ou de la nature à laquelle il convient d'être dans une personne, non dans la personne humaine, mais dans la personne divine.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 10 et 11), le mot homme employé dans la réduplication peut s'entendre ou du suppôt ou de la nature. Par conséquent, quand on dit : Le Christ, en tant qu'homme, est une personne, si on l'entend du suppôt, il est évident que le Christ, selon qu'il est homme, est une personne : parce que le suppôt de la nature humaine n'est rien autre chose que la personne du Fils de Dicit. Sion l'entend de la nature, on peut le comprendre de deux manières :

[1] Pour la signification propre de ces trois expressions, voyez la définition qu'en donne saint Thomas lui-même (1a pars, quest. 29, art. 2). †

1. On peut comprendre qu'il convient à la nature humaine d'être dans une personne, et c'est encore vrai de la sorte. Car tout ce qui est subsistant dans une nature humaine est une personne.
2. On peut entendre qu'il est dû à la nature humaine dans le Christ une personnalité propre résultant des principes de cette nature. En ce sens, le Christ, en tant qu'homme, n'est pas une personne, parce que la nature humaine n'est pas subsistante par elle-même indépendamment de la nature divine, ce que demande l'essence de la personne.

**16**

# QUESTION 17 : DE CE QUI APPARTIENT À L'UNITÉ DANS LE CHRIST QUANT À L'ÊTRE

Question 17 : De ce qui appartient à l'unité dans le Christ quant à l'être.....212
Article 1 : Le Christ est-il une seule chose ou deux ?.....212
Article 2 : N'y a-t-il dans le Christ qu'un seul être ?.....215

Nous avons ici à examiner ce qui appartient à l'unité dans le Christ en général. Car nous devons déterminer en leur lieu les choses qui appartiennent à l'unité ou à la pluralité en particulier. Ainsi comme nous avons vu (quest. 9) que dans le Christ il n'y a qu'une seule science, nous verrons plus loin (quest. 35) qu'il y a plusieurs naissances.

Nous devons donc considérer l'unité du Christ :

1. Quant à son être.
2. Quant à sa volonté.
3. Quant à ses opérations.

Sur la première de ces trois considérations, il y a deux questions à examiner :

1. Le Christ est-il une seule chose ou deux ?[1]
2. N'y a-t-il dans le Christ qu'un seul être ?[2]

[1] Cet article est l'explication de ce passage du symbole de saint Athanase : Qui licet Deus sit et homo ; non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omninò non confusione substantiæ, sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ità Deus et homo unus est Christus. †

[2] Cette question est controversée. Les scotistes, Suarez et d'autres théologiens, n'admettent pas, avec saint Thomas et les thomistes, l'unité d'être dans le Christ. Paludan (liv. 3 Sent. 6) suppose que par l'unité d'être saint Thomas entend l'unité de subsistance ; mais ce sentiment nous paraît insoutenable, parce que dans ce cas cet article retomberait dans le précédent. †

## Article 1 : Le Christ est-il une seule chose ou deux ?

**17**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ne soit pas une chose, mais deux. Car saint Augustin dit (De Trin., liv. 1, chap. 7) : Parce que la forme de Dieu a reçu la forme de l'esclave, l'un et l'autre est Dieu à cause de Dieu qui reçoit ; l'un et l'autre est homme, à cause de l'homme qui est reçu. Or, on ne peut dire l'un et l'autre que là où il y a deux. Le Christ est donc deux.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage de saint Augustin ne doit pas s'entendre comme si le mot l'un et l'autre se rapportait au prédicat, comme si l'on disait que le Christ est l'un et l'autre ; mais on doit en faire un sujet. Et alors le mot l'un et l'autre ne se prend pas de la sorte pour deux suppôts, mais pour deux mots qui signifient deux natures d'une manière concrète. Car je puis dire que l'un et l'autre, c'est-à-dire Dieu et l'homme, est Dieu à cause de Dieu qui prend, et que l'un et l'autre, c'est- à-dire Dieu et l'homme, est homme à cause de l'homme qui est pris.

***Objection N°2.***

Partout où il y a une chose et une autre, il y a deux. Or, le Christ est une chose et une autre. Car saint Augustin dit (Ench., chap. 35) : Ayant la forme de Dieu, il a pris la forme de l'esclave ; l'un et l'autre ne font qu'un, mais il est une chose à cause du Verbe, et il en est une autre à cause de l'homme. Le Christ est donc deux.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quand on dit : Le Christ est une chose et une autre, cette locution doit s'entendre comme s'il y avait : Il a une nature et une autre. C'est ainsi que l'entend saint Augustin quand il dit : (Lib. cont. Felic., chap. 11) : Dans le médiateur de Dieu et des hommes, le Fils de Dieu est une chose et le Fils de l'homme une autre ; car il ajoute : Il en est une autre, dis-je, à cause de la différence de substance, mais il n'en est pas une autre à cause de l'unité de personne. D'où saint Grégoire de Nazianze dit à Clédonius (Epist. 1) : S'il faut me résumer, je dirai que ce dont le Sauveur est composé est une chose et une autre, puisque ce qui est invisible n'est pas le même que ce qui est visible, ce qui est hors du temps que ce qui est dans le temps ; mais il n'est pas un et un autre[1] ; loin de moi cette pensée, car ces deux ne font qu'un.

***Objection N°3.***

Le Christ n'est pas seulement homme, parce qu'il serait un simple mortel. Il est donc autre chose qu'un homme, et par conséquent il y a en lui une chose et une autre. Le Christ est donc deux.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Cette proposition est fausse : Le Christ n'est qu'un homme ; parce qu'elle n'exclut pas un autre suppôt, mais une autre nature, par là même que les termes placés dans le prédicat se prennent formellement. Si cependant on ajoutait quelque chose qui fît rapporter la phrase au suppôt, cette locution serait vraie ; comme si l'on disait : Le Christ est seulement ce qu'est l'homme. Cependant il ne s'ensuit pas qu'il soit quelque autre chose[2] que l'homme ; parce que le mot autre chose, étant

[1] C'est-à-dire, il n'y a pas en lui deux suppôts, niais deux natures qui ne font qu'une personne. †

[2] Il ne s'ensuit pas qu'il soit un autre suppôt, mais il en résulte seulement qu'il y a en lui deux natures. †

un relatif qui exprime la diversité de substance, il se rapporte proprement au suppôt, comme tous les relatifs qui établissent une relation personnelle. Mais il s'ensuit qu'il a une autre nature.

***Objection N°4.***

Le Christ est quelque chose qui est le Père, et il est quelque chose qui ne l'est pas. Le Christ est donc une chose et une autre. Il est donc deux.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Quand on dit : Le Christ est quelque chose qu'est le Père, le mot quelque chose s'entend de la nature divine qui se dit d'une manière abstraite du Père et du Fils. Mais quand on dit : Le Christ est quelque chose qui n'est pas le Père ; le mot quelque chose ne s'entend pas de la nature humaine selon qu'elle est désignée d'une manière abstraite, mais selon qu'elle l'est d'une manière concrète, non comme un suppôt distinct, mais comme un suppôt indistinct, c'est-à-dire selon qu'il sert de substance à la nature et non aux propriétés qui l'individualisent. C'est pourquoi il ne s'ensuit pas que le Christ soit une chose et une autre, ou qu'il soit deux ; parce que le suppôt de la nature humaine dans le Christ qui est la personne du Fils de Dieu, n'entre pas en nombre avec la nature divine qui se dit du Père et du Fils.

***Objection N°5.***

Comme dans le mystère de la Trinité il y a trois personnes en une seule nature, de même dans le mystère de l'Incarnation il y a deux natures en une seule personne. Or, à cause de l'unité de nature, nonobstant la distinction de personne, le Père et le Fils sont un, d'après ces paroles du Christ (Jean, 10, 30) : Mon Père et moi nous sommes un. Nonobstant l'unité de personne, le Christ est donc deux, à cause de la dualité de ses natures.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Dans le mystère de la Trinité la nature divine se dit in abstracto des trois personnes. C'est pourquoi on peut dire absolument que les trois personnes sont une seule chose. Mais dans le mystère de l'Incarnation les deux natures ne se disent pas du Christ in abstracto. C'est pour ce motif qu'on ne peut pas dire absolument que le Christ est deux.

***Objection N°6.***

Aristote dit (Phys., liv. 3, text. 18) que l'un et le deux se disent dénominativement. Or, le Christ a la dualité des natures. Il est donc deux.

***Réponse à l'objection N°6 :***

On dit qu'il y a deux quand la dualité se dit du sujet lui-même et non des choses qui existent en lui. Or, les prédicats se disent du suppôt unique qu'implique le nom de Christ. Par conséquent, quoique le Christ ait la dualité de natures, cependant, parce qu'il n'a pas la dualité de suppôts, on ne peut pas dire qu'il est deux.

***Objection N°7.***

Comme la forme accidentelle fait une chose, de même la forme substantielle en fait une autre, comme le dit Porphyre (in Prædic., chap. De differ.). Or, dans le Christ il y a deux natures substantielles, la nature humaine et la nature divine. Le Christ est donc une chose et une autre, et par conséquent il est deux.

***Réponse à l'objection N°7 :***

Le mot autre implique une diversité d'accident. C'est pourquoi la diversité d'accident suffit pour qu'on dise une chose absolument autre. Mais le mot autre chose implique une diversité de substance ; et par substance on entend non seulement la nature, mais encore le suppôt, comme le dit Aristote (Met., liv. 5, text. 15). C'est pourquoi la diversité de nature ne suffit pas pour qu'une chose soit dite autre absolument, s'il n'y a encore diversité de suppôt. La diversité de nature ne rend une chose autre que sous un rapport, c'est-à-dire par rapport à la nature, s'il n'y a pas diversité de suppôt.

Mais c'est le contraire. Boëce dit (Lib.de duab. nat.) : Tout ce qui est, est un, en tant qu'il est. Or, nous confessons qu'un seul Christ existe. Il est donc un.

***Conclusion.***

Puisque dans le Christ il n'y a qu'un suppôt et qu'une personne, on dit avec raison qu'il n'y a qu'un seul Christ et qu'il est une seule chose et non deux.

Il faut répondre que la nature considérée en elle-même, selon qu'on la désigne in abstracto, ne peut pas se dire véritablement du suppôt ou de la personne, si ce n'est en Dieu, dans lequel ce qu'il est et ce par quoi il est ne diffèrent pas[1], comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 3, art. 3 et 4). Mais dans le Christ, puisqu'il y a deux natures, la nature divine et la nature humaine, l'une d'elles, c'est-à-dire la nature divine peut se dire de lui d'une manière abstraite et concrète ; car nous disons que le Fils de Dieu qui est désigné par le mot de Christ est la nature divine, et qu'il est Dieu. Mais la nature humaine ne peut pas se dire du Christ considéré en lui-même d'une manière abstraite, mais seulement d'une manière concrète, c'est-à dire selon qu'elle se rapporte au suppôt. En effet on ne peut pas dire que le Christ est la nature humaine, parce que la nature humaine ne se dit pas de son suppôt[2], mais on dit qu'il est homme, comme on dit qu'il est Dieu. Dieu signifie celui qui a la déité, et l'homme celui qui a l'humanité. Cependant celui qui a l'humanité est signifié autrement par le mot homme que par le mot Jésus ou Pierre. Car ce mot homme implique celui qui a l'humanité indistinctement, comme le mot Dieu implique indistinctement celui qui a la déité ; au lieu que le mot Pierre ou Jésus implique distinctement celui qui a l'humanité, c'est-à-dire sous des propriétés individuelles déterminées, comme le mot Fils de Dieu implique celui qui a la déité sous une propriété personnelle déterminée. Or, la dualité est admise dans le Christ à l'égard des natures. C'est pourquoi si les deux natures se disaient du Christ in abstracto, il s'ensuivrait que le Christ serait deux. Mais parce que les deux natures ne se disent du Christ qu'autant qu'elles se rapportent au suppôt, il faut qu'on dise du Christ qu'il est un ou deux en raison du suppôt. — Il y en a qui ont prétendu qu'il y avait en lui deux suppôts, mais une seule personne[3]. Dans leur sentiment la personne ne parait être qu'un suppôt qui a reçu son dernier complément. C'est pourquoi, parce qu'ils reconnaissaient dans le Christ deux suppôts, ils disaient que le Christ était deux au neutre[4]. Mais, comme ils n'admettaient qu'une personne, ils disaient que le Christ était un au masculin, parce que le genre neutre désigne quelque chose d'informe et d'imparfait, au lieu que le genre masculin désigne quelque chose qui est formé et parfait. Les nestoriens, supposant qu'il y avait dans le Christ deux personnes, disaient qu'il n'est pas seulement deux au neutre, mais qu'il est encore deux au masculin. Pour nous, parce que nous ne reconnaissons dans le Christ qu'un seul suppôt et qu'une seule personne, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 2, art. 2 et 3), il s'ensuit que nous disons que non seulement le Christ est un au masculin[5], mais qu'il l'est encore au neutre.

---

1 C'est ce qui fait que les trois personnes divines s'identifient avec la nature divine. †

2 Ainsi on ne dit pas que Pierre ou Jean est la nature humaine, mais on dit qu'ils sont hommes. †

3 Voyez ce qui a été dit de ce sentiment qui distingue la personne du suppôt (quest. 2, art. 3). †

4 On trouve dans les Pères que le Christ est une chose et une autre, aliud et aliud, mais ces mots se rapportent à la dualité de sa nature. †

5 Cette première partie de la proposition est de foi contre les nestoriens : Credo in unum Dominum Jesum Christum, dit le symbole de Nicée. †

## Article 2 : N'y a-t-il dans le Christ qu'un seul être ?

**17**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas dans le Christ qu'un seul être, mais qu'il y en ait deux. Car saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 13) que les choses qui résultent de la nature sont doubles dans le Christ. Or, l'être est une conséquence de la nature, puisque l'être vient de la forme. Il y a donc dans le Christ deux êtres.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'être résulte de la nature, non selon qu'elle a l'être, mais selon qu'elle a la forme par laquelle une chose existe ; au lieu que l'être résulte de la personne ou de l'hypostase, comme ayant l'être. C'est pourquoi (Jésus-Christ.) il conserve l'unité selon l'unité d'hypostase, plutôt qu'il n'a la dualité selon la dualité de nature.

***Objection N°2.***

L'être du Fils de Dieu est la nature divine elle-même, et il est éternel. Or, l'être du Christ comme homme n'est pas la nature divine, mais il est l'être temporel. Il n'y a donc pas dans le Christ qu'un seul être.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cet être éternel du Fils de Dieu, qui est la nature divine, devient l'être de l'homme, en tant que la nature humaine est prise par le Fils de Dieu dans l'unité de la personne[1].

***Objection N°3.***

Quoique dans la Trinité il y ait trois personnes, cependant il n'y a qu'un être à cause de l'unité de nature. Or, dans le Christ il y a deux natures, quoiqu'il n'y ait qu'une seule personne. Il n'y a donc pas dans le Christ qu'un seul être, mais deux.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 3, art. 3 et 4 ; quest. 39, art. 1), la personne divine étant la même chose que la nature, l'être de la personne en Dieu n'est pas autre chose que l'être de la nature. C'est pourquoi les trois personnes n'ont qu'un seul être. Elles auraient un être triple, si en elles l'être de la personne était une chose et l'être de la nature une autre[2].

***Objection N°4.***

Dans le Christ l'âme donne un être au corps, puisqu'elle est sa forme. Or, elle ne lui donne pas l'être divin, puisque cet être est incréé. Il y a donc dans le Christ un autre être que l'être divin, et par conséquent il n'y a pas en lui qu'un seul être.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'âme dans le Christ donne l'être au corps, en tant qu'elle le rend animé en acte, ce qui lui donne le complément de la nature et de l'espèce[3]. Mais si on conçoit le corps parfait au moyen de l'âme sans

[1] Ainsi l'être de l'homme en Jésus-Christ, ou son être personnel, est éternel et divin. †

[2] Dans le Christ, quoiqu'il y ait deux natures, il n'y a cependant qu'un seul être personnel, puisqu'elles sont unies en une seule et même personne. †

[3] Elle en fait un corps humain. †

avoir d'hypostase, l'un et l'autre, c'est-à-dire le tout, qui est composé d'une âme et d'un corps, selon qu'il est désigné sous le nom d'humanité, n'est pas signifié comme une chose qui est, mais comme une chose par laquelle quelque chose est. C'est pourquoi l'être appartient à la personne subsistante, selon qu'elle se rapporte à la nature humaine. La cause de ce rapport est l'âme, selon qu'elle perfectionne la nature humaine en donnant au corps sa forme[1].

Mais c'est le contraire. Chaque chose est appelée un être selon qu'on dit qu'elle est une ; parce que l'un et l'être se disent l'un de l'autre. Si donc dans le Christ il y avait deux êtres, et qu'il n'y en eût pas qu'un seul, le Christ serait deux et non un.

***Conclusion.***

Puisque la nature humaine est unie au Fils de Dieu en personne et non accidentellement, on ne doit admettre dans le Christ qu'un seul être personnel.

Il faut répondre que parce qu'il y a dans le Christ deux natures et une seule hypostase, il est nécessaire que les choses qui appartiennent à la nature dans le Christ soient deux ; mais que celles qui appartiennent à l'hypostase ne soient qu'une. Or, l'être appartient et à la nature et à l'hypostase. A l'hypostase comme à ce qui a l'être ; à la nature comme à ce par quoi une chose a l'être. Car la nature est signifiée à la manière de la forme ; on lui donne le nom d'être, parce que c'est par elle que certaine chose a l'être. C'est ainsi que par la blancheur il y a quelque chose qui est blanc, et que par l'humanité il y a quelque chose qui est homme. Mais il est à considérer que s'il y a une forme ou une nature qui n'appartienne pas à l'être personnel d'une hypostase subsistante, on ne dit pas que cet être est l'être de cette personne absolument mais sous un rapport. Ainsi être blanc est l'être de Socrate, non en tant qu'il est Socrate, mais en tant qu'il est blanc. Rien n'empêche qu'un être semblable ne se multiplie dans une seule et même hypostase ou dans une seule et même personne ; car autre chose est l'être par lequel Socrate est blanc, et autre chose celui par lequel Socrate est musicien[2]. Mais l'être qui appartient à l'hypostase même ou à la personne considérée en elle-même, ne peut pas être multiplié dans une seule et même hypostase ou dans une seule et même personne ; parce qu'il est impossible que l'être d'une chose ne soit pas un. — Si donc la nature humaine n'était pas unie au Fils de Dieu hypostatiquement ou personnellement, mais accidentellement, comme quelques-uns l'ont supposé[3], il faudrait reconnaître dans le Christ deux êtres : l'un selon qu'il est Dieu, l'autre selon qu'il est homme ; comme on admet dans Socrate un être selon qu'il est blanc, et un autre être selon qu'il est homme ; parce qu'être blanc n'appartient pas à l'être personnel de Socrate ; au lieu qu'avoir une tête, être corporel et être animé, tout cela appartient à la personne unique de Socrate. C'est pourquoi de toutes ces choses il ne se fait qu'un seul être dans Socrate. Et s'il arrivait[4] qu'après que la personne de Socrate est constituée, il lui vint des mains, des pieds ou des yeux, comme il arrive dans un aveugle-né, par là Socrate n'acquerrait pas un autre être, mais seulement une relation à l'égard de tous ces accidents qui lui seraient survenus. Car on dirait qu'il existe non seulement par rapport à ce qu'il avait auparavant, mais encore par rapport à ce qui lui est survenu ensuite. Par conséquent puisque la nature humaine est unie au Fils de Dieu hypostatiquement ou personnellement, comme nous l'avons dit (quest. 2, art. 5 et 6), et non accidentellement, il s'ensuit que par rapport à la nature humaine il ne lui arrive pas un nouvel être personnel, mais seulement un nouveau rapport de l'être personnel préexistant avec la nature humaine ; de sorte qu'on dit que cette personne[5] subsiste non-seulement selon la nature divine, mais encore selon la nature humaine. [Q19-1]

---

1 Mais l'être qu'elle lui donne n'est pas un être personnel. †

2 Ces sortes d'être ne sont que des accidents. †

3 C'est l'erreur de Nestorius. †

4 Par impossible. †

5 La personne incréée. †

# QUESTION 18 : DES CHOSES QUI APPARTIENNENT À L'UNITÉ DANS LE CHRIST QUANT À LA VOLONTÉ

Question 18 : Des choses qui appartiennent à l'unité dans le Christ quant à la volonté.....218
Article 1 : Y a-t-il dans le Christ deux volontés ?.....219
Article 2 : Y a-t-il eu dans le Christ une volonté sensitive indépendamment de la volonté rationnelle ?.....221
Article 3 : Y a-t-il eu dans le Christ deux volontés de la part de la raison ?.....222
Article 4 : Y a-t-il eu dans le Christ le libre arbitre ?.....224
Article 5 : La volonté humaine du Christ a-t-elle été absolument conforme à la volonté divine pour l'objet voulu ?.....225
Article 6 : Y a-t-il eu dans le christ une contrariété de volontés ?.....226

Après avoir examiné l'unité du Christ quant à l'être, nous devons nous occuper de son unité quant à la volonté.

À cet égard six questions se présentent :

1. Y a-t-il dans le Christ deux volontés : l'une divine et l'autre humaine ?[1]
2. Dans la nature humaine du Christ y a-t-il une volonté sensitive autre que la volonté de raison ?[2]
3. Du coté de la raison y a-t-il eu dans le Christ plusieurs volontés ?
4. Le libre arbitre a-t-il existé dans le Christ ?[3]
5. La volonté humaine du Christ a-t-elle été absolument conforme à la volonté divine pour l'objet voulu ?[4]
6. Y a-t-il eu dans le Christ une contrariété de volontés ?[5]

[1] Cet article est la réfutation directe de l'erreur des monothélites, qui eut pour chefs Sergius, patriarche de Constantinople, Macaire, patriarche d'Antioche, et Syrus, patriarche d'Alexandrie. †

[2] Tout en admettant dans le Christ l'appétit sensuel, il est à remarquer qu'il n'a jamais prévenu la raison dans le Christ, parce que le foyer de la concupiscence et la rébellion de la chair n'ont point existé en lui. †

[3] Cet article est une réfutation de l'erreur de Calvin, de Luther et de Jansénius, qui ont prétendu que le Christ n'avait pas la liberté de nécessité, mais seulement la liberté de coaction. †

[4] Cet article a pour objet d'expliquer les combats intérieurs que le Christ eut à livrer quand il disait (Matth., 26, 39) : Non pas comme je veux, mais comme vous voulez, et l'opposition apparente qu'il manifeste entre sa volonté et celle de son Père, quand il dit (Jean, 5, 30) : Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. †

[5] Il est de foi qu'il n'y'a pas eu contrariété de volontés dans le Christ. Ce point de doctrine a été défini au concile de Latran sous Martin Ier (can. 15), et au sixième concile général (act. 4). †

## Article 1 : Y a-t-il dans le Christ deux volontés ?

**18**

***Objection N°1.***

Il semble que dans le Christ il n'y ait pas deux volontés, l'une divine et l'autre humaine. Car la volonté est un premier moteur et elle commande dans chaque être qui veut. Or, dans le Christ la volonté divine a été le premier moteur, et elle a eu l'empire ; parce que toutes les choses humaines étaient mues dans le Christ, selon la volonté divine. Il semble donc qu'il n'y ait eu dans le Christ qu'une volonté, la volonté divine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Tout ce qu'il y a eu dans la nature humaine du Christ, était mû au gré de la volonté divine. Cependant il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas eu dans le Christ un mouvement de volonté propre à la nature humaine ; parce que les volontés pieuses des autres saints sont aussi mues conformément à la volonté de Dieu, qui opère en eux le vouloir et le faire, d'après saint Paul (Phil., chap. 2). Car quoique la volonté ne puisse pas être mue intérieurement par une créature, cependant elle est mue intérieurement par Dieu, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 105, art. 4). Ainsi le Christ conformait sa volonté humaine à la volonté divine, suivant ces paroles du Psalmiste (Ps. 39, 9) : J'ai voulu, mon Dieu, faire votre volonté. D'où saint Augustin dit à Maximien (Const. Maxim., liv. 3, chap. 20) : Quand le Fils dit au Père : Que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui s'accomplisse, que vous sert-il d'ajouter : Il montre véritablement que sa volonté est soumise à son Père, comme si nous niions que la volonté de l'homme doit être soumise à la volonté de Dieu.

***Objection N°2.***

Un instrument n'est pas mû par sa volonté propre, mais par la volonté de celui qui le meut. Or, la nature humaine a été dans le Christ comme l'instrument de sa divinité. La nature humaine n'était donc pas mue dans le Christ par sa volonté propre, mais par la volonté divine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le propre d'un instrument est d'être mû par un agent principal ; cependant de différente manière, selon les propriétés de sa nature. Car un instrument inanimé[2] est mû par un artisan au moyen du mouvement corporel seul ; un instrument animé par une âme sensitive est mû par l'appétit sensitif, comme le cheval par le cavalier ; un instrument animé par une âme raisonnable est mû au moyen de sa volonté. C'est ainsi que le serf est porté par l'ordre du maître à faire quelque chose ; car le serf est comme un instrument animé, selon l'expression d'Aristote (Pol., liv. 1, chap. 3 et 4, et Eth., liv. 8, chap. 2). Ainsi donc la nature humaine a été dans le Christ l'instrument de la divinité[3], tout en se mouvant par sa volonté propre.

***Objection N°3.***

[2] Comme une hache, une scie. †

[3] Cette expression a été employée par saint Athanase et par les autres Pères. Nestorius l'ayant prise dans un mauvais sens, saint Cyrille explique parfaitement la signification qu'on doit y attacher (Voy. le P. Pétau, De incarn., liv. 7, chap. 13). †

Il n’y a que ce qui appartient à la nature qui se multiplie dans le Christ. Or, la volonté ne paraît pas appartenir à la nature, parce que les choses qui sont naturelles sont nécessaires ; au lieu que ce qui est volontaire ne l’est pas. Il n’y a donc dans le Christ qu’une seule volonté.

***Réponse à l’objection N°3 :***

La puissance même de la volonté est naturelle et résulte de la nature nécessairement ; mais le mouvement ou l’acte de cette puissance, qui porte aussi le nom de volonté, est quelquefois naturel et nécessaire ; par exemple, par rapport au bonheur[1], et d’autres fois il provient du libre arbitre, et il n’est ni nécessaire, ni naturel, comme on le voit d’après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 82, art. 2, et 1a 2æ, quest. 5, art. 8 ; quest. 6, art. 1). Cependant la raison elle-même qui est le principe de ce mouvement est naturelle. C’est pourquoi, indépendamment de la volonté divine, il faut qu’il y ait dans le Christ la volonté humaine ; non seulement selon qu’elle est une puissance naturelle, ou selon qu’elle est un mouvement naturel, mais encore selon qu’elle est un mouvement raisonnable.

***Objection N°4.***

Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 14) qu’il n’appartient pas à notre nature de vouloir de quelque manière, mais à notre intelligence, c’est-à-dire à notre personne. Or, toute volonté est une volonté quelconque, parce que rien n’existe dans un genre sans exister dans l’une de ses espèces. Toute volonté appartient donc à la personne. Et comme il n’y a eu et qu’il n’y a dans le Christ qu’une seule personne, il n’y a par conséquent en lui qu’une seule volonté.

***Réponse à l’objection N°4 :***

Par là même qu’on dit vouloir de quelque manière, on désigne un mode déterminé de la volonté. Or, un mode déterminé se rapporte à la chose elle-même dont il est le mode. Ainsi la volonté appartenant à la nature, vouloir quelque chose d’une certaine manière appartient aussi à la nature, non selon qu’on la considère absolument, mais selon qu’elle existe dans telle ou telle personne. Par conséquent la volonté humaine du Christ a eu un mode déterminé, par là même qu’elle a existé dans l’hypostase divine, et le mode consiste en ce qu’elle était toujours mue au gré de la volonté divine. Mais c’est le contraire. Le Seigneur dit (Luc, 22, 42) : Mon Père, si vous le voulez, éloignez de moi ce calice ; cependant que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui se fasse[2]. Saint Ambroise dit à ce sujet à l’empereur Gratien (De fid., liv. 2, chap. 3) : Comme il avait pris ma volonté, il a pris ma tristesse. Et à l’occasion de ces paroles (Luc, 22, 42) : Cependant que ma volonté ne se fasse pas mais la tienne, il observe que sa volonté s’est rapportée à l’homme, et celle de son Père à la divinité ; car la volonté de l’homme est temporelle, au lieu que celle de la divinité est éternelle.

***Conclusion.***

Puisque le Fils de Dieu a pris la nature humaine parfaite et que par là il n’a rien retranché à sa nature divine, il est nécessaire qu’il y ait eu en lui deux volontés, l’une divine et l’autre humaine. Il faut répondre qu’il y en a qui ont prétendu qu’il n’y avait dans le Christ qu’une seule volonté. Mais ils paraissent avoir été portés à cette opinion par divers motifs. Car Apollinaire n’a pas admis une âme intellectuelle dans le Christ, sous prétexte que le Verbe tenait lieu de l’âme, ou du moins de l’intellect. Par conséquent la volonté existant dans la raison, comme le dit Aristote (De an., liv. 3, text. 42), il en résultait que dans le Christ il n’y avait pas de volonté humaine, et que par conséquent il n’y avait en lui qu’une seule volonté[3]. De même Eutychès et tous ceux qui n’ont admis qu’une seule nature composée en Jésus-Christ, étaient contraints de n’admettre en lui qu’une seule volonté. Nestorius

[1] Nous voulons tous notre bonheur nécessairement. †

[2] Et Ailleurs : (Matth., 26, 39) : Non pas comme je veux, mais comme vous voulez ; (Jean, 5, 30) : Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m’a envoyé. †

[3] Les manichéens n’ont aussi admis qu’une seule volonté, puisqu’ils prétendaient que l’humanité du Christ n’était pas réelle, niais fantastique. †

ayant supposé que Dieu et l'homme n'avaient été unis que par l'affection et la volonté, n'a aussi admis qu'une seule volonté dans le Christ. Ensuite Macaire, patriarche d'Antioche, Cyrus, patriarche d'Alexandrie, et Sergius, patriarche de Constantinople[1], n'ont admis avec leurs disciples qu'une seule volonté dans le Christ, quoiqu'ils eussent reconnu en lui deux natures unies selon l'hypostase ; parce qu'ils pensaient que la nature humaine dans le Christ n'était jamais mue de son mouvement propre, mais qu'elle ne l'était qu'autant qu'elle était mue par la divinité, comme on le voit[2]. — C'est pourquoi dans le sixième concile général, qui se tint à Constantinople (sup. cit., act. 18), il a été décidé qu'il fallait dire que dans le Christ il y a deux volontés. Voici les paroles du concile : « d'après ce que les prophètes nous ont autrefois appris du Christ, ce qu'il nous en a dit lui-même, et le symbole que nous ont transmis nos Pères dans la foi, nous déclarons qu'il va en lui deux volontés naturelles et deux opérations naturelles. » Et il est nécessaire de s'exprimer ainsi. Car il est évident que le Fils de Dieu a pris la nature humaine parfaite, comme nous l'avons démontré (quest. 2, art. 5). Or, la nature humaine requiert pour être parfaite la volonté qui est sa puissance naturelle, aussi bien que l'intellect, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 79 et 80). Par conséquent il est nécessaire de dire que le Fils de Dieu a pris la volonté humaine dans la nature humaine. Mais en prenant la nature humaine, le Fils de Dieu n'a nullement été amoindri en ce qui appartient à la nature divine, à laquelle il convient d'avoir une volonté, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 19, art. 1). Il est donc nécessaire de dire que dans le Christ il y a deux volontés, l'une divine et l'autre humaine. [Q19-1]

## Article 2 : Y a-t-il eu dans le Christ une volonté sensitive indépendamment de la volonté rationnelle ?

**18**

***Objection N°1.***

Il semble que dans le Christ il n'y ait pas eu de volonté sensitive indépendamment de la volonté rationnelle. Car Aristote dit (De an., liv. 3, text. 42) : Que la volonté est dans la raison ; au lieu que l'irascible et le concupiscible sont dans l'appétit sensitif. Or, la sensitivité signifie l'appétit sensitif. Il n'y a donc pas eu dans le Christ de volonté sensitive.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette raison s'appuie sur la volonté prise essentiellement et qui n'existe que dans la partie intellectuelle, au lieu que la volonté par participation peut exister dans la partie sensitive, en tant qu'elle obéit à la raison.

***Objection N°2.***

D'après saint Augustin (De Trin., liv. 12, chap. 13), la sensitivité est désignée par le serpent. Or, il n'y a rien eu du serpent dans le Christ, car il a eu la ressemblance d'un animal venimeux sans venin, comme le dit saint Augustin[3]. Il n'y a donc pas eu dans le Christ de volonté sensitive.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La sensitivité est figurée par le serpent, non quant à sa nature que le Christ a prise, mais quant à la corruption du foyer de concupiscence qui n'a point existé dans le Christ.

---

1 Sergius admettait deux volontés avant l'union, de qui supposerait qu'il croyait que la nature humaine avait en préalablement une existence propre et séparée. †

2 Epist. synod. Agathonis papæ hab. in conc. Const., 3, gen. 6, art. 4. †

3 De peccat. meritis, liv. 1, chap. 2, super illud Jean, chap. 3, Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto. †

***Objection N°3.***

La volonté suit la nature, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, dans le Christ il n'y a eu qu'une nature outre la nature divine, il n'y a donc eu en lui qu'une seule volonté humaine.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quand une chose existe à cause d'une autre, il semble qu'il n'y ait qu'un seul être ; c'est ainsi que la surface qui est visible par la couleur ne fait qu'une chose visible avec elle. De même parce qu'on ne donne à la sensitivité le nom de volonté que parce qu'elle participe à la volonté rationnelle, comme il n'y a qu'une nature en Jésus-Christ, de même il n'y a en lui qu'une seule volonté humaine.

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (2, ad grat. imperat. scilicet de fid., chap. 3) : C'est ma volonté qu'il appelle la sienne, parce que comme homme il a reçu ma tristesse ; nous donnant par là à entendre que la tristesse appartient à la volonté humaine clans le Christ. Or, la tristesse appartient à la sensitivité, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 23, art. 1 et 3, quest. 25, art. 1, et quest. 35, art. 1 et 2). Il semble donc qu'il y ait eu dans le Christ une volonté sensitive indépendamment de la volonté rationnelle.

***Conclusion.***

Puisque le Fils de Dieu a pris la nature humaine parfaite, il est évident qu'indépendamment de la volonté rationnelle, il y a eu dans le Christ une volonté sensitive qu'on appelle volonté par participation.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le Fils de Dieu a pris la nature humaine avec toutes les choses qui appartiennent à la perfection de cette nature. Or, la nature humaine comprend la nature animale, comme l'espèce renferme le genre. Par conséquent il faut que le Fils de Dieu ait pris avec la nature humaine ce qui appartient à la perfection de la nature animale, et parmi ces choses se trouve l'appétit sensitif qu'on appelle la sensitivité. C'est, pourquoi il faut dire qu'il y a eu dans le Christ l'appétit sensuel ou la sensitivité. Il faut aussi savoir que la sensitivité ou l'appétit sensuel, selon qu'il est fait pour obéir à la raison, est appelé raisonnable par participation, comme on le voit dans Aristote (Eth., liv. 1, chap. ult.). Et parce que la volonté existe dans la raison, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), pour le même motif on peut dire que la sensitivité est la volonté par participation.

## Article 3 : Y a-t-il eu dans le Christ deux volontés de la part de la raison ?

**18**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il y ait eu dans le Christ deux volontés quant à la raison. Car saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 2, chap. 22, et liv. 3, chap. 14 et 18) : qu'il y a dans l'homme deux sortes de volonté, l'une comme nature qu'on appelle θέλησις ; et l'autre raisonnable qui reçoit le nom de βούλησις. Or, le Christ a eu dans la nature humaine tout ce qui appartient à la perfection de cette nature. Ces deux volontés ont donc été l'une et l'autre dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ces deux volontés ne sont pas différentes par rapport à la puissance, mais seulement par rapport à l'acte, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°2.***

La puissance appétitive change dans l'homme selon la diversité de la puissance qui perçoit. C'est pourquoi, selon la différence qu'il y a entre les sens et l'intellect, l'appétit sensitif, dans l'homme, diffère de l'appétit intelligent. Or, de même, quant à la perception de l'homme, il y a une différence entre la raison et l'intellect, et ces deux facultés ont existé l'une et l'autre dans le Christ. Il y a donc eu en lui deux sortes de volonté, l'une intellectuelle et l'autre raisonnable.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'intellect et la raison ne sont pas des puissances diverses[1], comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 79, art. 8).

***Objection N°3.***

Il y en a qui reconnaissent dans le Christ une volonté de piété qui ne peut se rapporter qu'à la raison. Il y a donc eu du côté de la raison plusieurs volontés dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La volonté de piété ne paraît pas être autre chose que la volonté comme nature, dans le sens qu'elle fuit le mal d'autrui considéré absolument[2].

Mais c'est le contraire. Dans tout ordre il y a un premier moteur. Or, la volonté est un premier moteur dans le genre des actes humains. Dans un seul homme il n'y a donc qu'une volonté proprement dite qui est la volonté de raison. Le Christ étant un seul homme, il n'y a donc eu en lui qu'une seule volonté humaine.

***Conclusion.***

Si nous parlons de la puissance de la volonté, il n'y a dans le Christ qu'une seule volonté humaine, prise essentiellement et non par participation ; mais si nous parlons de la volonté qui est un acte, dans ce cas on distingue dans le Christ la volonté comme nature qu'on appelle θέλησις, et la volonté comme raison qu'on appelle βούλησις.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°3), la volonté se prend tantôt pour la puissance et tantôt pour l'acte. Si donc la volonté se prend pour l'acte, alors il faut admettre dans le Christ, du côté de la raison, deux volontés, c'est-à-dire deux espèces d'actes volontaires. Car la volonté, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 8, art. 2 et 3), a pour objet la fin et les moyens, mais elle ne se rapporte pas à l'une et aux autres de la même manière. Car elle se porte vers la fin simplement et absolument, comme vers ce qui est bon en soi, au lieu qu'elle se porte vers le moyen avec comparaison, selon qu'il tire sa bonté de son rapport avec une autre chose. C'est pourquoi l'acte de la volonté, selon qu'elle se porte vers quelque chose qui est voulu pour lui-même, comme la santé, ce qui est appelé par saint Jean Damascène (loc. cit.) θέλησις, volonté simple, et par les scolastiques volonté comme nature[3], est d'une autre espèce que l'acte de la volonté, selon qu'elle se porte vers une chose qui est voulue seulement par rapport à une autre, comme une médecine qu'on prend, ce qui est appelé par saint Jean Damascène βούλησις, volonté conseillante, et parles scolastiques volonté comme raison[4]. Mais cette diversité d'actes ne diversifie pas la puissance, parce que l'un et l'autre se rapportent à une seule et même raison commune de l'objet, qui est le bien. C'est pourquoi il faut dire que s'il s'agit de la volonté, comme puissance ou faculté, il n'y a dans le Christ qu'une

[1] Ce sont deux actes différents de la même puissance. L'intellect perçoit intuitivement les principes, et la raison déduit discursivement les conséquences. La volonté comme nature correspond à l'intellect, et la volonté comme raison correspond à la raison. †

[2] Car c'est le même principe qui nous fait fuir absolument le mal ou rechercher absolument le bien. †

[3] On l'a ainsi appelée parce qu'elle se porte tout naturellement vers l'objet qu'elle veut, sans avoir besoin que nous ayons préalablement raisonné. †

[4] On lui a donné ce nom, parce que quand il s'agit de se décider pour un moyen, il faut voir auparavant son rapport avec la fin, ce qui est déjà un acte de raison, et si le rapport n'est pas évident, il faut prendre conseil. †

seule volonté humaine prise essentiellement, et non par participation[1] ; mais s'il s'agit de la volonté comme acte, alors on distingue dans le Christ la volonté comme nature qu'on appelle θέλησις, et la volonté comme raison qu'on nomme βούλησις.

## Article 4 : Y a-t-il eu dans le Christ le libre arbitre ?

**18**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu dans le Christ de libre arbitre. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 14) : Si nous voulons parler proprement, il est impossible de dire qu'il y a dans le Seigneur γνώμην, c'est-à-dire le jugement, l'intelligence ou la pensée, et προαίρεσιν, c'est-à-dire l'élection. Or, c'est surtout dans les choses qui sont de foi qu'il faut se servir d'expressions propres. Il n'y a donc pas eu élection dans le Christ, et par conséquent il n'y a pas eu le libre arbitre dont l'élection est l'acte.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Jean Damascène exclut du Christ l'élection, selon qu'il se figure que ce mot implique un doute. Mais le doute n'est pas nécessaire à l'élection. Car il convient à Dieu de choisir, d'après ces paroles de saint Paul (Eph., chap. 1, Elegit nos, etc.), quoique cependant il n'y ait pas de doute en lui. Toutefois l'élection suppose le doute selon qu'elle existe dans une nature ignorante. On doit faire la même réponse à 1 égard des autres choses dont il est fait mention dans le passage cité.

***Objection N°2.***

Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 3) : que l'élection appartient à l'appétit qui a été préalablement conseillé. Or, le conseil ne paraît pas avoir existé dans le Christ : parce que nous ne prenons pas conseil à l'égard des choses dont nous sommes certains, et que le Christ a été certain de toutes choses. Il n'y a donc pas eu élection dans le Christ, et par conséquent il n'y a pas eu de libre arbitre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'élection présuppose le conseil ; mais elle n'en résulte qu'autant qu'il a été déjà déterminé par le jugement. Car ce que nous jugeons qu'il faut faire, nous le choisissons après avoir pris conseil, selon l'observation d'Aristote (Eth., liv. 3, chap. 2 et 3). C'est pourquoi si l'on juge que l'on doit faire une chose sans doute et sans recherche préalable, il n'en faut pas davantage pour l'élection. Par conséquent il est évident que le doute ou la recherche n'appartient pas par elle-même à l'élection, mais seulement selon qu'elle existe dans une nature ignorante.

***Objection N°3.***

Le libre arbitre se rapporte au bien et au mal. Or, la volonté du Christ a été déterminée au bien, parce qu'elle n'a pas pu pécher, comme nous l'avons dit (quest. 15, art. 1 et 2). Il n'y a donc pas eu dans le Christ de libre arbitre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique la volonté du Christ soit déterminée pour le bien, cependant elle ne l'a pas été pour tel ou tel bien[2]. C'est pourquoi il appartient au Christ, comme aux bienheureux, de choisir au moyen du libre arbitre confirmé dans le bien.

---

[1] La volonté par participation est l'appétit sensuel dont il est parlé dans la question précédente. †

[2] Les théologiens ont imaginé divers systèmes pour concilier la liberté du Christ avec son impeccabilité. Il nous est impossible de faire ici autre chose que d'indiquer la difficulté, sans essayer de la résoudre. Nous dirons seulement que la solution doit être la même que quand il s'agit de concilier ces mêmes attributs en Dieu. †

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 7, 15) : Il mangera le beurre et le miel pour savoir rejeter le mal et choisir le bien ; ce qui est l'acte du libre arbitre. Le libre arbitre a donc existé dans le Christ.

***Conclusion.***

Puisqu'il y a eu dans le Christ l'élection qui est l'acte propre du libre arbitre, il a été nécessaire que le libre arbitre se trouvât en lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, réponse n°3), il y a eu dans le Christ deux sortes d'actes de la volonté : l'un par lequel sa volonté se portait vers une chose comme étant voulue pour elle-même, ce qui appartient à la nature de la fin ; l'autre par lequel elle se portait vers une chose par rapport à une autre, ce qui appartient au moyen. Mais l'élection, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 2), diffère de la volonté en ce que la volonté, absolument parlant, se rapporte à la fin, au lieu que l'élection se rapporte aux moyens. Ainsi, la volonté simple est la même chose que la volonté comme nature, au lieu que l'élection est la même chose que la volonté comme raison, et elle est l'acte propre du libre arbitre, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 83, art. 3 et 4). C'est pourquoi puisqu'il y a dans le Christ la volonté comme raison, il est encore nécessaire d'y reconnaître l'élection et par conséquent le libre arbitre dont l'élection est l'acte, ainsi que nous l'avons vu (1a pars, ibid., et 1a 2æ, quest. 13, art. 1).

## Article 5 : La volonté humaine du Christ a-t-elle été absolument conforme à la volonté divine pour l'objet voulu ?

**18**

***Objection N°1.***

Il semble que la volonté humaine dans le Christ n'ait pas voulu autre chose que ce que Dieu veut. Car le Psalmiste fait dire au Christ (Ps. 39, 9) : Mon Dieu, j'ai voulu faire votre volonté. Or, celui qui veut faire la volonté de quelqu'un, veut ce que celui-ci veut. Il semble donc que la volonté humaine du Christ n'ait rien voulu autre chose que sa volonté divine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ voulut par sa volonté raisonnable que la volonté divine s'accomplît ; mais il ne le voulut pas par sa volonté sensitive dont le mouvement ne s'étend pas jusqu'à la volonté de Dieu ; il ne le voulut pas non plus par sa volonté comme nature qui se porte vers les objets considérés absolument, et non par rapport à la volonté divine.

***Objection N°2.***

L'âme du Christ a eu la charité la plus parfaite qui surpasse la compréhension de notre science, d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 3, 19), qui dit que la charité du Christ surpasse toute science. Or, il appartient à la charité de faire que l'homme veuille la même chose que Dieu. D'où Aristote dit (Eth., liv. 9, chap. 4) : Qu'un des caractères de l'amitié, c'est de vouloir et de choisir les mêmes choses. La volonté humaine n'a donc voulu rien autre chose dans le Christ que la volonté divine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La conformité de la volonté humaine avec la volonté divine se considère selon la volonté de raison, d'après laquelle les volontés des amis sont d'accord entre elles ; en tant que la raison considère l'objet voulu par rapport à la volonté de son ami.

***Objection N°3.***

Le Christ fut un vrai voyant. Or, les saints qui sont dans cet état au ciel, ne veulent rien autre chose que ce que Dieu veut ; autrement ils ne seraient pas heureux, parce qu'ils n'auraient pas tout ce qu'ils voudraient. Car il est heureux, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 5), celui qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mal. Le Christ n'a donc voulu rien autre chose selon la volonté humaine que ce qu'a voulu la volonté divine.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ a été tout à la fois voyant et voyageur, selon qu'il jouissait de Dieu par l'intelligence et qu'il avait un corps passible. C'est pourquoi à l'égard du corps qui était passible il pouvait arriver quelque chose qui répugnât à sa volonté naturelle et à son appétit sensitif.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin observe (Cont. Maxim., liv. 3, chap. 20) qu'en disant : Que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui s'accomplisse, le Christ montre qu'il a voulu autre chose que son Père, ce qui ne pouvait se faire que par sa volonté humaine, puisqu'il transformait notre faiblesse non en sa volonté divine, mais en sa volonté humaine.

***Conclusion.***

Le Christ selon sa volonté sensitive et sa volonté naturelle pouvait vouloir autre chose que Dieu, mais selon sa volonté de raison il a toujours voulu la même chose que lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), il y a dans la volonté humaine du Christ deux sortes de volonté : la volonté sensitive qu'on appelle volonté par participation, et la volonté, raisonnable, soit qu'on désigne la volonté comme nature, soit qu'on entende la volonté comme raison. Or, nous avons dit (quest. 14, art. 1 ad 2) que le Fils de Dieu avant sa passion permettait librement à son corps d'agir et de souffrir les choses qui lui sont propres : de même il permettait aussi à toutes les puissances de l'âme de faire et de souffrir ce qui leur est propre. Or, il est évident que la volonté sensitive fuit naturellement les douleurs sensibles, et ce qui blesse le corps. De même la volonté comme nature rejette ce qui est contraire à la nature, et ce qui est mauvais eu soi, comme la mort et les autres peines semblables. Mais, cependant, la volonté comme raison peut quelquefois choisir ces maux par rapport à une fin. C'est ainsi que dans un homme ordinaire la sensibilité et la volonté considérée absolument fuient la brûlure que la volonté qui agit par raison choisit cependant pour un motif de santé. Ainsi la volonté de Dieu était que le Christ endurât de cruelles souffrances, la passion et la mort ; non que Dieu eût voulu ces choses pour elles-mêmes, mais par rapport au salut du genre humain qu'il avait pour fin. D'où il est évident que le Christ, selon sa volonté sensitive et selon la volonté de raison que l'on appelle la volonté comme nature, pouvait vouloir autre chose que Dieu[1] ; mais selon la volonté qu'on appelle la volonté comme raison, il voulait toujours la même chose que lui : ce qui est manifeste d'après ces paroles de l'Évangile (Marc, 14, 36) : Que ce ne soit pas comme je le veux, mais comme vous le voulez. Car il voulait selon la raison que la volonté divine s'accomplît, quoiqu'il dise qu'il veuille autre chose selon son autre volonté. [Q19-2]

## Article 6 : Y a-t-il eu dans le christ une contrariété de volontés ?

**18**

***Objection N°1.***

[1] Mais ces deux sortes de volonté étaient néanmoins toujours conformes à la volonté divine et à la volonté comme raison, dans le sens qu'elles ne recherchaient ou ne fuyaient que ce que la volonté divine et la volonté comme raison leur permettaient de rechercher et de fuir. †

Il semble qu'il y ait eu dans le Christ contrariété de volontés. Car la contrariété des volontés se considère d'après la contrariété des objets ; comme la contrariété des mouvements se considère d'après la contrariété des termes ainsi qu'on le voit par Aristote (Phys., liv. 5, text. 49). Or, le Christ voulait des choses contraires selon ses volontés diverses. En effet selon la volonté divine il voulait la mort qu'il fuyait selon sa volonté humaine. D'où saint Athanase dit (Lib. advers. Apoll.) : Quand le Christ dit : S'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi, et cependant que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui se fasse ; et ailleurs : L'esprit est prompt, mais la chair est faible, il montre là deux volontés, la volonté humaine qui à cause de l'infirmité de la chair repoussait la passion, et la volonté divine qui était prête à la supporter. Il y a donc eu dans le Christ contrariété de volontés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Si la volonté humaine dans le Christ voulait autre chose que sa volonté divine, cela provenait de la volonté divine elle-même, au gré de laquelle la nature humaine se mouvait dans le Christ de son mouvement propre, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 2, chap. 15 et 19).

***Objection N°2.***

Saint Paul dit (Gal., 5, 17) que la chair a des désirs contraires à l'esprit et l'esprit des désirs contraires à la chair. Il y a donc contrariété de volontés, quand l'esprit désire une chose, et la chair une autre. Or, c'est ce qui a eu lieu dans le Christ ; car par la volonté de charité que l'Esprit-Saint produisait dans son âme, il voulait sa passion, d'après ces paroles du prophète (Is., 53, 7) : Il s'est offert, parce qu'il l'a voulu, au lieu que selon la chair il la repoussait. Il y avait donc en lui une contrariété de volontés.

***Réponse à l'objection N°2 :***

En nous les désirs de l'esprit sont arrêtés ou ralentis par les désirs de la chair ; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ. C'est pourquoi il n'y a pas eu dans le Christ comme en nous la contrariété de l'esprit et de la chair[1].

***Objection N°3.***

L'Évangile dit (Luc, 22, 43) qu'étant réduit à l'agonie, il redoublait ses prières. Or, l'agonie paraît impliquer un combat de l'âme qui tend à des choses contraires. Il semble donc qu'il y ait eu dans le Christ contrarié té de volontés.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il n'y a pas eu agonie dans le Christ quant à la partie raisonnable de l'âme, selon qu'elle implique une lutte de volontés provenant de la diversité des motifs ; comme quand quelqu'un veut une chose, selon que sa raison fait une considération, et qu'il veut le contraire, selon qu'elle se livre à une considération opposée. Car ceci résulte de la faiblesse de la raison, qui ne peut pas juger ce qu'il y a de mieux absolument ; ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ, parce que par sa raison il jugeait absolument qu'il était mieux d'accomplir par sa passion la volonté divine qui avait pour objet le salut du genre humain. Cependant il y a eu dans le Christ une agonie quant à la partie sensitive, selon qu'elle implique la crainte d'un malheur imminent, d'après saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 3, chap. 18, 20 et 23).

Mais c'est le contraire. Le 6e concile œcuménique dit (Const. 3, gen. 6, act. 18) : Nous proclamons qu'il y a dans le Christ deux volontés naturelles, qui ne sont pas contraires, comme les hérétiques l'avancent avec impiété ; mais la volonté humaine suit sans résistance et sans combat, ou plutôt avec soumission la volonté divine et toute-puissante.

***Conclusion.***

[1] Parce qu'il n'y a pas eu lui le foyer de la concupiscence. †

Puisque la volonté sensitive et la volonté naturelle étaient mues dans le Christ selon l'ordre de sa nature, sous le bon plaisir de la volonté divine et raisonnable, il est évident qu'il n'y a eu en lui aucune contrariété de volontés.
Il faut répondre que la contrariété ne peut exister qu'autant que l'opposition se considère dans le même sujet et sous le même rapport : mais si on considère une chose sous divers rapports et qu'il y ait ainsi diversité, cela ne suffit pas pour qu'il y ait contrariété, ni pour qu'il y ait contradiction ; par exemple, un homme peut avoir la main belle et saine et avoir le pied difforme et malade. Par conséquent, pour qu'il y ait contrariété de volontés dans quelqu'un, il faut :

1. Que la diversité des volontés se considère sous le même aspect. Car si la volonté de l'un veut faire une chose d'après une raison universelle, et que la volonté de l'autre veuille empêcher cette même chose d'après une raison particulière, il n'y a pas absolument contrariété de volontés. Par exemple, si un roi veut qu'un voleur soit pendu à cause du bien public et que le parent du coupable ne le veuille pas à cause de l'attachement particulier qu'il a pour lui, il n'y a pas contrariété de volontés, sinon dans le cas où la volonté de l'homme privé irait jusqu'à vouloir empêcher le bien public dans l'intérêt de son bien propre. Car alors la répugnance des volontés se rapporte au même objet.
2. La contrariété de volontés exige qu'elle se rapporte à la même volonté. Car si l'homme veut une chose selon l'appétit rationnel, et qu'il en veuille une autre selon l'appétit sensitif, il n'y a pas ici de contrariété, à moins que l'appétit sensitif ne l'emporte au point de changer ou de ralentir l'appétit rationnel. Car alors quelque chose du mouvement contraire de l'appétit sensitif parviendrait à la volonté rationnelle elle-même.

Par conséquent on doit dire que quoique la volonté naturelle et la volonté sensitive dans le Christ aient voulu autre chose que la volonté divine et que la volonté de raison ; cependant il n'y a pas eu contrariété de volontés.

1. Parce que ni la volonté naturelle, ni la volonté sensitive ne repoussaient le motif pour lequel la volonté divine et la volonté de la raison humaine voulaient la passion dans le Christ. Car la volonté absolue voulait dans le Christ le salut du genre humain, mais il n'était pas en son pouvoir[1] de le vouloir par rapport à autre chose ; quant au mouvement de la volonté sensitive il ne pouvait pas s'étendre jusque-là.
2. Parce que ni la volonté divine, ni la volonté de raison n'étaient entravées dans le Christ ou ralenties par la volonté naturelle ou par l'appétit sensitif[2]. De même ni la volonté divine, ni la volonté de raison n'entravaient ou ne retardaient dans le Christ le mouvement de la volonté humaine et naturelle, ni celui de la volonté sensitive. Car il plaisait au Christ, selon la volonté divine et aussi selon la volonté de raison, que la volonté naturelle et la volonté sensitive fussent mues en lui conformément à l'ordre de sa nature. D'où il est évident qu'il n'y a eu dans le Christ ni répugnance, ni contrariété de volontés.

**18**

[1] Parce que cette volonté ne se rapporte qu'à la fin et non aux moyens. †

[2] Car la volonté naturelle et la volonté sensitive ne fuyaient ou ne recherchaient que ce que la volonté de raison et la volonté divine leur permettaient de rechercher ou de fuir. †

# QUESTION 19 : DE CE QUI APPARTIENT À L'UNITÉ DU CHRIST QUANT À L'OPÉRATION

Question 19 : De ce qui appartient à l'unité du Christ quant à l'opération.....229
Article 1 : N'y a-t-il eu dans le Christ qu'une seule opération divine et humaine ?.....230
Article 2 : Y a-t-il dans le Christ plusieurs opérations humaines ?.....233
Article 3 : L'action humaine du Christ a-t-elle pu être pour lui méritoire ?.....235
Article 4 : Le christ a-t-il pu mériter pour les autres ?.....237

Après avoir parlé de l'unité quant à la volonté nous devons nous en occuper quant à l'opération.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité ou s'il y en a plusieurs ?[1]
2. Y a-t-il dans le Christ plusieurs opérations humaines ?[2]
3. Le Christ a-t-il pu mériter pour lui quelque chose par son opération humaine ?[3]
4. A-t-il mérité pour nous quelque chose par cette opération ?[4]

## Article 1 : N'y a-t-il eu dans le Christ qu'une seule opération divine et

[1] Cet article a pour objet la réfutation du monothélisme, déjà combattu dans la question précédente. †

[2] Cet article est une analyse admirable de la constitution du Christ, et il achève de détruire jusque dans ses derniers retranchements l'erreur du monothélisme. †

[3] Cet article est opposé à Calvin, qui, sous prétexte d'élever l'amour du Christ pour nous, reproche aux scolastiques d'avoir enseigné que le Christ avait mérité quelque chose pour lui-même. †

[4] Il est de foi que le Christ a mérité pour nous. C'est ce qui a été décidé par le concile de Trente en ces termes (sess. 6, chap. 7) : Causa autem meritoria Dominus noster Jésus Christus qui suâ sanctissimâ passione de ligno crucis nobis justificationem meruit. †

## 19

***Objection N°1.***

Il semble que dans le Christ il n'y ait qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité. Car saint Denis dit (De div. nom., chap. 2) que l'action de Dieu à notre égard a été pleine de bienveillance, parce que le Verbe qui est au-dessus de la substance, s'est véritablement et entièrement incarné, et qu'il a opéré et souffert tout ce qui convient à son opération humaine et divine. Par là il ne désigne qu'une seule opération humaine et divine, qu'en grec on nomme θεανδρική, théandrique[1]. Il semble donc qu'il n'y ait qu'une seule opération composée dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Denis admet dans le Christ une opération théandrique, c'est-à-dire divine-humaine, non par la confusion des opérations ou des vertus de l'une et de l'autre nature, mais parce que son opération divine se sert de l'opération humaine, et que son opération humaine participe à la vertu de l'opération divine. D'où, comme il le dit lui-même (Epist. ad Caïum), dans l'homme il opérait ce qui est de l'homme ; ce que prouve la Vierge qui le conçut surnaturellement et l'eau fugitive qui se solidifia sous ses pieds. Car il est évident qu'il appartient à la nature humaine d'être conçue, comme il lui appartient de marcher ; mais ces deux choses ont existé l'une et l'autre surnaturellement dans le Christ. De même la vertu divine opérait humainement, comme quand elle guérit le lépreux en le touchant. C'est pourquoi dans la même lettre il ajoute : Ne faisant pas les choses divines comme Dieu, ni les choses humaines comme homme, mais étant Dieu fait homme, il faisait des choses nouvelles par l'opération de Dieu et de l'homme. — Ce qui prouve qu'il a compris qu'il y avait deux opérations dans le Christ, l'une appartenant à la nature divine et l'autre à la nature humaine, c'est qu'il dit (De div. nom., chap. 2) que pour les choses qui appartiennent à son opération humaine, le Père et le Saint-Esprit n'y ont part d'aucune manière, à moins qu'on ne prétende qu'ils les veuillent dans leur amour et leur miséricorde, c'est-à-dire que le Père et le Saint-Esprit ont voulu dans leur miséricorde que le Christ fît et souffrît ce qu'il a fait et souffert comme homme. Puis il ajoute : qu'ils prennent part à l'opération sublime et ineffable de Dieu, que le Verbe de Dieu, le Dieu immuable a accomplie, après s'être fait homme pour nous. Par conséquent il est évident que l'opération humaine, dans laquelle le Père et le Saint-Esprit n'ont d'autre part que leur acceptation miséricordieuse, est autre que son opération, en tant que Verbe de Dieu, qui lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit[2].

***Objection N°2.***

Il n'y a qu'une seule et même opération pour l'agent principal et l'instrument. Or, la nature humaine a été dans le Christ l'instrument de la nature divine, comme nous l'avons dit (quest. 13, art. 2 et 3). L'opération de la nature divine et de la nature humaine est donc la même dans le Christ.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On dit qu'un instrument fait une chose par là même qu'il est mû par un agent principal, mais il peut néanmoins avoir en dehors de lui une opération propre selon sa forme, comme nous l'avons dit du feu (dans le corps de cet article.). Ainsi donc l'action de l'instrument, en tant qu'instrument, n'est pas autre que l'action de l'agent principal ; mais il peut avoir une autre opération comme chose. Par conséquent

[1] Macaire et les autres partisans du monothélisme abusaient de cette expression, entendant par là une opération unique, qui est de Dieu et de l'homme, ce qui supposait l'unité de volonté et la confusion des natures. †

[2] On a accusé aussi le pape Honorius d'avoir d'abord favorisé l'erreur des monothélites. On peut lire sur ce sujet une excellente dissertation du P. Corne, ou consulter l'Histoire générale de l'Église de Rhorbacher. †

l’opération qui appartient à la nature humaine dans le Christ, en tant qu’elle est l’instrument de la divinité, n’est pas autre que l’opération de la divinité ; car le salut que produit l’humanité du Christ n’est pas autre que celui qui est produit par sa divinité. Toutefois la nature humaine a dans le Christ, en tant que nature, une opération propre indépendamment de l’opération divine, comme nous l’avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°3.***

Puisque dans le Christ il y a deux natures dans une seule hypostase ou personne, il est nécessaire qu’il n’y ait qu’un seul et même être appartenant à l’hypostase ou à la personne. Or, l’opération appartient à l’hypostase ou à la personne ; car il n’y a que le suppôt subsistant qui opère. C’est ce qui fait dire à Aristote (Met., liv. 1) que les actes se rapportent aux individus. Il n’y a donc dans le Christ qu’une seule et même opération de la divinité et de l’humanité.

***Réponse à l’objection N°3 :***

Il appartient à l’hypostase subsistante d’opérer, mais selon la forme et la nature d’où l’opération tire son espèce. C’est pourquoi de la diversité de formes ou de natures il résulte différentes espèces d’opérations ; mais de l’unité d’hypostase il résulte l’unité numérique, quant à l’opération de l’espèce. C’est ainsi que le feu a deux opérations d’espèces différentes, c’est d’illuminer et d’échauffer, qui diffèrent selon la différence qu’il y a entre la lumière et la chaleur. Cependant l’illumination du feu qui éclaire est une numériquement. De même dans le Christ il faut qu’il y ait deux opérations d’espèces différentes selon ses deux natures ; cependant chacune de ses opérations est une numériquement et ne se produit qu’une fois ; ainsi il n’y a qu’une seule promenade, qu’une seule guérison.

***Objection N°4.***

Comme l’être appartient à l’hypostase qui subsiste, de même aussi l’opération. Or, à cause de l’unité d’hypostase il y a dans le Christ un seul être, ainsi que nous l’avons dit (quest. 17, art. 2). Donc à cause de la même unité il n’y a aussi dans le Christ qu’une seule opération.

***Réponse à l’objection N°4 :***

L’être et l’opération appartiennent à la personne d’après la nature, mais de différente manière. Car l’être appartient à la constitution même de la personne, et par conséquent il se rapporte à elle comme son terme. C’est pourquoi l’unité de la personne requiert l’unité de l’être complet et personnel. Mais l’opération est un effet de la personne qui résulte d’une forme ou d’une nature. Ainsi la pluralité d’opérations ne nuit pas à l’unité de personne[1].

***Objection N°5.***

Où il n’y a qu’une chose opérée il n’y a qu’une seule opération. Or, la même œuvre appartenait à la divinité et à l’humanité, comme la guérison d’un lépreux ou la résurrection d’un mort. Il semble donc qu’il n’y ait eu dans le Christ qu’une seule opération de la divinité et de l’humanité.

***Réponse à l’objection N°5 :***

Autre chose est l’effet propre de l’opération divine et celui de l’opération humaine dans le Christ ; ainsi l’effet propre de l’opération divine est la guérison du lépreux, et l’effet propre de la nature humaine est son contact. Mais les deux opérations concourent à une même œuvre[2], selon qu’une nature agit en communication avec l’autre, comme nous l’avons dit (dans le corps de cet article.).

---

[1] Car elle suppose seulement la pluralité de formes ou de natures. †

[2] Ainsi la chose opérée est une, quoique les opérations soient multiples, et cela en raison de l’unité de personne. †

Mais c'est le contraire. Saint Ambroise dit (De fid. ad Pet., chap. 4) : Comment la même opération appartient-elle à une puissance diverse ? Est-ce qu'une puissance moindre peut opérer comme une plus grande, ou bien peut-il y avoir une seule opération où il y a une substance diverse ?

***Conclusion.***

On ne doit pas dire que dans le Christ il n'y a qu'une seule opération ; maison doit reconnaître qu'il y en a deux, puisqu'il y a en lui deux natures, la nature divine et la nature humaine, qui ont l'une et l'autre leur forme et leur vertu propre par laquelle elles opèrent.

Il faut répondre que les hérétiques dont nous avons parlé (quest. préc., art. 1), n'ayant admis dans le Christ qu'une seule volonté, n'ont aussi reconnu en lui qu'une seule opération. Et pour qu'on comprenne mieux ce qu'il y a d'erroné dans leur sentiment, il faut considérer que partout où il y a plusieurs agents subordonnés, l'inférieur est mû par le supérieur, comme dans l'homme le corps est mû par l'âme et les puissances inférieures par la raison. Ainsi donc les actions et les mouvements du principe inférieur sont plutôt des choses opérées que des opérations ; au lieu que ce qui appartient au principe supérieur est l'opération proprement dite. Par exemple, si nous disons que dans l'homme se promener, ce qui est l'action des pieds, et palper, ce qui est celle des mains, sont des œuvres de l'homme, dont l'âme opère l'une par les pieds et l'autre par les mains ; parce que c'est la même âme qui opère par ces deux moyens, il s'ensuit que du côté du sujet qui opère, qui est le premier principe moteur, l'opération est une et ne diffère en rien ; mais du côté des choses opérées il se trouve une différence. Mais comme dans un homme ordinaire le corps est mû par l'âme et l'appétit sensitif par la raison, de même en Jésus-Christ Notre-Seigneur la nature humaine était mue et régie par la nature divine. C'est pourquoi les hérétiques disaient que l'opération était la même, sans aucune différence, de la part de la divinité qui opère ; quoique les choses opérées soient diverses, en tant que la divinité du Christ faisait une chose par elle-même, comme de tout supporter par la puissance de sa parole, et elle en faisait une autre par la nature humaine, comme de marcher corporellement. D'où l'on rapporte dans le sixième concile général (act. 10) les paroles de l'hérétique Sévère qui s'exprimait ainsi : Les choses que faisait et qu'opérait le Christ qui est un sont bien différentes. Car il y en a qui conviennent à Dieu et d'autres qui sont humaines. Ainsi marcher sur terre avec son corps, c'est certainement une chose humaine, tandis qu'il n'appartient qu'à Dieu de rendre agile un estropié qui ne peut se tenir debout et marcher sur la terre. Mais il n'y a qu'un seul sujet, c'est-à-dire il n'y a que le Verbe incarné qui opère l'une et l'autre de ces choses, et on ne doit pas attribuer l'une à une nature et l'autre à une autre ; et de ce que les choses opérées sont diverses nous n'en concluons pas pour cela qu'il y ait en lui deux natures et deux formes opératives[1]. — Mais ils se trompaient à cet égard, parce que l'action de celui qui est mû par un autre est de deux sortes : l'une qu'il produit d'après sa propre forme, l'autre qu'il produit selon qu'il est mû par un autre. Ainsi l'opération de la hache, selon sa propre forme, c'est de couper ; mais selon qu'elle est mue par un artisan, c'est de faire un meuble. L'opération qui appartient à une chose, selon sa forme, est donc son opération propre ; elle n'appartient à celui qui la meut que selon qu'il s'en sert pour ce qu'il opère lui-même. Ainsi échauffer est l'opération propre du feu, mais non du forgeron, sinon en tant qu'il se sert du feu pour échauffer le fer. Quant à l'opération qui appartient à une chose, seulement selon qu'elle est mue par un autre, elle n'est pas autre que l'opération de celui qui la meut ; c'est ainsi que faire un meuble n'est pas l'opération de la hache, indépendamment de l'opération de l'artisan, mais elle participe instrumentalement à l'opération de ce dernier. — C'est pourquoi partout où le moteur et l'objet mû ont des formes ou des vertus opératives diverses, il faut que l'opération de celui qui meut soit autre que l'opération propre de celui qui est mû ; quoique

[1] Ainsi l'erreur consistait principalement en ce que ces hérétiques ne reconnaissaient pas clans la nature humaine la faculté d'opérer ou d'agir d'après sa propre forme. †

celui qui est mû participe à l'opération de celui qui meut, et que celui qui meut se serve de l'opération de celui qui est mû, et qu'ainsi l'un et l'autre agissent par une communication réciproque. Ainsi dans le Christ la nature humaine a sa forme et sa vertu propre par laquelle elle opère, et il en est de même de la nature divine. Par conséquent la nature humaine a une opération propre distincte de l'opération divine et réciproquement. Mais la nature divine se sert de l'opération de la nature humaine, comme d'une opération instrumentale, et de même la nature humaine participe à l'opération de la nature divine, comme l'instrument participe à l'opération de l'agent principal. Et c'est ce que dit le pape saint Léon (Epist. ad Flav., 28) ; l'une et l'autre forme, c'est-à-dire la nature divine aussi bien que la nature humaine, fait ce qui lui est propre en communication avec l'autre, le Verbe opérant ce qui est du Verbe et la chair exécutant ce qui est de la chair. Mais s'il n'y avait qu'une seule opération de la divinité et de l'humanité dans le Christ, il faudrait dire ou que la nature humaine n'avait pas de forme et de vertu propre[1], d'où il suivrait que dans le Christ il n'y aurait que l'opération divine ; ou il faudrait dire que de la vertu divine et humaine il ne se serait fait qu'une seule vertu dans le Christ. Or, ces deux choses sont l'une et l'autre impossibles. Car par la première on ne met dans le Christ qu'une nature humaine imparfaite : par la seconde on confond les natures. C'est pourquoi cette opinion u été condamnée avec raison par le sixième concile général, qui dit (sup. cit., act. 18) : Nous glorifions en Jésus-Christ Notre-Seigneur et vrai Dieu, deux opérations naturelles d'une manière indivise et inconvertible, sans confusion et sans séparation, c'est-à-dire l'opération divine et l'opération humaine[2]. [Q25-1]

## Article 2 : Y a-t-il dans le Christ plusieurs opérations humaines ?

**19**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il y ait dans le Christ plusieurs opérations humaines. Car le Christ, comme homme, a de commun avec les plantes la nature nutritive, avec les animaux la nature sensitive, avec les anges la nature intellectuelle, aussi bien que les autres hommes. Or, l'opération de la plante, comme telle, est autre que celle de l'animal, comme animal. Le Christ, en tant qu'homme, a donc plusieurs opérations.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'opération de la partie sensitive et de la partie nutritive n'est pas proprement humaine, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Cependant ces opérations ont été plus humaines dans le Christ que dans les autres hommes.

***Objection N°2.***

Les puissances et les habitudes se distinguent d'après les actes. Or, il y a eu dans l'âme du Christ diverses puissances, diverses habitudes. Il y a donc eu aussi diverses opérations.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les puissances et les habitudes changent par rapport aux objets. C'est pourquoi la diversité des opérations répond de cette manière à des puissances et à des habitudes diverses, comme elle répond aussi à des objets différents. Mais nous ne prétendons pas exclure de l'âme du Christ cette diversité d'opérations, comme nous n'excluons pas celle qui résulte de la diversité d'instruments, mais seulement celle qui se rapporterait au premier principe actif[3], comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

[1] Car il est impossible de le dire de la nature divine. †

[2] Nulle part cette question difficile ne se trouve exposée avec autant de clarté et de profondeur que dans cet article. †

***Objection N°3.***

Les instruments doivent être proportionnés aux opérations. Or, le corps humain a divers membres qui diffèrent selon la forme, ils doivent donc être accommodés à des opérations diverses, et par conséquent il y a dans le Christ diverses opérations par rapport à la nature humaine.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 15) : L'opération suit la nature. Or, il n'y a dans le Christ qu'une seule nature humaine. Il n'y a donc en lui qu'une seule opération humaine.

***Conclusion.***

Puisqu'il n'y a eu dans le Christ aucun mouvement de la partie sensitive qui ne fût réglé par la raison, et que les opérations naturelles et corporelles ont appartenu d'une certaine manière à sa volonté, il est évident que l'opération est une dans le Christ beaucoup plutôt que dans tout autre homme.

Il faut répondre que l'homme étant un être raisonnable, on appelle humaine absolument l'opération qui procède de la raison au moyen de la volonté qui est l'appétit rationnel. Par conséquent, s'il y a une opération dans l'homme qui ne procède pas de la raison et de la volonté cette opération n'est pas humaine absolument, mais elle convient à l'homme[2] selon une partie de sa nature. Elle lui convient tantôt selon la nature même de l'élément corporel, comme la force de gravitation qui l'entraîne vers le bas ; tantôt selon la vertu de l'âme végétative, comme la nourriture et l'accroissement ; tantôt selon la partie sensitive, comme la vue et l'ouïe, l'imagination et la mémoire, la concupiscence et la colère. Entre ces opérations il y a une différence. Car les opérations de l'âme sensitive obéissent d'une certaine manière à la raison ; c'est pourquoi elles sont raisonnables et humaines[3], en tant qu'elles sont soumises à cette faculté, comme on le voit par Aristote (Eth., liv. 1, chap. ult.). Quant aux opérations qui résultent de l'âme végétative, ou de la nature du corps matériel, elles ne sont pas soumises à la raison. Elles ne sont donc raisonnables d'aucune manière, et elles ne sont pas humaines absolument, elles ne le sont que par rapport à une partie de notre nature. Or, nous avons dit (art. préc.), que quand un agent inférieur agit par sa propre forme, alors son opération est autre que celle de l'agent, supérieur ; mais que quand l'agent inférieur n'agit qu'autant qu'il est mû par l'agent supérieur, dans ce cas l'opération de l'agent supérieur et de l'agent inférieur est la même. — Par conséquent dans tout homme ordinaire l'opération du corps matériel et celle de l'âme végétative est autre que celle de la volonté qui est proprement humaine. Il en est de même de l'opération de l'âme sensitive quant à ce qui n'est pas mû par la raison ; mais quant à ce qui est mû par cette faculté, l'opération de la partie sensitive est la même que celle de la partie raisonnable. L'âme raisonnable n'a qu'une seule opération, si nous faisons attention au principe même de l'opération qui est la raison ou la volonté ; mais son opération est diverse selon qu'elle se rapporte à divers objets. Il y en a qui ont appelé cette diversité une diversité de choses opérées plutôt qu'une diversité d'opérations, ne jugeant de l'unité d'opération que par l'unité de son principe. Et c'est dans ce sens que nous entendons parler ici de l'unité ou de la pluralité des opérations dans le Christ. Ainsi dans tout homme ordinaire il n'y a qu'une seule opération qui soit proprement humaine ; mais indépendamment de cette opération il y en a d'autres qui ne sont pas proprement humaines, comme nous l'avons dit (hic sup.). Mais en Jésus-Christ comme homme il n'y

---

[3] Ainsi saint Thomas reconnaît que les différentes choses opérées sont produites dans le Christ d'après des principes propres, mais que tous ces principes sont soumis à un principe unique, qui est sa volonté de raison, parce qu'il ne se passait rien en lui qui ne fût volontaire. †

[2] On l'appelle une opération de l'homme, au lieu de l'appeler une opération humaine, comme un distingue les actes de l'homme des actes humains. †

[3] Elles sont humaines par participation, pour employer une des expressions de l'école péripatéticienne. †

avait aucun mouvement de la partie sensitive qui ne fût réglé par la raison. Les opérations naturelles et corporelles appartenaient aussi d'une certaine manière à sa volonté, en ce sens qu'il dépendait de cette faculté que son corps fît et souffrît les choses qui lui sont propres[1], comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 5). C'est pourquoi il n'y a eu dans le Christ qu'une seule opération beaucoup plutôt que dans tout autre homme.

La réponse à la troisième objection est donc évidente.

## Article 3 : L'action humaine du Christ a-t-elle pu être pour lui méritoire ?

**19**

***Objection N°1.***

Il semble que l'action humaine du Christ n'ait pu lui être méritoire. Car le Christ a été voyant avant sa mort, comme il l'est maintenant. Or, celui qui voit Dieu ne mérite pas. Car la charité de celui qui le voit appartient à la récompense de la béatitude, puisque c'est d'après elle que la jouissance se considère. Par conséquent elle ne paraît pas être le principe du mérite, puisque le mérite et la récompense ne sont pas une même chose. Le Christ ne méritait donc pas plus avant sa passion qu'il ne mérite maintenant.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La jouissance qui est l'acte de la charité appartient à la gloire de l'âme que le Christ n'a pas méritée. C'est pourquoi s'il a mérité quelque chose par la charité, il ne s'ensuit pas que le mérite et la récompense soient une même chose. Cependant il n'a pas mérité par la charité, comme voyant[2], mais comme voyageur. Car il était tout à la fois voyageur et voyant, ainsi que nous l'avons vu (quest. 15, art. 10). Et parce qu'il n'est plus voyageur, il n'est plus maintenant en état de mériter.

***Objection N°2.***

Personne ne mérite ce qui lui est dû. Or, de ce que le Christ est le Fils de Dieu par nature, l'héritage éternel que les autres hommes méritent par leurs bonnes œuvres lui est dû. Le Christ n'a donc pas pu mériter pour lui quelque chose, parce qu'il a été le Fils de Dieu dès le commencement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La gloire divine et le domaine de toutes choses appartient par nature au Christ, selon qu'il est Dieu et Fils de Dieu, comme au premier et souverain Seigneur. Néanmoins la gloire lui est cependant due comme Homme-Dieu ; il a dû l'avoir sans la mériter sous un rapport et il a dû la mériter sous un autre, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°3.***

Quiconque possède ce qu'il y a de principal, ne mérite pas proprement ce qui résulte de ce qu'il possède. Or, le Christ a eu la gloire de l'âme de laquelle résulte selon l'ordre commun la gloire du

[1] Car s'il avait faim, c'est qu'il le voulait ; il ne souffrait pas quand il ne le voulait pas ; enfin, rien ne se passait en lui que par sa volonté. Mais il n'en est pas de même en nous. Nous sommes soumis, malgré nous, aux lois qui résultent de la nature de notre corps. †

[2] À l'égard du mot « comprehensor » que nous traduisons ainsi voyez ce que nous avons dit quest. 7, art. 5. †

corps, comme le dit saint Augustin (Epist. 118 ad Dioscor.). Mais il est arrivé en lui par l'effet de sa volonté que la gloire de l'âme n'a pas rejailli sur le corps. Il n'a donc pas mérité la gloire du corps.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La gloire de l'âme rejaillit sur le corps d'après les desseins de Dieu, selon la convenance des mérites humains, de sorte que comme l'homme mérite par l'acte que l'âme produit dans le corps, de même il est récompensé par la gloire de l'âme qui rejaillit sur le corps. C'est pourquoi non seulement la gloire de l'âme, mais encore la gloire du corps est l'objet du mérite, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 11) : Il vivifiera nos corps mortels à cause de son esprit qui habite en nous. Par conséquent cette gloire a pu être méritée par le Christ.

***Objection N°4.***

La manifestation de l'excellence du Christ n'est pas un bien pour le Christ lui-même, mais pour ceux qui le connaissent. Ainsi on promet pour récompense à ceux qui l'aiment qu'il leur sera manifesté, d'après ces paroles de Jésus-Christ lui-même (Jean, 14, 21) : Si quelqu'un m'aime, il m'aime par mon Père et je l'aimerai et je me manifesterai à lui. Le Christ n'a donc pas mérité que son élévation fût manifestée.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La manifestation de l'excellence du Christ est pour lui une bonne chose relativement à l'être[1] qu'il a dans la connaissance des autres ; quoiqu'elle appartienne plus principalement au bien de ceux qui le connaissent, selon l'être qu'il a en eux-mêmes ; mais cet avantage se rapporte encore au Christ, en tant qu'ils sont ses membres.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Phil., 2, 8) : Que le Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort ; et que c'est pour ce motif que Dieu l'a exalté[2]. Il a donc mérité par l'obéissance son exaltation, et par conséquent il a mérité quelque chose pour lui-même.

***Conclusion.***

Puisqu'il est plus noble d'avoir une chose par mérite que sans mérite, il faut reconnaître que le Christ, à qui l'on doit accorder toute perfection, a mérité pour lui la gloire du corps et les autres choses dont il convenait qu'il fût privé pendant un temps.

Il faut répondre qu'il est plus noble d'avoir un don par soi que de l'avoir par un autre. Car la cause qui est par soi est toujours plus noble que celle qui existe par un autre, d'après Aristote (Phys., liv. 8, text. 39). Or, on dit qu'on a une chose par soi-même, quand on est cause d'une certaine manière qu'on la possède. Dieu est la première cause de tous nos biens par autorité. De cette manière aucune créature n'a quelque chose de bon par elle-même, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 4, 7) : Qu'avez-vous que vous ne l'ayez reçu ? Mais elle peut être secondairement cause d'un bien qu'elle acquiert, en ce sens qu'elle y coopère avec Dieu, et par conséquent celui qui a quelque chose par son mérite propre, le possède d'une certaine manière par lui-même. Ainsi ce qu'on possède parce qu'on le mérite est donc plus noble que ce qu'on possède sans cela. Et comme on doit attribuer au Christ toute noblesse et toute perfection, il s'ensuit qu'il a eu par mérite ce que les autres possèdent de la même manière ; à moins qu'il ne s'agisse de choses dont la privation porte plus de préjudice à la dignité et à la perfection du Christ qu'elles n'y ajouteraient en les méritant. Ainsi il n'a mérité ni la grâce[3], ni la science, ni la béatitude, de son âme, ni sa divinité ; parce que, comme on ne mérite que ce qu'on n'a

[1] Cet être consiste en ce qu'on le connaît et qu'on l'aime ; il existe ainsi dans le cœur et l'esprit. †

[2] On peut citer une foule d'autres passages de l'Écriture à l'appui de cette même conclusion : Nous le voyons, à cause de ses souffrances et de sa mort, couronné de gloire et d'honneur (Héb., 2, 9) ; Ne fallait-il pas que le Christ souffrît toutes ces choses et entrât ainsi dans sa gloire ? (Luc, 24, 26) ; Et maintenant glorifiez-moi, vous Père, en vous-même, de la gloire que j'ai eue en vous avant que le monde fût (Jean, 17, 5) ; Il est digne l'Agneau qui a été égorgé (Apoc., 5, 12). †

pas, il faudrait que le Christ n'eût pas eu pendant un temps ces choses dont la privation eût diminué sa dignité plus qu'il ne l'aurait accrue, en les méritant. Mais la gloire du corps ou toute autre chose semblable est moindre que la dignité du mérite qui appartient à la vertu de charité. C'est pourquoi il faut dire que le Christ a mérité la gloire du corps et ce qui appartient à son excellence extérieure, comme son ascension, son culte et toutes les autres choses semblables. Il est donc évident qu'il a pu mériter pour lui quelque chose. [Q22-4] ; [Q34-2] ; [Q34-4]

## Article 4 : Le christ a-t-il pu mériter pour les autres ?

**19**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas pu mériter pour les autres. Car il est dit (Ezéch., 18, 4) : L'âme qui aura péché mourra. Donc pour la même raison l'âme qui mérite sera elle-même récompensée. Il n'est donc pas possible que le Christ ait mérité pour les autres.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le péché d'un individu ne nuit qu'à lui-même ; mais le péché d'Adam, qui a été établi de Dieu pour être le principe de la nature entière, est passé à ses descendants par la propagation du sang. De même le mérite du Christ, qui a été établi par Dieu chef de tous les hommes quant à la grâce, s'étend à tous ses membres.

***Objection N°2.***

Tous reçoivent de la plénitude de la grâce du Christ, selon saint Jean (Jean, chap. 1). Or, les autres hommes qui ont la grâce du Christ ne peuvent pas mériter pour les autres. Car le prophète dit (Ezéch., 14, 20) : que quand Noé, Daniel et Job seraient dans la ville, ils ne délivreraient ni leurs fils, ni leurs filles, mais seulement leurs propres âmes par leur justice. Le Christ n'a donc pas pu mériter quelque chose pour nous.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les autres hommes reçoivent de la plénitude du Christ, non pas une source de grâce, mais une grâce particulière. C'est pourquoi il n'est, pas nécessaire que les autres hommes puissent mériter pour leurs semblables, comme le Christ.

***Objection N°3.***

La récompense qu'on mérite est due à la justice et non à la grâce, comme on le voit (Rom., chap. 4). Si donc le Christ a mérité notre salut, il s'ensuit que notre salut n'est pas l'effet de la grâce de Dieu, mais de sa justice, et qu'il agit injustement avec ceux qu'il ne sauve pas, puisque le mérite du Christ s'étend à tous les hommes.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le péché d'Adam n'arrive aux autres hommes que par la génération charnelle ; de même le mérite du Christ ne découle sur eux que par la génération spirituelle qui a lieu dans le baptême, et par laquelle les hommes sont incorporés au Christ[1], d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 3, 27) : Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Et comme c'est précisément par

[3] Les théologiens pensent généralement, avec saint Thomas, que le Christ n'a mérité ni sa grâce habituelle ni sa gloire essentielle. Quelques thomistes examinent s'il eût pu, par sa puissance absolue, comme Dieu, mériter la grâce et la gloire essentielle. Ils sont divisés à ce sujet, mais cette question est sans importance. †

[1] C'est la pensée que le concile de Trente reproduit littéralement (sess. 6, chap. 3). †

la grâce qu'il est accordé à l'homme d'être régénéré dans le Christ, il s'ensuit que c'est d'elle que vient son salut.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Rom., 5, 18) : Comme par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la condamnation, de même par la justice d'un seul tous les hommes reçoivent la justification qui donne la vie. Or, le démérite d'Adam s'est répandu sur les autres pour leur condamnation. A plus forte raison le mérite du Christ s'est-il aussi répandu sur les autres hommes.

***Conclusion.***

Puisque la grâce a existé dans le Christ non seulement comme individu, mais comme chef de toute l'Église, non seulement il a pu mériter pour lui, mais encore pour les autres.
Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 8), la grâce n'a pas été seulement dans le Christ, comme individu, mais elle v a été encore comme dans le chef de toute l'Église, auquel tous les hommes sont unis, comme les membres le sont à la tête, de manière à ne constituer qu'une seule personne mystique. D'où il arrive que le mérite du Christ s'étend aux autres, en tant qu'ils sont ses membres. C'est ainsi que dans un homme l'action de la tête appartient d'une certaine manière[2] à tous ses membres, parce qu'elle ne sent pas pour elle seule, mais encore pour tous les autres membres. [Q22-4] ; [Q26-1]

**19**

[2] D'une certaine manière, c'est-à-dire que, comme la tête agit sur tous les membres en raison de leur aptitude, de même l'action méritoire du Christ s'étend à tous ses membres mystiques on raison de leur capacité proportionnelle. †

# QUESTION 20 : DES CHOSES QUI CONVIENNENT AU CHRIST SELON QU'IL A ÉTÉ SOUMIS À SON PÈRE

Question 20 : Des choses qui conviennent au Christ selon qu'il a été soumis à son Père.....239
Article 1 : Doit-on dire quel le Christ est soumis à son Père ?.....240
Article 2 : Le Christ a-t-il été soumis à lui-même ?.....241

Nous avons à considérer les choses qui conviennent au Christ par rapport à son Père. Parmi ces choses il y en a qui se disent du Christ selon qu'il se rapporte à son Père, par exemple selon qu'il lui a été soumis, qu'il l'a prié, qu'il l'a servi comme prêtre ; et il y en a d'autres qui se disent ou qui peuvent se dire selon que son Père se l'apporte à lui ; par exemple, quand son Père l'a adopté et l'a prédestiné.

Nous devons nous occuper :

1. De la soumission du Christ envers son Père.
2. De sa prière.
3. De son sacerdoce.
4. De son adoption.
5. De sa prédestination.

Sur la première de ces deux considérations il y a deux questions à faire :

1. Le Christ est-il soumis à son Père ?[1]
2. Est-il soumis à lui-même ?[2]

## Article 1 : Doit-on dire quel le Christ est soumis à son Père ?

**20**

[1] Tous les Pères reconnaissent que le Fils, comme homme, a été le serviteur du l'ère, mais ils ne veulent pas qu'il soit appelé le serviteur du Verbe, parce que cette expression supposerait en lui une double personne. †

[2] Cet article a pour objet de dévoiler une équivoque de Nestorius, qui prétendait que le Christ était soumis à lui-même, et qui entendait cette soumission de la part de la personne, au lieu de l'entendre de la nature. Saint Cyrille a porté contre cette subtilité son sixième anathème. †

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas dire que le Christ a été soumis à son Père. Car tout ce qui est soumis à Dieu le Père est une créature, parce que, selon l'expression de Gennade (Lib. de Ecclesiast. dogm., chap. 4), dans la Trinité il n'y a rien qui serve, ni qui soit soumis. Or, on ne doit pas dire absolument que le Christ est une créature, comme nous l'avons vu (quest. 16, art. 8). On ne doit donc pas dire non plus absolument qu'il est soumis à Dieu son Père.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme on ne doit pas croire simplement que le Christ est une créature, mais qu'on doit l'entendre seulement par rapport à la nature humaine, soit qu'on détermine ce sens, soit qu'on ne le détermine pas, comme nous l'avons dit (quest. 16, art. 8) ; de même on ne doit pas comprendre simplement que le Christ est soumis à son Père, mais on doit l'entendre seulement par rapport à la nature humaine, quand même cette restriction ne serait pas ajoutée. Mais il est plus convenable de l'exprimer pour éviter l'erreur d'Arius qui a supposé, moindre que le Père.

***Objection N°2.***

On dit qu'une chose est soumise à Dieu par là même qu'elle est asservie à son domaine. Or, on ne peut pas dire que la nature humaine a été asservie dans le Christ. Car d'après saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 21) : Nous devons savoir qu'on ne peut pas dire que la nature humaine est esclave ; puisque les mots de servitude et de domination ne sont pas des noms qui fassent connaître la nature, mais des expressions relatives, comme les mots de paternité et de libation. Le Christ n'a donc pas été soumis à Dieu son Père par rapport à la nature humaine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La relation de servitude et de domination est fondée sur l'action et la passion, en tant qu'il appartient au serviteur d'être mû par le maître selon ses ordres. L'action ne s'attribue pas à la nature, comme à l'agent, mais à la personne ; car les actes appartiennent aux suppôts et aux individus, d'après Aristote (Met., liv. 1, chap. 1). Toutefois l'action s'attribue à la nature comme au principe par lequel la personne ou l'hypostase agit. C'est pourquoi, quoiqu'on ne dise pas proprement que la nature soit reine ou esclave ; cependant on peut dire dans le sens propre que toute hypostase ou toute personne est maîtresse ou esclave par rapport à telle ou telle nature. Ainsi rien n'empêche de dire que le Christ est soumis au Père ou qu'il est son esclave par rapport à la nature humaine.

***Objection N°3.***

Saint Paul dit (1 Cor., 15, 28) : Quand toutes choses auront été assujetties au Fils, alors il sera lui-même assujetti à celui qui lui aura tout soumis. Or, d'après le même Apôtre (Héb., 2, 8) : Nous ne voyons pas encore maintenant que toutes choses lui aient été assujetties. Il n'a donc pas encore été soumis lui-même au Père qui lui a soumis toutes choses.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 1, chap. 8), le Christ livrera le royaume à Dieu et au Père, alors qu'il conduira à la gloire les justes dans lesquels il règne maintenant par la foi, c'est-à-dire lorsqu'il leur fera voir l'essence divine commune au Père et au Fils. Dans ce temps-là il sera totalement soumis à son Père non seulement en lui-même, mais encore dans ses membres, par la pleine participation de la bonté divine. Alors toutes les choses lui seront aussi pleinement soumises par l'accomplissement final de sa volonté sur elles, quoiqu'elles lui soient toutes soumises maintenant quant à la puissance, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 28, 20) : Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 14, 28) : Mon Père est plus grand que moi. Et saint Augustin observe (De Trin., liv. 1, chap. 7) que l'Écriture dit avec raison que le Fils est égal au Père et que le Père est plus grand que le Fils ; car on dit l'une de ces choses selon qu'il est Dieu, et on dit l'autre à cause de sa forme d'esclave, sans qu'il y ait aucune confusion. Or, le moindre est, soumis à celui qui est plus grand. Le Christ a donc été soumis à son Père, comme homme.

***Conclusion.***

Le Christ a été soumis à Dieu son Père par rapport à la bonté, la servitude et l'obéissance.
Il faut répondre que les choses qui sont propres à une nature conviennent à celui qui la possède. Or, la nature humaine a d'après sa condition une triple espèce de soumission à l'égard de Dieu.

1. La première est selon le degré de bonté, en ce sens que la nature divine est l'essence même de la bonté, comme on le voit par saint Denis (De div. nom, chap. 1), au lieu que la nature créée n'a qu'une participation de la bonté divine, et est en quelque sorte soumise à son rayonnement, dont elle est l'effet.
2. La nature humaine est soumise à Dieu quant à la puissance divine, selon que la nature humaine, comme toute créature, est soumise à l'action des desseins de Dieu.
3. Elle est spécialement soumise à Dieu quant à son acte propre, en tant qu'elle obéit à ses ordres par sa volonté propre. Le Christ avoue lui-même qu'il a été soumis de ces trois manières à son Père. Il confesse qu'il l'a été de la première quand il dit (Matth., 19, 17) : Pourquoi m'interrogez-vous sur ce qui est bon ? Il n'y a que Dieu qui soit bon. Saint Jérôme observe à cet égard que celui qui l'avait appelé bon Maître, et qui n'avait pas confessé qu'il était Dieu ou Fils de Dieu, apprend que l'homme, quoique saint, n'est pas bon en comparaison de Dieu ; et par là il nous a fait comprendre que lui-même n'atteignait pas par sa nature humaine le degré de la bonté divine. Et parce que, selon la remarque de saint Augustin (De Trin., liv. 6, chap. 8), pour les choses dont la grandeur ne se mesure pas sur la masse, plus grand est synonyme de meilleur, on dit que le Père est plus grand que le Christ considéré dans sa nature humaine.

On attribue au Christ la seconde espèce de soumission, dans le sens qu'on croit que tout ce qui a été fait à l'égard de l'humanité du Christ est résulté de la volonté de Dieu. D'où saint Denis dit (De cœl. hier., chap. 4) que le Christ est soumis aux ordres de Dieu son Père. Cette soumission est la soumission de servitude, d'après laquelle toute créature sert Dieu étant soumise à ses ordres, suivant cette pensée du Sage (Sag., 16, 24) : La créature vous sert comme son auteur. C'est en ce sens qu'il est dit que le Fils de Dieu a reçu la forme de l'esclave (Phil., chap. 2). Enfin il s'attribue à lui-même la troisième espèce de soumission en disant (Jean, 8, 29) : Je fais toujours ce qui lui est agréable. Il a pratiqué cette soumission d'obéissance envers son Père jusqu'à la mort. D'où l'Apôtre dit (Phil., 2, 8) qu'il a été obéissant envers son Père jusqu'à la mort[1]. [Q26-1]

## Article 2 : Le Christ a-t-il été soumis à lui-même ?

[1] Au comité de Francfort et dans la lettre du pape Adrien Ier contre Felix d'Urgel et Elipand de Tolède, on trouve des passages qui reprochent à ces évêques d'avoir employé le mot de serviteur en parlant du Christ ; mais ou les en blâme, parce qu'ils établissaient en lui une soumission, non pas en raison de la nature, mais en raison de la personne. Vasquez a cru à tort que le sentiment des thomistes avait été par là condamné. †

## 20

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ne soit pas soumis à lui-même. Car saint Cyrille dit dans la lettre qu'a reçue le concile d'Ephèse (gen. 3, part. 1, chap. 26) : Le Christ n'est ni son serviteur, ni son maître ; car c'est une fatuité ou plutôt une impiété que de le dire et de le penser. C'est aussi ce qu'affirme saint Jean Damascène, en disant (Orth. fid., liv. 4, chap. 21) : Le Christ n'étant qu'un seul être ne peut être ni l'esclave, ni le maître de lui-même. Or, on ne dit le Christ, l'esclave du Père qu'en tant qu'il lui est soumis. Le Christ n'est donc pas soumis à lui-même.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Cyrille et saint Jean Damascène nient que le Christ soit le Seigneur de lui-même, selon que cette expression implique la pluralité de suppôts qui est nécessaire pour que quelqu'un soit absolument maître d'un autre.

***Objection N°2.***

L'esclave se rapporte au maître. Or, il n'y a pas de relation entre un individu et lui-même ; d'où saint Hilaire dit (De Trin., liv. 3) qu'il n'y a rien qui soit semblable ou égal à lui-même. On ne peut donc pas dire que le Christ est l'esclave de lui-même, ni par conséquent qu'il est soumis à lui- même.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Absolument il faut que le maître soit autre que l'esclave. Cependant il peut y avoir une raison de domination et de servitude, selon que le même individu peut être le maître et l'esclave de lui-même sous des rapports différents[1].

***Objection N°3.***

Comme l'âme raisonnable et le corps ne forment qu'un seul homme, de même Dieu et l'homme ne forment qu'un seul Christ, d'après saint Athanase (in symb. fid.). Or, on ne dit pas que l'homme est soumis à lui-même, ni qu'il est l'esclave de lui-même, ni qu'il est plus grand que lui-même, parce que son corps est soumis à son âme. On ne dit donc pas non plus que le Christ est soumis à lui-même parce que son humanité est soumise à sa divinité.

***Réponse à l'objection N°3 :***

À cause des différentes parties de l'homme, dont l'une est supérieure et l'autre inférieure, Aristote dit (Eth., liv. 5, chap. ult.) qu'il y a la justice de l'homme envers lui-même, en tant que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison. Dans le même sens on peut donc dire que le même homme est soumis à lui-même et qu'il est son serviteur par rapport aux différentes parties de son être.

***Objection N°4.***

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 1, chap. 7) : La vérité montre que selon le mode d'après lequel le Père est plus grand que le Christ, c'est-à-dire par rapport à la nature humaine, le Fils est également inférieur à lui-même.

***Objection N°5.***

Selon l'argumentation du même docteur, la forme du serviteur a été prise par le Fils de Dieu de manière à ne pas perdre la forme de Dieu. Or, d'après la forme de Dieu qui est commune au Père et

[1] C'est ce que saint Thomas explique par la réponse suivante. †

au Fils, le Père est plus grand que le Fils par rapport à la nature humaine. Le Fils est donc plus grand que lui-même sous ce rapport.

***Objection N°6.***

Le Christ, d'après sa nature humaine, est le serviteur de Dieu le Père, suivant ce passage de saint Jean (Jean, 20, 17) : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. Or, quiconque est le serviteur du Père est le serviteur du Fils ; autrement tout ce qui appartient au Père n'appartiendrait pas au Fils. Le Christ est donc son propre serviteur et est soumis à lui-même.

***Conclusion.***

Le Christ n'est pas soumis à lui-même, si le domaine et la soumission se rapportent à la personne divine, mais il est soumis à lui-même par rapport à la nature humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), on attribue à la personne ou à l'hypostase de dominer et de servir d'après sa nature. Par conséquent, quand on dit que le Christ est le maître ou le serviteur de lui-même, ou que le Verbe de Dieu est le maître de l'Homme-Christ, cette phrase peut s'entendre de deux manières :

1. On peut l'entendre d'une autre hypostase ou d'une autre personne, comme si la personne du Verbe de Dieu qui commande était autre que celle de l'homme qui obéit ; ce qui appartient à l'hérésie de Nestorius. D'où il est dit dans la condamnation de cet hérésiarque au concile d'Ephèse (Past. 3, chap. 1, anath. 6) : Si quelqu'un dit que Dieu ou le Seigneur est le Verbe du Christ procédant de Dieu le Père, et ne confesse pas plutôt que c'est le même qui est tout à la fois Dieu et homme, comme étant le Verbe fait chair, d'après les saintes Écritures, qu'il soit anathème. Saint Cyrille et saint Jean Damascène nient de cette manière (loc. cit., Objection N°1), et l'on doit nier avec eux dans le même sens que le Christ soit inférieur, ou qu'il soit soumis à lui-même.
2. On peut l'entendre selon la diversité des natures dans une même personne ou dans une même hypostase. Ainsi nous pouvons dire que selon l'une de ces natures qui lui est commune avec le Père, il commande et il domine simultanément avec lui[1] ; mais que, par rapport à l'autre nature qui lui est commune avec nous, il doit obéir et servir, et c'est dans ce sens que saint Augustin dit (loc. sup. cit.) que le Fils est inférieur à lui-même. — Cependant il faut savoir que le nom de Christ étant un nom de personne, comme le mot Fils, on peut dire du Christ par elles-mêmes et absolument les choses qui lui conviennent en raison de sa personne qui est éternelle ; et surtout les relations qui paraissent appartenir plus proprement à la personne, ou à l'hypostase. Quant aux choses qui lui conviennent selon la nature humaine, elles doivent plutôt lui être attribuées avec détermination. Ainsi nous dirons absolument que le Christ est très grand, qu'il est le Seigneur et qu'il préside ; mais si nous disons qu'il est sujet, esclave ou moindre, nous devons le faire avec détermination[2], c'est-à-dire selon sa nature humaine.

À l'égard des autres objections, la réponse est évidente d'après ce que nous avons dit. Car saint Augustin affirme que le Fils est moindre que lui-même ou qu'il est soumis à lui-même d'après la nature humaine, mais non selon la diversité des suppôts.

**20**

[1] Le Fils ayant la même puissance que le Père, par là même qu'il est soumis au Père, en raison de sa nature humaine, il est soumis à lui-même sous le même rapport. †

[2] C'est-à-dire il faut ajouter qu'il est ainsi selon sa nature humaine. †

# QUESTION 21 : DE LA PRIÈRE DU CHRIST

Question 21 : De la prière du Christ.....245
Article 1 : Convient-il au Christ de prier ?.....246
Article 2 : La prière convient-elle au Christ selon son appétit sensitif ?.....247
Article 3 : A-t-il été convenable que le Christ pria pour lui ?.....249
Article 4 : La prière du Christ a-t-elle toujours été exaucée ?.....250

Après avoir parlé de la soumission du Christ, nous devons nous occuper de sa prière, et à ce sujet quatre questions se présentent :

1. Convient-il au Christ de prier ?[1]
2. Lui convient-il de prier de la part de son appétit sensitif ?
3. Lui convient-il de prier pour lui-même ou seulement pour les autres ?[2]
4. Toutes ses prières ont-elles été exaucées ?

## Article 1 : Convient-il au Christ de prier ?

**21**

***Objection N°1.***

[1] Ce fait est constaté par l'Écriture (Matth., 4, 26 ; Luc, 6, 12 ; Jean, 11, 41). †

[2] Les théologiens examinent encore si le Christ prie maintenant son Père, en lui demandant expressément les choses nécessaires à notre salut. Médina, Vasquez et d'autres théologiens le nient, prétendant qu'il se borne à présenter son humanité et ses mérites à son Père, pour le porter par-là à nous accorder ses bienfaits. L'autre sentiment nous paraît plus conforme à l'Écriture et à la tradition (Voir Rom., 8, 34) : Qui est à la droite de Dieu, etc. ; (Héb., 7, 25) : Étant toujours vivant pour intercéder en notre faveur (Cf. saint. Grég. in 5 psal. pœnit., saint Ambroise in chap. 8 ad Rom., saint Aug. in Psal. 85). †

Il semble qu'il ne convienne pas au Christ de prier. Car, comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 3, chap. 24), la prière est une demande de choses convenables faite à Dieu. Or, puisque le Christ pouvait faire toutes choses, il ne paraît pas convenable qu'il ait demandé quelque chose de quelqu'un. Il semble donc qu'il ne convienne pas au Christ de prier.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ pouvait faire tout ce qu'il voulait, comme Dieu, mais non comme homme ; parce que comme homme il n'a pas eu la toute-puissance, ainsi que nous l'avons vu (quest. 13, art. 1). Cependant, étant tout à la fois Dieu et homme, il a voulu adresser à son Père une prière, non par suite de son impuissance, mais pour notre instruction :

1. Pour nous montrer qu'il procède du Père ; d'où il dit lui-même (Jean, 11, 42) : Je dis ceci, c'est-à-dire cette prière, à cause du peuple qui m'environne, afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé. C'est ce qui fait dire à saint Hilaire (De Trin., liv. 10, circ. fin.) : Il n'a pas eu besoin de prier, mais il a prié à cause de nous, pour que nous sachions qu'il est le Fils de Dieu.
2. Pour nous donner l'exemple de la prière. D'où saint Ambroise dit (Sup. Luc., chap. 6, sup. illud : Erat pernoctans) : Ne prêtez pas une oreille insidieuse, comme si vous pensiez que le Fils de Dieu prie à la façon d'un infirme pour obtenir ce qu'il ne peut faire lui-même. Car il est l'auteur de la puissance, mais il est aussi notre maître en fait d'obéissance, et par son exemple il nous apprend à pratiquer les préceptes de cette vertu. C'est pourquoi saint Augustin dit (Sup. Jean., tract. 104) : Le Seigneur pouvait, sous la forme de l'esclave, prier en silence, s'il en avait eu besoin, mais il a voulu se montrer adressant des prières à son Père, pour nous rappeler qu'il était notre docteur.

***Objection N°2.***

Il ne faut pas en priant demander ce que l'on sait devoir arriver certainement. Ainsi nous ne demandons pas que le soleil se lève demain ; et il n'est pas non plus convenable qu'en priant on demande ce qu'on sait ne devoir exister d'aucune manière. Or, le Christ savait ce qui devait arriver à l'égard de toutes choses. Il ne lui convenait donc pas de demander quelque chose en priant.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Parmi les autres choses que le Christ a sues comme futures, il savait que beaucoup de choses devaient être faites en vertu de son oraison[1], et il les a demandées à Dieu sans la moindre inconvenance.

***Objection N°3.***

Saint Jean Damascène dit (loc. cit.) que la prière est l'élévation de l'intelligence vers Dieu. Or, l'intellect du Christ n'avait pas besoin de s'élever vers Dieu, parce que son entendement lui était toujours uni, non seulement d'après l'union hypostatique, mais en raison de la jouissance de la béatitude. Il ne convenait donc pas au Christ de prier.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'ascension n'est rien autre chose qu'un mouvement vers ce qui est en haut. Or, le mouvement s'entend de deux manières, comme on le voit (De an., liv. 3, text. 28) :

1. D'une manière propre, selon qu'il implique qu'on passe de la puissance à l'acte, en tant qu'il est l'acte d'une chose imparfaite. Il convient ainsi de s'élever à ce qui est capable de

[1] Ainsi la prière du Christ n'a pas été absolument nécessaire, elle ne l'a été qu'hypothétiquement, c'est-à-dire relativement à l'ordre providentiel établi par le Père et qui veut que l'on n'obtienne certaines choses que par la prière. †

monter, mais qui ne monte pas en acte. L'intellect humain dans le Christ, comme le dit Saint Jean Damascène (loc. cit., Objection N°3), n'a pas ainsi besoin de s'élever vers Dieu, puisqu'il lui est toujours uni personnellement et par la contemplation bienheureuse.

2. On appelle mouvement ce qui est l'acte d'une chose parfaite, c'est-à-dire existant en acte ; c'est ainsi que l'intelligence et le sentiment sont des mouvements. De cette manière l'intelligence du Christ monte toujours vers Dieu, parce qu'elle le contemple toujours comme existant au-dessus d'elle[2].

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 6, 12) : Il arriva en ces jours-là que Jésus s'en alla sur la montagne pour prier, et il y passa toute la nuit en prières.

***Conclusion.***

Puisque la volonté humaine n'est pas efficace par elle-même, mais qu'elle a besoin du secours de la vertu divine, il convient au Christ comme homme de prier et de conjurer Dieu d'accomplir sa volonté.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 83, art. 1 et 2), la prière est une manifestation de notre propre volonté que nous faisons à Dieu pour qu'il l'accomplisse. Si donc il n'y avait dans le Christ qu'une seule volonté, c'est-à-dire la volonté divine, il ne lui conviendrait de prier en aucune manière : parce que la volonté divine est par elle-même ta cause efficiente de ce qu'elle veut, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 134, 6) : Toutes les choses que Dieu a voulues, il les a faites. Mais parce que dans le Christ la volonté divine est autre que la volonté humaine, et que celle-ci n'est pas efficace par elle-même pour accomplir ce qu'elle veut et qu'elle ne l'est que par la vertu divine, de là il résulte qu'il convient au Christ de prier, selon qu'il est homme et qu'il a une volonté humaine.

## Article 2 : La prière convient-elle au Christ selon son appétit sensitif ?

**21**

***Objection N°1.***

Il semble que la prière convienne au Christ selon son appétit sensitif. Car le Psalmiste fait dire au Christ (Ps. 83, 3) : Mon cœur et ma chair ont tressailli vers le Dieu vivant. Or, on donne le nom d'appétit sensitif à l'appétit de la chair. L'appétit sensitif a donc pu s'élever dans le Christ vers le Dieu vivant en tressaillant et aussi en priant.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La chair tressaille pour le Dieu vivant, non par l'acte de la chair qui s'élève vers lui, mais parce que le cœur réagit sur le corps, selon que l'appétit sensitif suit le mouvement de l'appétit raisonnable.

***Objection N°2.***

[2] Quoique le Christ prie pour nous, l'Église défend dans les prières publiques de dire : Christe, ora pro nobis, pour éviter l'erreur des nestoriens et des ariens qui prétendaient que le Christ était simplement un homme. En nous adressant au Christ, c'est à la personne divine que nous nous adressons, et il lui appartient, non pas de demander, mais de donner. C'est pour cela que nous disons : Christe, exaudi nos ; miserere nobis. †

La prière paraît appartenir au principe qui désire ce que l'on demande. Or, le Christ a demandé quelque chose que son appétit sensitif a désiré, quand il a dit : Que ce calice s'éloigne de moi, comme le rapporte l'Évangile (Matth., 24, 39). L'appétit sensitif du Christ a donc prié.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique l'appétit sensitif ait voulu ce que la raison demandait, ce n'était pas à l'appétit sensitif à le demander par la prière, mais c'était à la raison, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°3.***

C'est une plus grande chose d'être uni à Dieu en personne que de s'élever vers lui par la prière. Or, l'appétit sensitif a été pris par Dieu dans l'unité de la personne, comme toute autre partie de la nature humaine. A plus forte raison a-t-il pu s'élever vers Dieu par la prière.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'union en personne est selon l'être personnel qui appartient à toutes les parties de la nature humaine ; au lieu que l'élévation de la prière est produite par un acte qui ne convient qu'à la raison, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). Il n'y a donc pas de parité.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Phil., chap. 2) : que le Fils de Dieu d'après la nature qu'il a prise est devenu semblable aux hommes. Or, les autres hommes ne prient pas d'après leur appétit sensitif. Le Christ n'a donc pas prié non plus de la sorte.

***Conclusion.***

La prière étant un acte de la raison et une élévation de l'âme vers Dieu, il ne convient pas au Christ de prier d'après son appétit sensitif, sinon en tant que sa prière exprime, comme son avocate, l'affection de cette partie de son âme.

Il faut répondre qu'on peut entendre la prière par rapport à l'appétit sensitif de deux manières :

1. On peut entendre que la prière soit un acte de la sensitivité. De cette manière le Christ n'a pas prié par cette partie de son âme ; parce que l'appétit sensitif a été en lui de même nature et de même espèce qu'en nous. Or, en nous l'appétit sensitif ne peut pas prier pour une double raison :
   a) Parce que le mouvement de l'appétit sensitif ne peut pas s'élever au-dessus des choses sensibles. C'est pourquoi il ne peut pas s'élever vers Dieu, ce que la prière exige.
   b) Parce que la prière implique un certain ordre, selon que nous désirons quelque chose qui doit être en quelque sorte accompli par Dieu. Il n'y a que la raison qui perçoive cet ordre, et par conséquent elle est un acte de cette faculté, comme nous l'avons vu (2a 2æ, quest. 83, art. 1).
2. On peut dire que l'on prie selon l'appétit sensitif, parce que dans la prière que l'on fait à Dieu on lui expose ce que l'on éprouve dans cette partie de l'âme. Le Christ a prié de la sorte selon son appétit sensitif, dans le sens que sa prière exprimait les affections de cette partie de son âme, comme si elle en eût été l'avocate ; et il l'a fait pour notre instruction : pour nous montrer :
   a) qu'il avait pris véritablement la nature humaine avec toutes ses affections naturelles ;
   b) qu'il est permis à l'homme selon son affection naturelle de vouloir quelque chose que Dieu ne veut pas ;

c) qu'il doit soumettre son affection propre à la volonté divine. D'où saint Augustin dit (Psal. 32, conc. 1) : Le Christ étant homme montre une volonté particulière, quand il dit : Que ce calice s'éloigne de moi. Car telle était la volonté humaine voulant quelque chose qui lui est propre, et agissant pour ainsi dire dans son domaine privé. Mais parce qu'il veut que l'homme ait le cœur droit et qu'il soit dirigé vers Dieu, il ajoute : Cependant que ce ne soit pas ma volonté mais la vôtre qui se fasse ; comme s'il disait : apprenez de moi que vous pouvez vouloir une chose qui vous est propre, quoique Dieu en veuille une autre.

## Article 3 : A-t-il été convenable que le Christ pria pour lui ?

**21**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'ait pas convenu au Christ de prier pour lui. Car saint Hilaire dit (De Trin., liv. 10, circ. fin.) : Puisque sa prière ne lui était pas profitable, il parlait du moins dans l'intérêt de notre foi. Par conséquent il semble que le Christ n'ait pas prié pour lui, mais pour nous.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Hilaire parle de la prière vocale qui n'était pas nécessaire au Christ pour lui-même, mais seulement à cause de nous. D'où il dit expressément que la prière ne lui était pas profitable. Car si le Seigneur exauce le désir des pauvres, comme le dit le Psalmiste (Ps. 9), à plus forte raison la volonté seule du Christ eût-elle eu près de son Père la puissance de la prière : c'est pourquoi il dit (Jean, 11, 42) : Je savais que vous m'écoutez toujours, mais j'ai parlé à cause du peuple qui m'environne, pour qu'ils croient que c'est vous qui m'avez envoyé.

***Objection N°2.***

On ne prie que pour ce que l'on veut ; parce que, comme nous l'avons dit (art. 1), la prière est la manifestation d'une volonté qui doit être accomplie par Dieu. Or, le Christ voulait souffrir ce qu'il souffrait. Car saint Augustin dit (Cont. Faust., liv. 26) : Ordinairement l'homme se fâche, quoiqu'il ne le veuille pas ; il s'attriste, quoiqu'il ne le veuille pas ; il dort, quoiqu'il ne le veuille pas ; il a faim et soif, quoiqu'il ne le veuille pas. Mais le Christ a fait toutes ces choses, parce qu'il l'a voulu. Il ne lui convenait donc pas de prier pour lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ voulait souffrir ce qu'il souffrait à cette époque, mais il voulait néanmoins qu'après sa passion il obtînt la gloire du corps qu'il n'avait pas encore. Il attendait cette gloire de son Père, comme de son auteur ; c'est pourquoi il était convenable qu'il la lui demandât.

***Objection N°3.***

Saint Cyprien dit (Lib. de orat. Dom.) : Le docteur de la paix et le maître de l'unité n'a pas voulu prier à part et en particulier pour que, quand on prie, on ne prie pas que pour soi. Or, le Christ a accompli ce qu'il a enseigné, d'après ces paroles de l'Évangile (Actes, 1, 1) : Jésus commença à faire et à enseigner. Le Christ n'a donc jamais prié pour lui seul.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La gloire que le Christ demandait dans ses prières regardait le salut des autres, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 4, 25) : Il est ressuscité à cause de notre justification. C'est pourquoi cette prière qu'il faisait pour lui-même se rapportait d'une certaine manière aux autres ; comme tout homme qui

demande à Dieu du bien pour s'en servir dans l'intérêt des autres, ne prie pas seulement pour lui, mais il prie encore pour les autres.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit en priant (Jean, 17, 1) : Glorifiez votre Fils.

***Conclusion.***

Le Christ a prié pour lui-même en exprimant non seulement les affections de son appétit sensitif ou de sa simple volonté, mais encore celles de sa volonté délibérée, pour nous donner l'exemple de la prière et nous montrer que son Père est l'auteur de tout bien.
Il faut répondre que le Christ a prié pour lui-même de deux manières :

1. En exprimant les affections de son appétit sensitif, comme nous l'avons dit (art. préc.), ou de sa volonté simple qui est la volonté comme nature, comme quand il a demandé que le calice de sa passion soit éloigné de lui.
2. En exprimant le sentiment de sa volonté délibérée qui est considérée comme la raison, comme quand il a demandé la gloire de sa résurrection. Et cela est très raisonnable. Car, comme nous l'avons dit (art. 1, Réponse N°1), le Christ a voulu adresser des prières à son Père pour nous en donner l'exemple et pour montrer que son Père est son auteur dont il procède éternellement selon sa nature divine, et dont il tient tout ce qu'il a de bon selon sa nature humaine. Or, comme il avait dans sa nature humaine des biens qu'il avait reçus de son Père, de même il attendait de lui des biens qu'il ne possédait pas encore, mais qu'il devait recevoir. C'est pourquoi comme il rendait grâces à son Père pour les biens qu'il avait déjà reçus dans sa nature humaine, en le reconnaissant pour leur auteur, ainsi qu'on le voit (Matth., chap. 26 et Jean, chap. 11) ; de même il le priait aussi en lui demandant ce qui lui manquait selon sa nature humaine, comme la gloire du corps et les autres choses semblables. Il nous a encore donné par là l'exemple, pour que nous rendions grâces à l'égard des bienfaits que nous avons reçus, et que nous demandions par la prière les biens que nous ne possédons pas encore. [Q22-4]

## Article 4 : La prière du Christ a-t-elle toujours été exaucée ?

**21**

***Objection N°1.***

Il semble que la prière du Christ n'ait pas toujours été exaucée. Car il a demandé que le calice de sa passion fût éloigné de lui, comme on le voit (Matth., chap. 26), et cependant il ne l'a pas été. Il semble donc que toutes ses prières n'aient pas été exaucées.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette prière par laquelle le Christ demande que son calice soit éloigné est entendue de différentes manières par les Pères. Car saint Hilaire dit (Sup. Matth., can. 31) : qu'en demandant qu'il s'éloigne de lui, il ne demande pas qu'il en soit exempt, mais qu'en s'éloignant de lui, il passe à un autre. C'est pourquoi il prie pour ceux qui demandent à souffrir après lui. Ainsi le sens de ce passage serait celui-ci : Comme je bois ce calice de ma passion, qu'ainsi les autres le boivent sans se désespérer, sans ressentir de douleur et sans craindre la mort[1]. Ou bien d'après saint Jérôme (sup. hunc loc.) il dit expressément : ce calice, c'est-à-dire le peuple juif qui me met à mort, sans pouvoir s'excuser sur son ignorance, puisqu'il a la loi et les prophètes qui tous les jours m'annoncent. Ou bien d'après

[1] Cette explication et la suivante nous paraissent forcées. †

saint Denis d'Alexandrie (hab. in Cat. Græc.) : Éloignez de moi ce calice ; ce qui ne signifie pas : que cela n'arrive point : car s'il n'arrivait pas on ne pourrait l'éloigner ; mais comme ce qui passe effleure sans s'arrêter, de même le Sauveur désire que la tentation qui l'attaque légèrement soit dissipée. Saint Ambroise (Sup. illud Luc., chap. 22 : Pater, si vis, etc.), Origène (Tract. 35 in Matth.) et saint Chrysostome (Hom. 84 in Matth.), disent que le Christ a fait cette demande, comme s'il eût repoussé la mort par sa volonté naturelle[1]. Par conséquent si l'on conçoit qu'il ait demandé par-là que les autres martyrs soient les imitateurs de sa passion, d'après saint Hilaire (loc. sup. cit.), ou que la crainte de boire le calice ne le trouble pas, ou que la mort ne le retienne pas captif, ce qu'il a demandé s'est tout à fait accompli. Mais si l'on entend qu'il a demandé de ne pas boire le calice de la mort ou de la passion, ou de ne pas le boire de la main des Juifs, ce qu'il a demandé n'est pas arrivé en effet, parce que la raison qui a présenté cette demande ne voulait pas que cela s'accomplît, mais pour notre instruction il voulait nous faire connaître sa volonté naturelle, et le mouvement de l'appétit sensitif qu'il éprouvait comme homme.

***Objection N°2.***

Il a demandé à son Père de pardonner leur péché à ses bourreaux (Luc, chap. 22). Cependant ce péché n'a pas été pardonné à tout le monde, puisque les Juifs ont été punis pour ce crime. Il semble donc que ses prières n'aient pas toujours été exaucées.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Seigneur n'a pas prié pour tous ses bourreaux, ni pour tous ceux qui devaient croire en lui, mais seulement pour ceux qui étaient prédestinés[2], afin que par lui ils arrivassent à la vie éternelle.

***Objection N°3.***

Le Seigneur a prié pour ceux qui devaient croire en lui sur la parole des Apôtres, afin qu'ils ne fussent tous qu'un en lui et qu'ils parvinssent à être avec lui. Or, tous n'y parviennent pas. Toutes ses prières n'ont donc pas été exaucées.

***Objection N°4.***

Le Psalmiste fait dire au Christ (Ps. 21, 3) : Je crierai pendant le jour et vous ne m'exaucerez pas.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Quand le Christ dit : Je crierai et vous ne m'exaucerez pas, ceci doit s'entendre de la volonté sensitive qui redoutait la mort ; mais il est exaucé quant à sa volonté de raison, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Héb., 5, 7) : Ayant offert avec de grands cris et avec larmes ses prières, il a été exaucé à cause de son humble respect pour son Père[3].

***Conclusion.***

---

1 C'est l'interprétation la plus généralement reçue et celle qui est aussi le plus confirme au texte. †

2 Il est évident que saint Thomas ne parle ici que de la volonté absolue et efficace du Christ, et que ce passage ne favorise en rien l'erreur de Jansénius, qui dit que le Christ n'est pas mort pour tous les hommes. †

3 L'efficacité de la prière du Christ est aussi désignée par ces paroles (Jean, 11, 22-42) : Tout ce que vous demanderez à Dieu, Dieu vous le donnera… Pour moi, je savais que vous m'écoutez toujours. †

La volonté absolue du Christ ayant toujours été conforme à Dieu, sa prière a toujours été exaucée par son Père.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Objection N°2), la prière est d'une certaine manière l'expression de la volonté humaine. La prière de celui qui prie est donc exaucée quand sa volonté est accomplie. La volonté absolue de l'homme est la volonté de raison ; car nous voulons absolument ce que nous voulons d'après une raison délibérée. Ce que nous voulons d'après le mouvement de l'appétit sensitif, ou d'après le mouvement de la volonté simple qu'on appelle volonté comme nature, nous ne le voulons pas absolument, mais sous un rapport, c'est-à-dire si rien ne s'y oppose de la part de la raison délibérée. Par conséquent on doit plutôt appeler cette volonté une velléité qu'une volonté absolue ; c'est-à-dire que l'homme voudrait cela, si une autre chose ne s'y opposait. Or, selon la volonté de raison, le Christ n'a rien voulu autre chose que ce qu'il a su que Dieu voulait. C'est pourquoi toute volonté absolue du Christ, même humaine, a été accomplie, parce qu'elle a été conforme à Dieu ; et par conséquent toutes ses prières ont été exaucées. Car les prières des autres sont accomplies selon que leurs volontés sont conformes à Dieu, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 27) : Celui qui pénètre le fond des cœurs, sait, c'est-à-dire approuve, ce que l'Esprit désire ou ce qu'il fait désirer aux saints, parce qu'il demande pour les saints selon Dieu, c'est-à-dire conformément à la volonté divine.

La réponse à la troisième objection est donc par là même évidente.

**21**

# QUESTION 22 : DU SACERDOCE DU CHRIST

Question 22 : Du sacerdoce du Christ.....253
Article 1 : Convient-il au Christ d'être prêtre ?.....254
Article 2 : Le Christ a-t-il été tout à la fois prêtre et victime ?.....255
Article 3 : Le sacerdoce du Christ a-t-il pour effet l'expiation des péchés ?.....257
Article 4 : Si l'effet du sacerdoce du Christ n'a pas seulement appartenu aux autres, mais s'il a encore appartenu à lui-même ?.....259
Article 5 : Le sacerdoce du Christ existe-t-il éternellement ?.....261
Article 6 : Le sacerdoce du Christ a-t-il été selon l'ordre de Melchisédech ?.....262

Après avoir parlé de la prière du Christ, nous avons à nous occuper de son sacerdoce, et à cet égard six questions se présentent :

1. Convient-il au Christ d'être prêtre ?[1]
2. De la victime offerte par ce sacerdoce.[2]
3. De l'effet de ce sacerdoce.[3]
4. L'effet de son sacerdoce se rapporte-t-il à lui-même ou seulement aux autres ?[4]
5. De l'éternité de son sacerdoce.[5]
6. Doit-il être appelé prêtre selon l'ordre de Melchisédech ?[6]

## Article 1 : Convient-il au Christ d'être prêtre ?

**22**

[1] Cet article est une réfutation de l'erreur des sociniens, qui prétendaient que le Christ n'avait pas été prêtre sur la terre, mais qu'il ne l'était qu'au ciel, et que, par conséquent, sa mort n'avait pas été un vrai sacrifice, mais une préparation au sacrifice. †

[2] On peut voir à ce sujet l'Epître aux Hébreux, principalement le chap. 9 et le concile de Trente (sess. 22, chap. 1). †

[3] Les sociniens ont prétendu que le Christ n'avait satisfait pour nous que d'une manière impropre et métaphorique, c'est-à-dire en vertu seulement de sa prédication, de ses conseils et de ses exemples. A la vérité Dieu nous remet gratuitement nos péchés, mais il est de foi qu'il a véritablement satisfait pour nous et qu'il a éteint notre dette envers son l'ère. †

[4] Il est de foi que le Christ n'a pas satisfait pour lui-même. †

[5] Ce qui prouve l'éternité du sacerdoce du Christ, c'est : **1°** le salut éternel des hommes : **2°** c'est que le Christ n'a point eu de successeur ; **3°** c'est qu'il ne cesse de prier pour nous ; **4°** c est que l'union hypostatique est sa consécration ineffaçable. †

[6] Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de l'Écriture (Ps. 110, 4) : Vous êtes prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech. Voyez à ce sujet l'explication qu'en donne lui-même saint Paul (Héb., chap. 7). †

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne convienne pas au Christ d'être prêtre. Car un prêtre est au-dessous d'un ange ; d'où le prophète dit (Zach. 3, 1) : Dieu m'a fait voir le grand prêtre qui se tenait debout devant l'ange du Seigneur. Or, le Christ est supérieur aux anges, d'après saint Paul, qui dit (Héb., 1, 4) qu'il est aussi élevé au-dessus des anges que le nom qu'il a reçu est plus excellent que le leur. Il ne convient donc pas au Christ d'être prêtre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La puissance hiérarchique convient aux anges, en tant qu'ils tiennent le milieu entre Dieu et les hommes, comme on le voit par saint Denis (De cœl. hier., chap. 9) ; de telle sorte que le prêtre lui-même, selon qu'il est médiateur entre Dieu et le peuple, reçoit le nom d'ange. Ainsi le prophète l'appelle (Mal., 2, 7) : L'ange du Seigneur des armées. Or, le Christ est plus grand que les anges, non seulement selon la divinité, mais encore selon l'humanité ; parce qu'il a eu la plénitude de la grâce et de la gloire. Par conséquent il a eu sur les anges la puissance hiérarchique ou sacerdotale d'une manière plus excellente ; de sorte que les anges ont été eux-mêmes les ministres de son sacerdoce[1], d'après l'Évangile, qui dit (Matth., 4, 11) que les anges s'approchèrent et qu'ils le servaient. Cependant, selon la passibilité de sa chair, il a été un peu inférieur aux anges, comme le dit saint Paul (Héb., 2, 9) : sous ce rapport il a été semblable aux hommes qui sont élevés ici-bas à son sacerdoce.

***Objection N°2.***

Les choses qui ont existé dans l'Ancien Testament ont été des figures du Christ, d'après ces paroles de l'Apôtre (Col., 2, 17) : Elles ne sont qu'une ombre de ce qui doit arriver, le corps et la vérité ne se trouvant que dans le Christ. Or, le Christ n'a pas tiré son origine charnelle des prêtres de l'ancienne loi, puisque saint Paul dit (Hébr., 7, 14) : Il est évident que Notre-Seigneur est sorti de Juda, qui est une tribu à laquelle Moïse n'a jamais attribué le sacerdoce. Il ne convenait donc pas au Christ d'être prêtre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Selon l'observation de saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 3, chap. 26), ce qui est semblable en tout est absolument identique et n'est plus un exemple. Ainsi parce que le sacerdoce de la loi ancienne était la figure du sacerdoce du Christ, il n'a pas voulu naître de la race des prêtres qui le figuraient[2], pour montrer que son sacerdoce n'est pas absolument le même, mais qu'il en diffère, comme la vérité diffère de la figure.

***Objection N°3.***

Sous l'ancienne loi, qui est la figure du Christ, le même ne fut pas législateur et prêtre. D'où le Seigneur dit à Moïse le législateur (Ex., 28, 1) : Faites approcher de vous Aaron voire frère… afin qu'il exerce en mon honneur les fonctions du sacerdoce. Or, le Christ est l'auteur d'une loi nouvelle, d'après ces paroles du prophète (Jérem., 31, 33) : J'écrirai ma loi dans leur cœur. Il n'a donc pas été convenable que le Christ fût prêtre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme nous l'avons dit (quest. 8), les autres hommes ont en particulier certaines grâces ; au lieu que le Christ, comme le chef de toute l'humanité, a la perfection de toutes les grâces. C'est pourquoi quand il s'agit des autres hommes, il faut que l'un soit législateur, un autre prêtre, un autre roi ; au lieu que toutes ces choses se rencontrent dans le Christ, comme dans la source de toutes les grâces.

---

[1] Toute la vie du Christ sur la terre ayant été une oblation, c'est pour cela, comme l'observe Cajétan, que les anges qui le servirent après son jeûne sont appelés les ministres de son sacerdoce. †

[2] Le Christ appartenait aussi à la tige sacerdotale, comme on le voit d'après la généalogie de saint Luc. †

D'où il est dit (Is., 33, 22) : Le Seigneur notre juge, le Seigneur notre législateur, le Seigneur notre roi viendra lui-même et nous sauvera.
Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Héb., 4, 14) : Nous avons un pontife, qui est entré dans le ciel, Jésus Fils de Dieu[1].

***Conclusion.***

Puisque le Christ a été médiateur entre Dieu et les hommes, quant à la réconciliation, et que les dons de Dieu nous sont accordés par lui, il lui convient éminemment d'être prêtre.
Il faut répondre que l'office propre du prêtre, c'est d'être médiateur entre Dieu et le peuple, selon que d'une part il transmet au peuple les choses divines, d'où est venu le nom de sacerdos, qui signifie en quelque sorte sacra dans (donnant les choses sacrées), d'après ce passage du prophète (Mal, 2, 7) : C'est de sa bouche que l'on recherchera la loi de Dieu ; tandis que d'une autre part il offre à Dieu les prières du peuple et qu'il satisfait à Dieu d'une certaine manière pour leurs péchés. D'où saint Paul dit (Héb., 5, 1) : Tout pontife étant pris d'entre les hommes, est établi pour eux, en ce qui regarde le culte de Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices pour les péchés. Or, c'est principalement ce qui convient au Christ. Car par lui les dons de Dieu ont été communiqués aux hommes, suivant ce passage de saint Pierre (2 Pierre, 1, 4) : C'est par le Christ que Dieu nous a communique les biens si grands et si précieux qu'il nous avait promis, pour que vous soyez par la même participants de la nature divine. C'est aussi lui qui a réconcilié le genre humain avec Dieu, d'après ces paroles de saint Paul (Col., 1, 19) : Il a plu au Père de faire résider toute plénitude dans le Christ et de réconcilier par lui toutes choses. Il convient donc par excellence au Christ d'être prêtre.

## Article 2 : Le Christ a-t-il été tout à la fois prêtre et victime ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas été tout à la fois prêtre et victime. Car il appartient au prêtre de tuer la victime. Or, le Christ ne s'est pas tué lui- même. Il n'a donc pas été tout, à la fois prêtre et victime.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il faut répondre au premier argument, que le Christ ne s'est pas tué, mais il s'est exposé volontairement à la mort[2], d'après ce mot du prophète (Is., 53, 7) : Il s'est offert, parce qu'il l'a voulu. C'est pourquoi on dit qu'il s'est, offert lui-même.

***Objection N°2.***

Le sacerdoce du Christ ressemble plus au sacerdoce des Juifs, qui avait été établi par Dieu, qu'au sacerdoce des gentils par lequel ils offraient un culte aux démons. Or, sous l'ancienne loi, jamais un homme n'était offert en sacrifice ; ce que l'on blâme tout particulièrement dans les sacrifices des païens, d'après le Psalmiste qui s'écrie (Ps. 105, 38) : Ils ont répandu le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles qu'ils sacrifièrent aux idoles de Chanaan. Dans le sacerdoce du Christ l'Homme-Dieu n'a donc pas dû être lui-même la victime.

---

[1] On peut lire sur ce point presque toute l'épître aux Hébreux, et principalement les chapitres 7 et 8, qui sont une réfutation sans réplique de l'erreur des sociniens. †

[2] Les prêtres n'étaient pas toujours obligés d'immoler eux-mêmes les victimes, comme on le voit (2 Par., 29, 34) ; il suffisait que la victime fut tuée d'après la volonté du prêtre, et que le prêtre l'offrît lui-même ; ce qui a eu lieu dans le sacrifice du Christ, comme l'observent Valencia, Suarez, Abulée, ctc. †

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le meurtre de l'Homme-Dieu peut se considérer par rapport à deux sortes de volonté.

1. On peut le considérer par rapport à la volonté de ceux qui l'ont fait périr, et dans ce sens on ne peut pas dire qu'il ait le caractère d'une victime. Car on ne dit pas que les meurtriers du Christ ont offert à Dieu une hostie, mais qu'ils ont fait un grand crime. Les sacrifices impies des gentils, par lesquels ils offraient des hommes aux idoles, avaient de l'analogie avec ce péché.
2. On peut le considérer par rapport à la volonté de celui qui le souffrait et qui s'est volontairement offert à cette passion. Sous ce rapport son immolation a été celle d'une victime, mais elle n'a rien de commun avec les sacrifices des gentils.

***Objection N°3.***

Toute victime par là même qu'elle est offerte à Dieu est sanctifiée pour lui. Or, l'humanité du Christ a été sanctifiée dès le commencement et unie à Dieu. On ne peut donc pas dire, avec raison, que le Christ, comme homme, a été victime.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La sainteté qu'a eue l'humanité du Christ dès le commencement, n'a pas empêché que la nature humaine, lorsqu'elle a été offerte à Dieu dans la passion, ne fût sanctifiée d'une nouvelle manière, c'est-à-dire en tant qu'hostie actuellement offerte. Car elle a acquis comme victime cette sanctification actuelle par l'ancienne charité et par la grâce d'union qui la sanctifie absolument.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Eph., 5, 2) : Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous à Dieu, comme une oblation et une victime d'une agréable odeur.

***Conclusion.***

Puisque c'est par le Christ que les péchés des hommes ont été effacés, que la grâce leur a été donnée et qu'ils sont arrivés à la perfection de la gloire, le Christ, en tant qu'homme, n'a pas été seulement prêtre, mais il a encore été un sacrifice et une hostie parfaite, c'est-à-dire qu'il a été victime pour le péché, hostie pacifique et holocauste.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 10, chap. 5), tout sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible. Le sacrifice invisible est celui par lequel l'homme offre à Dieu son esprit, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 50, 19) : Un sacrifice agréable à Dieu, c'est un esprit affligé. C'est pourquoi tout ce que l'on témoigne à Dieu, pour que l'esprit de l'homme s'élève vers lui, peut être appelé un sacrifice. L'homme a donc besoin du sacrifice pour trois motifs :

1. Pour la rémission du péché par lequel il est détourné de Dieu, et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Héb., 5, 1) qu'il appartient au prêtre d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés.
2. Pour que l'homme soit conservé dans l'état de grâce et qu'il reste toujours attaché à Dieu, en qui se trouve et son salut et sa paix. C'est pour cela que dans l'ancienne loi on immolait une hostie pacifique pour le salut de ceux qui l'offraient, comme on le voit (Lévit., chap. 3).
3. Pour que l'esprit de l'homme soit uni parfaitement à Dieu ; ce qui aura surtout lieu dans la gloire. C'est de là que sous l'ancienne loi on offrait un holocauste, c'est-à-dire une victime qui était totalement brûlée, comme il est dit (Lévit., chap. 1).

Le Christ nous a procuré tous ces biens par son humanité. En effet :

1. Nos péchés ont été effacés, d'après saint Paul qui dit (Rom., 4, 25) qu'il a été livré à cause de nos iniquités.
2. Nous avons reçu par lui la grâce qui nous sauve, selon ces paroles du même apôtre (Héb., 5, 9) : Il est devenu l'auteur du salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent.
3. Nous avons obtenu par-là la perfection de la gloire (Héb., 10, 19) : Car nous avons par son sang la liberté d'entrer avec confiance dans le Saint, c'est-à-dire dans la gloire céleste. C'est pourquoi le Christ lui-même, en tant qu'homme[1], n'a pas été seulement prêtre, mais il a encore été une hostie parfaite, étant tout à la fois victime pour le péché, hostie pacifique et holocauste[2].

## Article 3 : Le sacerdoce du Christ a-t-il pour effet l'expiation des péchés ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble que le sacerdoce du Christ n'ait pas pour effet l'expiation des péchés. Car il n'appartient qu'à Dieu d'effacer les péchés, d'après ces paroles du prophète (Is., 43, 25) : C'est moi qui pour l'amour de moi-même efface vos iniquités. Or, le Christ n'est pas prêtre comme Dieu, mais comme homme. Le sacerdoce du Christ n'expie donc pas les péchés.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique le Christ n'ait pas été prêtre comme Dieu, mais comme homme, ce fut cependant une seule et même personne qui fut prêtre et Dieu. C'est pour ce motif que le concile d'Éphèse dit (part. 3, chap. 1, can. 10) : Si quelqu'un dit que ce n'est pas le Verbe de Dieu qui est devenu notre Pontife et notre Apôtre, quand il s'est fait chair et homme comme nous, mais que c'est un autre homme que lui qui est né de la femme, qu'il soit anathème. C'est pourquoi, selon que son humanité opérait en vertu de sa divinité, ce sacrifice était le plus efficace pour effacer les péchés. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin (De Trin., liv. 4, chap. 14) que comme on considère quatre choses dans tout sacrifice, celui à qui on l'offre, celui par qui il est offert, ce que l'on offre, et pour qui on l'offre ; le seul et véritable médiateur qui nous réconcilie avec Dieu par le sacrifice de la paix, ne faisait qu'un avec celui à qui il l'offrait, il rendait un en lui ceux pour lesquels il l'offrait ; et il était tout à la fois celui qui l'offrait et la chose offerte[3].

***Objection N°2.***

Saint Paul dit (Héb., 10, 1) que les victimes de l'Ancien Testament ne pouvaient rendre justes et parfaits ; qu'autrement on aurait cessé de les offrir, puisque ceux qui rendent ce culte n'auraient plus senti leur conscience chargée de péchés, en ayant été une fois purifiés ; et que néanmoins tous les ans on rappelle dans ces sacrifices le souvenir des péchés. Or, de même sous le sacerdoce du Christ on rappelle le souvenir des péchés, puisqu'on dit : Pardonnez-nous nos offenses (Matth., 6, 12). On offre aussi continuellement le sacrifice dans l'Église, et c'est pour cela qu'on dit : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. Les péchés ne sont donc pas expiés par le sacerdoce du Christ.

***Réponse à l'objection N°2 :***

---

[1] Il est à remarquer que c'est comme homme que le Christ a été prêtre et victime, autrement il aurait offert son sacrifice à lui-même : ce qui répugne. Cependant, en vertu de la communication des idiomes, on lui donne absolument le nom de prêtre. †

[2] Ce sont les trois sortes de sacrifice qui existaient dans l'ancienne loi (Voy. 2a 2æ, quest. 102, art. 3). †

[3] On peut voir le Traité du sacrifice de Jésus Christ, par le P. Plowden, où toutes ces idées sont parfaitement développées. †

On ne rappelle pas les péchés sous la loi nouvelle, à cause de l'inefficacité du sacerdoce du Christ, comme s'il ne les avait pas suffisamment expiés ; mais on les rappelle à l'égard de ceux qui ne veulent pas participer à son sacrifice, comme les infidèles, dont nous demandons dans nos prières la conversion, ou par rapport à ceux qui, après avoir participé à ce sacrifice, en perdent les fruits en péchant de quelque manière. Quant au sacrifice que l'on offre tous les jours dans l'Église, il n'est pas autre que celui qui a été offert par le Christ[1] ; mais il en est la commémoration. D'où saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 20) : Le Christ est le prêtre qui offre et il est l'oblation ; il a voulu que le sacrifice de l'Église en fût le signe quotidien.

***Objection N°3.***

Sous l'ancienne loi on immolait surtout un bouc pour le péché d'un prince, une chèvre pour le péché de quelqu'un du peuple, ou un veau pour le péché d'un prêtre, comme on le voit (Lév., chap. 4). Or, le Christ n'est comparé à aucun de ces animaux, mais on le compare à un agneau, d'après le prophète qui lui fait dire (Jérem., 11, 19) : Je suis comme un agneau plein de douceur, qu'on porte pour en faire une victime. Il semble donc que le sacerdoce du Christ n'expie pas les péchés.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit Origène (sup. illud Jean, chap. 1 : Ecce agnus Dei), quoiqu'on offrît divers animaux sous la loi ancienne, cependant le sacrifice quotidien qui était offert matin et soir, c'était l'agneau, comme on le voit (Nom., chap. 28). C'est ce qui figurait que l'oblation du véritable agneau, c'est-à-dire du Christ, serait le sacrifice qui consommerait tous les autres. C'est pourquoi saint Jean dit (Jean, 1, 29) : voilà l'agneau qui efface les péchés du monde.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Héb., 9, 14) : Le sang du Christ qui, par l'Esprit-Saint, s'est offert lui-même à Dieu, comme une victime sans tache, purifiera notre conscience des œuvres mortes, pour nous faire rendre un culte au Dieu vivant. Or, on appelle les péchés des œuvres mortes. Le sacerdoce du Christ a donc la vertu de purifier les péchés.

***Conclusion.***

Puisque la grâce de la justification nous a été accordée par la vertu du Christ et que le Christ a pleinement satisfait pour nous, il est certain que son sacerdoce a eu plein pouvoir pour expier les péchés.

Il faut répondre que pour purifier parfaitement les péchés il faut deux choses, comme il y a deux choses dans le péché, la tache de la faute et la peine qu'elle mérite. La tache de la faute est effacée par la grâce qui porte le cœur du pécheur vers Dieu ; et la peine due à la faute est totalement détruite par là même que l'homme satisfait à Dieu. Or, le sacerdoce du Christ produit ces deux choses. En effet, par sa vertu il nous donne la grâce qui tourne nos cœurs vers Dieu, selon ces paroles de saint Paul (Rom., 3, 24) : Nous avons été justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui existe en Jésus-Christ que Dieu a destiné pour être la victime de propitiation que nous avons en son sang. Il a aussi satisfait pour nous pleinement, puisqu'il a pris sur lui nos infirmités et qu'il a porté nos douleurs, selon l'expression d'Isaïe (Is., 53, 4). D'où il est évident que le sacerdoce du Christ a plein pouvoir pour expier les péchés[2].

## Article 4 : Si l'effet du sacerdoce du Christ n'a pas seulement

[1] C'est la doctrine exposée de la manière la plus explicite par le concile de Trente (sess. 22, chap. 1). †

[2] C'est pour cela que l'Église nous fait chanter dans l'hymne du temps pascal : O vera cœli victima, subjecta cui sunt tartara, soluta mortis vincula recepta vitæ prœmia. †

## 22

***Objection N°1.***

Il semble que l'effet du sacerdoce du Christ n'ait pas seulement appartenu aux autres, mais qu'il ait encore appartenu à lui-même. Car il appartient à l'office du prêtre de prier pour le peuple, d'après ces paroles de l'Écriture (2 Mach., 1. 23) : Les prêtres priaient jusqu'à ce que le sacrifice fût consommé. Or, le Christ n'a pas seulement prié pour les autres, mais il a encore prié pour lui-même, d'après ce que nous avons vu (quest. préc., art. 3), et comme le dit expressément saint Paul (Héb., 5, 7) : Pendant le temps qu'il était dans sa chair mortelle, il offrit avec de grands cris et avec larmes ses prières et ses supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort. Le sacerdoce du Christ a donc eu son effet non seulement pour les autres, mais encore pour lui-même.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La prière, quoiqu'elle convienne aux prêtres, n'est cependant pas propre à leur office. Car il convient à chacun de prier pour soi et pour les autres, d'après ces paroles de saint Jacques (5, 16) : Priez les uns pour les autres pour que vous soyez sauvés. Et ainsi on pourrait dire que la prière par laquelle le Christ a prié pour lui-même n'était pas un acte de son sacerdoce. Mais il semble qu'on ne puisse pas faire cette réponse, parce que l'Apôtre ayant dit (Hébr., 5, 7) : Vous êtes prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisédech, ajoute : Pendant le temps qu'il était, etc. Par conséquent il paraît que la prière par laquelle le Christ a prié appartienne à son sacerdoce. C'est pourquoi il faut dire que les autres prêtres participent à l'effet de son sacerdoce, non comme prêtres, mais comme pécheurs, ainsi que nous le verrons (art. suiv., Objection N°1). À la vérité le Christ, absolument parlant, n'a pas eu de péché, mais, cependant, il a eu dans sa chair la ressemblance du péché, comme le dit saint Paul (Rom., chap. 8). C'est pourquoi on ne doit pas dire absolument qu'il a participé à l'effet de son sacerdoce, mais sous un rapport, c'est-à-dire relativement à la passibilité de la chair. D'où l'Apôtre dit expressément : qu'il s'est adressé à celui qui pouvait le sauver de la mort.

***Objection N°2.***

Le Christ s'est offert lui-même en sacrifice dans sa passion. Or, par sa passion non seulement il a mérité pour les autres, mais encore pour lui-même, comme nous l'avons vu (quest. 19, art. 3 et 4). Le sacerdoce du Christ n'a donc pas eu seulement son effet sur les autres, mais encore sur lui-même.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans l'oblation du sacrifice de tout prêtre on peut considérer deux choses, le sacrifice offert et la dévotion de celui qui l'offre. L'effet propre du sacerdoce est ce qui résulte du sacrifice lui-même. Or, le Christ a obtenu par sa passion la gloire de sa résurrection, non par la force du sacrifice qui est offert par manière de satisfaction, mais par la dévotion avec laquelle il a humblement supporté sa passion par charité.

***Objection N°3.***

Le sacerdoce de l'ancienne loi a été la figure du sacerdoce du Christ. Or, le prêtre de l'ancienne loi offrait le sacrifice non seulement pour les autres, mais encore pour lui-même. Car il est dit (Lév., chap. 16), que le pontife entre dans le sanctuaire pour prier pour lui et pour sa maison et pour toute l'assemblée des enfants d'Israël. Le sacerdoce du Christ n'a donc pas produit seulement son effet pour les autres, mais encore pour lui-même.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La figure ne peut pas égaler la vérité. Ainsi le prêtre figuratif de l'ancienne loi ne pouvait pas s'élever à une perfection assez haute pour n'avoir pas besoin du sacrifice satisfactoire, au lieu que le Christ n'en a pas eu besoin[1]. Le même raisonnement n'est donc pas applicable à l'un et à l'autre. Et c'est la pensée de l'Apôtre qui dit (Héb., 7, 28) : La loi établit pour prêtres des hommes faibles, mais la parole confirmée par le serment fait d'après la loi, établit pour pontife le Fils qui a été élevé pour jamais à la perfection.

Mais c'est le contraire. Le concile d'Éphèse dit (gen. 3, part. 3, chap. 1, can. 10) : Si quelqu'un dit que le Christ a offert son oblation pour lui et qu'il ne l'a pas seulement offerte pour nous[2], qu'il soit anathème[3]. Or, l'office du prêtre consiste principalement à offrir le sacrifice. Le sacerdoce du Christ n'a donc pas eu son effet dans le Christ lui-même.

***Conclusion.***

Puisque le Christ est arrivé à Dieu par lui-même, il n'a pas été convenable que son propre sacerdoce exerçât sur lui son effet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le prêtre est un intermédiaire entre Dieu et le peuple. Or, celui qui ne peut pas arriver à Dieu par lui-même a besoin d'un pareil intermédiaire, et celui-là est soumis au sacerdoce et participe à son effet. Mais il n'en est pas ainsi du Christ. Car l'Apôtre dit (Hébr., 7, 25) : Qu'arrivant par lui-même à Dieu[4], il est toujours vivant pour prier pour nous. C'est pourquoi il ne convient pas au Christ de participer à l'effet de son sacerdoce, mais plutôt de le communiquer aux autres. Car le premier agent dans un genre exerce toujours son action sans rien recevoir dans ce même genre. Ainsi le soleil éclaire sans être éclairé, le feu échauffe sans être échauffé. Or le Christ est la source de tout le sacerdoce ; car le prêtre de l'ancienne loi était sa figure, et le prêtre de la nouvelle opère en son nom, suivant cette expression de saint Paul (2 Cor., 2, 10) : Car ce que j'ai accordé, si j'ai accordé quelque chose, je l'ai fait au nom du Christ et en votre considération. C'est pourquoi il ne convient pas au Christ de prendre part à l'effet de son sacerdoce.

## Article 5 : Le sacerdoce du Christ existe-t-il éternellement ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble que le sacerdoce du Christ ne subsiste pas éternellement. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'effet du sacerdoce n'est un besoin que pour ceux qui ont l'infirmité du péché qui peut être expiée par le sacrifice du prêtre. Or, il n'en sera pas ainsi éternellement ; parce que dans les saints cette infirmité n'existera plus, d'après ces paroles du prophète (Is., 60, 21) : Tout votre peuple sera un peuple de justes. Quant à celle des pécheurs elle ne peut pas être expiée, parce que dans l'enfer il n'y a pas de rédemption. C'est donc en vain que le sacerdoce du Christ subsisterait éternellement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les saints qui étaient dans le ciel n'auront plus besoin d'être purifiés par le sacerdoce du Christ, mais étant purifiés ils auront besoin d'être consommés par le Christ duquel leur gloire dépend. D'où il est dit (Apoc., 21, 23) : que la gloire de Dieu éclaire la cité des saints et que l'agneau est son flambeau.

---

1 Il n'en a eu besoin que pour le rachat du genre humain. †

2 Car celui qui ne connaissait pas le péché n'a pas eu besoin de sacrifice. †

3 Saint Cyrille s'exprime ainsi (can. 2) : Pontificem confessionis nostræ pro seipso semetipsum Deo et Patri obtulisse, omnino à rectâ est, et inculpatâ fide alienum. Peccatum enim non facit : qui verò superior est omni delicto, et prorsùs expers peccati, oblatione pro se nullâ opus habuit. †

4 La Vulgate porte : Salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum, etc. †

***Objection N°2.***

Le sacerdoce du Christ est principalement manifeste dans sa passion et sa mort, quand il est entré dans le sanctuaire par son propre sang, selon l'expression de l'Apôtre (Héb., 9, 12). Or, la passion et la mort du Christ n'existeront pas éternellement, car il est dit (Rom., 6, 9) que le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus. Le sacerdoce du Christ n'est donc pas éternel.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique la passion et la mort du Christ ne doivent pas se renouveler, cependant la vertu de cette hostie une fois offerte subsiste éternellement, parce que, comme le dit saint Paul (Héb., 10, 14) : Par une seule oblation il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés.

***Objection N°3.***

Le Christ est prêtre, non comme Dieu, mais comme homme. Or, le Christ n'a pas été homme pendant un temps, puisqu'il est resté mort pendant trois jours. Son sacerdoce n'est donc pas éternel.

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps. 109, 4) : Vous êtes prêtre éternellement[1].

***Conclusion.***

Le sacerdoce a été éternel, non quant à l'oblation du sacrifice, mais quant à sa consommation qui consiste dans les biens éternels.
Il faut répondre que dans l'office du prêtre on peut considérer deux choses :

1. L'oblation même du sacrifice.
2. Sa consommation, qui consiste en ce que ceux pour lesquels on l'offre obtiennent ce que le sacrifice a pour fin. Or, le sacrifice que le Christ a offert a eu pour fin non les biens temporels, mais les biens éternels que nous acquérons par sa mort. D'où il est dit (Héb., 9, 12) : que le Christ est le pontife des biens futurs, et c'est sous ce rapport qu'on dit que son sacrifice est éternel. Cette consommation du sacrifice du Christ était figurée à l'avance en ce que le pontife de l'ancienne loi n'entrait qu'une fois par an dans le saint des saints avec le sang du bouc et du veau, comme on le voit (Lév., chap. 16), quoique le bouc et le veau ne fussent pas immolés dans le saint des saints, mais en dehors. De même le Christ est entré dans le saint des saints, c'est-à-dire dans le ciel, et nous en a préparé le chemin par la vertu de son sang qu'il a répandu pour nous sur la terre.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente.
L'unité de cette oblation était figurée dans l'ancienne loi par l'acte un grand prêtre qui entrait une fois l'an dans le sanctuaire avec l'oblation solennelle du sang, comme on le voit (Lév., chap. 16). Mais la figure restait au-dessous de la vérité en ce que celte hostie n'avait pas une vertu éternelle ; c'est pourquoi on renouvelait ces victimes annuellement.

[1] Saint Paul dit (Héb., 7, 24-25) : Mais celui-ci, parce qu'il demeure éternellement, possède un sacerdoce éternel. C'est pourquoi il peut sauver pour toujours ceux qui s'approchent de Dieu par lui, étant toujours vivant pour intercéder en notre faveur. †

## Article 6 : Le sacerdoce du Christ a-t-il été selon l'ordre de Melchisédech ?

**22**

***Objection N°1.***

Il semble que le sacerdoce du Christ n'ait pas été selon l'ordre de Melchisédech. Car le Christ est la source de tout le sacerdoce ; il est comme le prêtre principal. Or, ce qui est principal n'est pas de l'ordre d'un autre, mais les autres sont de son ordre. On ne doit donc pas dire que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On ne dit pas que le Christ est selon l'ordre de Melchisédech, comme si Melchisédech était le principal prêtre, mais on le dit parce que ce patriarche figurait à l'avance l'excellence du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce de Lévi.

***Objection N°2.***

Le sacerdoce de l'ancienne loi fut plus rapproché du sacerdoce du Christ que celui qui a existé avant la loi. Or, les sacrements signifiaient d'autant plus expressément le Christ qu'ils en furent plus rapprochés, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (2a 2æ, quest. 2, art. 7). Le sacerdoce du Christ doit donc plutôt tirer sa dénomination du sacerdoce légal que du sacerdoce de Melchisédech qui a existé avant la loi.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans le sacerdoce du Christ on peut considérer deux choses : l'oblation même du Christ et sa participation. Quant à l'oblation, le sacerdoce légal figurait plus expressément le sacerdoce du Christ par l'effusion du sang que le sacerdoce de Melchisédech où il n'y avait pas de sang répandu. Mais quant à la participation de ce sacrifice et à son effet, dans lequel principalement on considère l'excellence du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce légal, elle était figurée plus expressément par le sacerdoce de Melchisédech qui offrait le pain et le vin, qui signifiaient, d'après saint Augustin (Tract. 26 in Joan.), l'union de l'Église que constitue la participation au sacrifice du Christ. C'est pourquoi sous la loi nouvelle le vrai sacrifice du Christ est communiqué aux fidèles sous l'espèce du pain et du vin.

***Objection N°3.***

Saint Paul dit (Héb., 7, 2) : qu'il est le roi de la paix, sans père, sans mère, sans généalogie, qu'on ne trouve ni le commencement ni la fin de sa vie, ce qui ne convient qu'au Fils de Dieu. On ne doit donc pas dire que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, comme s'il s'agissait d'un autre que de lui-même.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il est dit de Melchisédech qu'il était sans père, sans mère et sans généalogie, et qu'on ne trouve ni le commencement ni la fin de sa vie, non parce, que ces choses n'ont pas existé, mais parce que dans l'Écriture on n'en dit rien[1]. Par là, comme le dit saint Paul, il a été semblable au Fils de Dieu, qui n'a pas de père sur terre, qui n'a point de mère au ciel, et qui est sans généalogie, puisque le

[1] Il y a eu des hérétiques qui ont prétendu que Melchisédech n'était pas un homme comme un autre, mais qu'il était le Christ ou L'Esprit-Saint. Saint Augustin en parte (Lib. de hæres.) †

prophète dit (Is., 53, 8) : Qui racontera sa génération ? et qui, comme Dieu, n'a eu ni commencement ni fin.

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps. 109, 4) : Vous êtes prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisédech.

***Conclusion.***

On dit que le sacerdoce du Christ est selon l'ordre de Melchisédech, à cause de l'excellence du vrai sacerdoce sur le sacerdoce figuratif de la loi.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4, Réponse N°3), le sacerdoce légal a été la figure du sacerdoce du Christ, non qu'il ait égalé la vérité, car il est resté beaucoup au-dessous d'elle ; soit parce que le sacerdoce légal ne purifiait pas le péché ; soit parce qu'il n'était pas éternel comme le sacerdoce du Christ. Or, l'excellence du sacerdoce du Christ par rapport au sacerdoce de Lévi a été figurée dans le sacerdoce de Melchisédech qui reçut la dîme d'Abraham, dont la race reçut, pour ainsi dire, dans la dixième partie d'elle-même le sacerdoce légal. C'est pourquoi on dit que le sacerdoce du Christ est selon l'ordre de Melchisédech, à cause de l'excellence du vrai sacerdoce sur le sacerdoce figuratif de la loi.

**22**

# QUESTION 23 : DE L'ADOPTION DU CHRIST

Question 23 : De l'adoption du Christ.....264
Article 1 : Convient-il à Dieu d'adopter des enfants ?.....265
Article 2 : L'adoption convient-elle à la Trinité tout entière ?.....266
Article 3 : Est-il propre à la créature raisonnable d'être adoptée ?.....267
Article 4 : Le Christ, comme homme, est-il le fils adoptif de Dieu ?.....269

Après avoir parlé du sacerdoce du Christ, nous devons considérer si l'adoption lui convient.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Convient-il à Dieu d'adopter des enfants ?[1]
2. L'adoption ne convient-elle qu'à Dieu le Père ?[2]
3. Est-ce le propre des hommes d'être adoptés pour les fils de Dieu ?[3]
4. Peut-on dire que le Christ est le Fils adoptif de Dieu ?[4]

[1] Le concile de Trente s'exprime ainsi au sujet de notre adoption (sess. 6, chap. 4) : Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum. †

[2] L'adoption est une action libre ad extrà, comme le disent les théologiens. Elle est par conséquent commune à toute la Trinité. Voyez à ce sujet ce que nous a vous dit (1a pars, quest. 45, art. 6) †

[3] Cette question revient à celle-ci : N'y a-t-il que la créature raisonnable ou intelligente qui puisse jouir de l'héritage céleste ? †

[4] Cet article est une réfutation des erreurs d'Arius, de Nestorius, de Photin, de Félix d'Urgel et d'Elipand de Tolède, au sujet du Christ considère comme le Fils de Dieu. †

## Article 1 : Convient-il à Dieu d'adopter des enfants ?

**23**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne convienne pas à Dieu d'adopter des enfants. Car personne n'adopte pour fils qu'une personne étrangère, d'après ce que disent les jurisconsultes. Or, aucune personne n'est étrangère à Dieu, qui est le créateur de tous les hommes. Il semble donc qu'il ne convienne pas à Dieu d'adopter.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'homme, considéré dans sa nature, n'est pas étranger à l'égard de Dieu, quant aux biens naturels qu'il en reçoit, mais il l'est quant aux biens de la grâce et de la gloire, et c'est sous ce rapport qu'il est adopté.

***Objection N°2.***

L'adoption paraît avoir été introduite, à défaut de la filiation naturelle. Or, la filiation naturelle se trouve en Dieu, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 33, art. 3). Il ne lui convient donc pas d'adopter des enfants.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il appartient à l'homme d'agir pour suppléer à ce qui lui manque[1], mais il n'en est pas de même de Dieu, à qui il convient d'opérer pour communiquer l'abondance de ses perfections. C'est pourquoi, comme par l'acte de la création la bonté divine est communiquée à toutes les créatures, d'après une certaine ressemblance (Soit la ressemblance d'image, soit celle du vestige (Voy. 1a pars, quest. 45, art. 7), de même la ressemblance de la filiation naturelle est communiquée aux hommes par l'acte de l'adoption, suivant ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 29) : Il a prédestiné ceux qu'il a connus dans sa prescience pour être conformes à l'image de son Fils.

***Objection N°3.***

On adopte quelqu'un pour qu'il succède à l'héritage de celui qui l'adopte. Or, on ne voit pas que l'on puisse succéder à l'héritage de Dieu, parce qu'il ne meurt jamais. Il ne convient donc pas à Dieu d'adopter.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les biens spirituels peuvent être simultanément possédés par plusieurs, mais qu'il n'en est pas de même des biens corporels. C'est pourquoi on ne peut recevoir un héritage corporel qu'en succédant à celui qui meurt, au lieu que tous reçoivent intégralement l'héritage spirituel sans qu'il en résulte aucun dommage pour leur père, qui est toujours vivant. D'ailleurs on pourrait dire que Dieu meurt, selon qu'il est en nous par la foi, pour commencer à y exister par la vision, comme le dit la glose à l'occasion de ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 17) : Si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers.

[1] L'homme n'adopte des enfants que parce qu'il n'en a pas, et il cherche par-là à suppléer à ce qui lui manque. Mais Dieu n'agit pas ainsi dans son intérêt propre ; il ne le fait que par bonté pour ses créatures. †

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Eph., 1, 5) : Il nous a prédestinés pour être ses enfants adoptifs. Or, la prédestination de Dieu n'est pas vaine. Il y en a donc que Dieu adopte pour ses enfants.

***Conclusion.***

Puisqu'il convient à Dieu, d'après son infinie bonté, d'admettre les hommes à l'héritage de la béatitude divine, il est nécessaire qu'il lui convienne aussi de les adopter pour ses enfants.
Il faut répondre qu'un homme en adopte un autre pour son fils, quand, par sa bonté, il l'admet à participer à son héritage[1]. Or, Dieu est d'une bonté infinie ; d'où il arrive qu'il admet ses créatures à la participation de ses biens, surtout les créatures raisonnables, qui, en tant qu'elles sont faites à l'image de Dieu, sont capables de la béatitude divine, qui consiste dans la jouissance de Dieu par laquelle Dieu est heureux et riche par lui-même, en tant qu'il jouit de lui-même. Comme on appelle l'héritage de quelqu'un ce qui le rend riche, il s'ensuit qu'on dit que Dieu adopte les hommes selon que par sa bonté il les admet à l'héritage de sa béatitude. Mais l'adoption divine a quelque chose de plus que l'adoption humaine ; parce que quand Dieu adopte quelqu'un, il le rend apte par le don de sa grâce à recevoir l'héritage céleste, au lieu que l'homme ne rend pas apte celui qu'il adopte, mais dans son adoption il choisit plutôt celui qui a déjà l'aptitude qu'il désire.

## Article 2 : L'adoption convient-elle à la Trinité tout entière ?

**23**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne convienne pas à la Trinité entière d'adopter. Car on dit que l'adoption a lieu en Dieu par analogie avec les choses humaines. Or, dans les choses humaines, l'adoption ne convient qu'à celui qui peut engendrer des enfants ; ce qui en Dieu ne convient qu'au Père. En Dieu il n'y a donc que le Père qui puisse adopter.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Toutes les personnes humaines ne forment pas numériquement qu'une seule nature, de manière qu'il faille qu'il n'y ait pour toutes qu'une seule et même opération, qu'un seul et même effet, comme il arrive en Dieu. C'est pourquoi on ne peut pas établir de similitude de part et d'autre.

***Objection N°2.***

Les hommes deviennent par l'adoption les frères du Christ dont saint Paul dit (Rom., 8, 29) : Qu'il est le premier-né parmi la multitude de ses frères. Or, on appelle frères ceux qui sont les enfants d'un seul Père ; d'où le Seigneur dit (Jean, 20, 17) : Je monte vers mon Père et le vôtre. Il n'y a donc que le Père du Christ qui ait des enfants adoptifs.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Par l'adoption nous devenons les frères du Christ, comme ayant un même Père avec lui. Cependant il n'est pas le Père du Christ de la même manière qu'il est notre Père. D'où le Seigneur dit expressément (Jean, chap. 20) : Mon Père et votre Père en séparant ces deux choses. Car il est le Père du Christ en l'engendrant naturellement, ce qui lui est propre, et il est notre Père par un acte de sa volonté, ce qui lui est commun avec le Fils et le Saint-Esprit. C'est pourquoi le Christ n'est pas le fils de la Trinité entière comme nous.

[1] Les théologiens et les jurisconsultes définissent ainsi l'adoption : Gratuita et liberalis assumptio personæ extraneæ ad hæreditatem. †

***Objection N°3.***

Saint Paul dit (Gal., 4, 4) : Dieu a envoyé son Fils… pour nous rendre ses enfants adoptifs. Et parce que vous êtes ses enfants, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Mon Père ! mon Père ! L'adoption appartient donc à celui qui a le Fils et le Saint-Esprit. Et comme ce caractère ne convient qu'à la personne du Père, il s'ensuit que l'adoption ne convient non plus qu'à elle seule.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), la filiation adoptive est une ressemblance de la filiation éternelle ; comme toutes les choses qui ont été faites dans le temps sont des ressemblances de celles qui ont existé de toute éternité. Or, l'homme est rendu semblable à la splendeur du Fils éternel par l'éclat de la grâce que l'on attribue à l'Esprit-Saint. C'est pourquoi bien que l'adoption soit, commune à la Trinité entière, cependant elle est appropriée au Père comme à son auteur[1], au Fils comme à son type, à l'Esprit-Saint comme à celui qui imprime en nous la ressemblance de ce type ou de ce modèle.

Mais c'est le contraire. Il appartient à celui que nous pouvons nommer notre père de nous adopter pour ses enfants. D'où l'Apôtre dit (Rom., 8, 15) : Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des enfants, dans lequel nous crions : Mon Père ! mon Père ! Or, quand nous disons : Notre Père, ceci appartient à la Trinité tout entière, comme tous les autres noms qui se disent de Dieu relativement à la créature, ainsi que nous l'avons vu (1a pars, quest. 33, art. 3 ; quest. 39, art. 7). Il convient donc à la Trinité tout entière d'adopter.

***Conclusion.***

Puisqu'en raison de l'unité de nature, tout effet produit dans les créatures est commun à la Trinité entière, il est évident qu'il convient à la Trinité entière d'adopter les hommes pour enfants de Dieu. Il faut répondre qu'il y a entre le fils adoptif de Dieu et son fils naturel cette différence, que le fils naturel de Dieu a été engendré et non fait, au lieu que le fils adoptif est fait, d'après ce passage de saint Jean (Jean, 1, 12) : Il leur a donné la puissance d'être faits les enfants de Dieu. Cependant on dit quelquefois que le fils adoptif a été engendré à cause de la régénération spirituelle, qui est l'effet de la grâce et non de la nature. D'où il est dit (Jacques, 1, 18) : Il nous a volontairement engendrés par la parole de vérité. Mais quoique la génération en Dieu soit propre à la personne du Père, cependant tout effet produit dans la créature est commun à la Trinité entière, en raison de l'unité de nature : parce que là où il n'y a qu'une nature, il faut qu'il n'y ait qu'une vertu et qu'une opération. D'où le Seigneur dit (Jean, 5, 19) : Tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi. C'est pourquoi il convient à la Trinité entière d'adopter les hommes pour enfants de Dieu.

## Article 3 : Est-il propre à la créature raisonnable d'être adoptée ?

**23**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas propre à la créature raisonnable d'être adoptée. Car on ne dit Dieu le père de la créature raisonnable que par adoption, tir, on le dit aussi le père de la créature irraisonnable, d'après ces paroles de Job (38, 28) : Quel est le père de la pluie et quel est celui qui a engendré les gouttes de rosée ? L'adoption n'est donc pas le propre de la créature raisonnable.

[1] C'est pour ce motif que nous appelons tout particulièrement le Père notre Père ; que nous disons le Fils notre frère, et que l'Esprit-Saint est appelé l'Esprit d'adoption, parce que c'est lui qui imprime le caractère de l'adoption. †

***Réponse à l'objection N°1 :***

On dit que Dieu est le Père des créatures irraisonnables, non d'une manière propre et par adoption, mais par création, selon qu'elles participent de la première manière à sa ressemblance.

***Objection N°2.***

Il y en a qui sont appelés fils de Dieu par adoption. Or, il semble que dans l'Écriture on attribue en propre aux anges d'être les fils de Dieu, d'après ces paroles (Job. 1, 6) : Les enfants de Dieu s'étant présentés un jour devant le Seigneur. Ce n'est donc pas le propre de la créature raisonnable d'être adoptée.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On dit que les anges sont les enfants de Dieu d'une filiation adoptive, non parce que ce titre leur convient en propre[1], mais parce qu'ils ont été les premiers adoptés pour ses enfants.

***Objection N°3.***

Ce qui est propre à une nature convient à tous les hommes qui ont cette nature, comme l'action de rire convient à tous les hommes. Or, il ne convient pas à toute créature raisonnable d'être adoptée. Par conséquent l'adoption n'est pas le propre de cette espèce de créature.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'adoption n'est pas une chose propre qui résulte de la nature, mais une propriété qui résulte de la grâce dont la nature raisonnable est capable. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que ce titre convienne à tous les êtres raisonnables, mais il faut seulement qu'ils soient tous susceptibles d'être adoptés[2].

Mais c'est le contraire. Dieu adopte des enfants pour être ses héritiers, comme on le voit (Rom., chap. 8). Or, son héritage ne convient qu'à la créature raisonnable[3]. C'est donc le propre de cette créature d'être adoptée.

***Conclusion.***

Dieu n'adopte pour ses enfants que des créatures raisonnables, niais il ne les adopte pas toutes, il n'adopte que celles qui ont la charité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°3), la filiation adoptive est une ressemblance de la filiation naturelle. Or, le Fils de Dieu procède naturellement du Père comme Verbe intellectuel, étant un avec le Père lui-même. On peut donc ressembler à ce Verbe de trois manières :

1. Selon la nature de la forme, mais non selon son intellectualité. C'est ainsi que la forme d'une maison construite extérieurement ressemble à l'idée que l'architecte avait dans son esprit selon l'espèce de la forme, mais non selon son intellectualité ; parce que la forme de la maison matérielle n'est pas intelligible, comme elle l'était dans la pensée de l'artisan qui l'a élevée. Toute créature ressemble de la sorte au Verbe éternel, puisqu'elle a été faite par lui.
2. La créature ressemble au Verbe non seulement quant à la nature de la forme, mais encore quant à son intellectualité ; c'est ainsi que la science qui est produite dans l'esprit du disciple

[1] Nicolaï a substitué ici le mot propriè au mot primo, qui se trouve dans les autres éditions ; ce qui signifie que ce privilège n'est pas propre aux anges, mais qu'il appartient aussi aux hommes. Le mot primo n'aurait de sens qu'en le prenant pour principaliter. †

[2] Tous ne seront pas sauvés, mais tous pourraient l'être. †

[3] On doit prendre ici le mot raisonnable dans toute son extension, et entendre par là les créatures intelligentes. †

ressemble au Verbe qui est dans l'intelligence du maître. La créature raisonnable ressemble de cette façon au Verbe de Dieu selon sa nature.

3. La créature ressemble au Verbe éternel de Dieu selon l'unité qu'il a avec son Père, ce qui est produit en elle par la grâce et la charité. D'où le Seigneur dit (Jean, 17, 22) : Qu'ils soient un en nous comme nous sommes un. Cette assimilation complète l'idée d'adoption, parce que c'est à ceux qui ressemblent ainsi à Dieu qu'est dû l'héritage éternel. D'où il est manifeste qu'il ne convient qu'à la créature raisonnable seule d'être adoptée. Toutefois ce privilège ne convient pas à toute créature raisonnable, mais seulement à celle qui a la charité qui est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, selon l'expression de saint Paul (Rom., chap. 5), et c'est pour ce motif qu'on appelle l'Esprit-Saint (Rom., chap. 8) l'esprit d'adoption des enfants.

## Article 4 : Le Christ, comme homme, est-il le fils adoptif de Dieu ?

**23**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ, comme homme, soit le Fils adoptif de Dieu. Car saint Hilaire dit en parlant du Christ (De Trin., liv. 2) : La dignité de sa puissance n'est pas perdue, quand il adopte l'humilité delà chair. Le Christ, comme homme, est donc le Fils adoptif de Dieu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme la filiation ne convient pas proprement à la nature, de même l'adoption ne lui convient pas non plus. C'est pourquoi quand on dit que l'humiliation de la chair a été adoptée, cette locution est impropre ; cette adoption ne signifie pas autre chose que l'union de la nature humaine avec la personne du Fils.

***Objection N°2.***

Saint Augustin dit (Lib. de prædest. sanct., chap. 15) : que tout homme devient chrétien dès le commencement de sa foi, par la même grâce par laquelle l'homme qui est en Jésus-Christ est fait Christ. Or, les autres hommes sont chrétiens par la grâce d'adoption. L'homme qui est dans le Christ est donc Christ par adoption, et par conséquent il paraît qu'il soit le Fils adoptif de Dieu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette comparaison de saint Augustin doit s'entendre quant au principe, parce que comme tout homme obtient d'être chrétien sans l'avoir mérité, de même cet homme a été fait Christ sans que ses mérites y aient contribué. Il y a cependant cette différence quant au terme, c'est que le Christ par la grâce de l'union est le Fils naturel de Dieu, au lieu qu'un autre homme par la grâce habituelle en est le fils adoptif. Mais la grâce habituelle dans le Christ n'en fait pas un fils adoptif, puisqu'elle est dans son âme un effet de la filiation naturelle, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 1, 14) : Nous voyons la gloire de celui qui est comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.

***Objection N°3.***

Le Christ, comme homme, est esclave. Or, il est plus noble d'être fils adoptif qu'esclave. Par conséquent à plus forte raison le Christ, comme homme, est-il Fils adoptif.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il n’appartient pas seulement à la personne, mais encore à la nature d’être une créature et d’être soumise à Dieu, ce qu’on ne peut dire de la filiation[1]. C’est pourquoi il n’y a pas de parité.

Mais c’est le contraire. Saint Ambroise dit (Lib. de incarn., chap. 8) : Nous ne disons pas que le fils adoptif est fils par nature, mais nous disons fils par nature celui qui est le fils véritable. Or, le Christ est le Fils véritable et naturel de Dieu, d’après ces paroles de saint Jean (1 Jean, 5, 20) : Pour que nous soyons en Jésus-Christ son vrai Fils. Le Christ comme homme n’est donc pas le Fils adoptif de Dieu.

***Conclusion.***

Puisque la filiation n’appartient pas à la nature, mais à la personne qui est unique et incréée dans le Christ, d’après laquelle il est appelé le Fils naturel de Dieu, il n’est pas permis de dire qu’il est son Fils adoptif.

Il faut répondre que la filiation convient proprement à l’hypostase ou à la personne, mais non à la nature. D’où nous avons dit (1a pars, quest. 33, art. 2 et 3) que la filiation est une propriété personnelle. Or, dans le Christ il n’y a pas une autre personne ou une autre hypostase que la personne ou l’hypostase incréée à laquelle il convient d’être fils par nature. Nous avons vu d’ailleurs (art. préc.) que la filiation adoptive est une participation ou une ressemblance de la filiation naturelle. Comme on ne dit pas que l’on reçoit par participation ce que l’on possède par soi-même, il s’ensuit que le Christ qui est le Fils naturel de Dieu ne peut être appelé d’aucune manière son Fils adoptif. Mais dans le système de ceux qui admettent dans le Christ deux personnes, ou deux hypostases, ou deux suppôts[2], rien n’empêcherait qu’on n’appelât raisonnablement l’homme-Christ le Fils adoptif de Dieu.

**23**

[1] Il appartient à la nature d’être soumise à Dieu ; c’est pourquoi on peut dire que le Christ est le serviteur de Dieu quant à sa nature humaine, mais on ne peut dire qu’il en est le Fils adoptif, parce que la filiation se rapporte à la personne, et que ce serait supposer les personnes inégales entre elles. †

[2] Ce fut l’erreur d’Arius et de Nestorius ; Photin, qui n’en faisait qu’un homme, niait qu’il fût autre chose que le Fils adoptif de Dieu. †

# QUESTION 24 : DE LA PRÉDESTINATION DU CHRIST

Question 24 : De la prédestination du Christ.....271
Article 1 : Convient-il au Christ d'être prédestiné ?.....272
Article 2 : Cette proposition est-elle fausse : Le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu ?.....274
Article 3 : La prédestination du Christ est-elle le modèle de la nôtre ?.....275
Article 4 : La prédestination du Christ est-elle cause de la nôtre ?.....277

Après avoir parlé de l'adoption du Christ, nous devons nous occuper de sa prédestination.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Le Christ a-t-il été prédestiné ?[1]
2. A-t-il été prédestiné comme homme ?[2]
3. Sa prédestination est-elle le modèle de la nôtre ?[3]
4. En est-elle la cause ?[4]

[1] Cet article a pour objet d'expliquer ce passage de saint Paul (Rom., 1, 4) : Qui a été prédestiné comme Fils de Dieu avec puissance, selon l'esprit de sainteté, etc. †

[2] Cette proposition est vraie si, par le nom d'homme, on entend la nature humaine. †

[3] Cet article est l'explication de ces paroles de l'Apôtre (Rom., 8, 29) : Car ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, afin qu'il se fût lui-même le premier-né entre des frères nombreux ; (Philipp., 3, 20-21) : Nous attendons comme sauveur notre Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps d'humiliation, en le rendant semblable à son corps glorieux. †

[4] Dans toute l'Écriture et dans toute la tradition, le Christ est considéré comme la cause de notre prédestination, en ce sens que c'est par lui seul que nous pouvons être sauvés. Voyez le concile de Trente, sess. 6, chap. 2, 5, 6, 7, 11, 14, 16, etc. †

# Article 1 : Convient-il au Christ d'être prédestiné ?

**24**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne convienne pas au Christ d'être prédestiné. Car la prédestination paraît avoir pour terme l'adoption, d'après saint Paul qui dit (Eph., 1, 5) : Il nous a prédestinés pour être ses enfants adoptifs. Or, il ne convient pas au Christ d'être un enfant adoptif, comme nous l'avons dit (quest. préc.). Il ne lui convient donc pas non plus d'être prédestiné.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Paul parle en cet endroit de la prédestination par laquelle nous sommes prédestinés pour être les fils adoptifs de Dieu. Mais comme le Christ est le Fils naturel de Dieu d'une manière particulière qui n'appartient à aucune autre, de même il est aussi prédestiné d'une façon toute singulière.

***Objection N°2.***

Dans le Christ il y a deux choses à considérer, la nature humaine et la personne. Or, on ne peut pas dire qu'il soit prédestiné en raison de la nature humaine, car il est faux de dire que la nature humaine est le fils de Dieu. On ne peut pas le dire non plus en raison de la personne ; parce que cette personne n'est pas le fils de Dieu par grâce, mais par nature, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 23, art. 1 et 5). Le Christ n'a donc pas été prédestiné pour être le Fils de Dieu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit la glose[1], il y en a qui ont prétendu que la prédestination devait s'entendre de la nature et non de la personne, parce que c'est à la nature humaine qu'a été accordée la grâce d'être unie au Fils de Dieu dans l'unité de la personne. Mais d'après cela l'expression de l'Apôtre serait impropre, pour deux motifs :

1. Pour une raison générale ; car nous ne disons pas que la nature de quelqu'un est prédestinée, mais le suppôt ; parce qu'être prédestiné, c'est être dirigé vers le salut ; ce qui appartient au suppôt qui agit[2] en vue de la béatitude.
2. Pour une raison spéciale : parce qu'il ne convient pas à la nature humaine d'être le fils dé Dieu. Car il est faux de dire : La nature humaine est le fils de Dieu, à moins que par hasard, en forçant le sens, on ne veuille dire que ces paroles : Qui a été prédestiné pour être le fils de Dieu dans une souveraine puissance, ne signifient qu'il a été prédestiné pour que la nature humaine fût unie au Fils de Dieu en personne. Il faut donc que la prédestination soit attribuée à la personne du Christ, non par rapport à elle-même ou selon qu'elle subsiste dans la nature divine, mais selon qu'elle subsiste dans la nature humaine. C'est pourquoi après avoir dit : Qui est né selon la chair de la race de David, l'Apôtre ajoute : Qui a été prédestiné pour être le Fils de Dieu selon la puissance[3], pour nous faire comprendre que, selon qu'il est né de la race de David quant à la chair, il a été prédestiné pour être le Fils de Dieu dans la puissance. Car quoiqu'il soit naturel à cette personne considérée en elle-même d'être le Fils de Dieu dans sa puissance, cependant cela ne lui est pas naturel selon la nature humaine d'après laquelle ce titre lui convient par la grâce d'union.

---

[1] Ord. sup. illud : Qui prædestinatus est Filius. †

[2] D'après l'axiome : Actiones sunt suppositorum. †

[3] C'est-à-dire pour qu'il eût la puissance et la majesté du Fils véritable et naturel de Dieu. †

***Objection N°3.***

Comme ce qui a été fait n'a pas toujours existé, il en est de même de ce qui est prédestiné, parce que la prédestination suppose une certaine antériorité. Or, parce que le Christ a toujours été Dieu et Fils de Dieu, on ne dit pas dans un sens propre que cet homme a été fait le fils de Dieu. Pour la même raison on ne doit donc pas dire que le Christ a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Origène (Sup. hanc epist. ad Rom., chap. 1) dit que la lettre de ce passage est ainsi conçue : *Qui destinatus est Filius Dei in virtute*, de sorte qu'il ne désigne pas d'antériorité[1], et par conséquent il n'offre pas de difficulté. D'autres rapportent l'antériorité qui est désignée par le participe prédestiné, non pas à la prérogative d'être le Fils de Dieu, mais à sa manifestation, selon la manière ordinaire de s'exprimer dans les saintes Écritures, où l'on dit que les choses sont faites quand elles sont connues, de sorte que le sens de ce passage c'est que le Christ a été prédestiné pour être manifesté comme étant le Fils de Dieu. Mais ce n'est pas ainsi que la prédestination se prend dans son sens propre. Car on dit que quelqu'un est proprement prédestiné selon qu'il est dirigé vers la fin de la béatitude. Or, la béatitude du Christ ne dépend pas de notre connaissance. C'est pourquoi il vaut mieux dire que cette antériorité qu'implique le mot prédestiné ne se rapporte pas à la personne en elle-même, mais à la personne en raison de la nature humaine ; parce que cette personne, quoiqu'elle ait été de toute éternité le Fils de Dieu, cependant le Fils de Dieu n'a pas toujours été subsistant dans la nature humaine. D'où saint Augustin dit (Lib. de prædest. sanct., chap. 15) : Jésus a été prédestiné, pour que celui qui devait être le fils de David selon la chair, fût le Fils de Dieu en puissance. Et il est à remarquer que quoique le participe prédestiné implique une antériorité, comme le participe fait, ce n'est cependant pas dans le même sens. Car il appartient à une chose d'être faite, selon qu'elle existe en elle-même au lieu qu'il appartient à quelqu'un d'être prédestiné, selon qu'il existe dans la pensée de celui qui le prédestine. Or, ce qui appartient à une forme et à une nature selon la réalité peut être considéré ou selon qu'il existe dans cette forme ou d'une manière absolue. Comme il ne convient pas absolument à la personne du Christ d'avoir commencé d'être le Fils de Dieu, tandis que cela lui convient selon qu'on la conçoit comme existant dans la nature humaine[2], parce qu'il est arrivé un temps où le Fils de Dieu a commencé d'être existant dans la nature humaine ; il s'ensuit que cette proposition : Le Christ a été prédestiné Fils de Dieu, est plus vraie que celle-ci : Le Christ a été fait Fils de Dieu[3].

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit en parlant du Christ (Rom., 1, 4) : Qu'il a été prédestiné pour être le Fils de Dieu dans une souveraine puissance.

***Conclusion.***

Quoique l'union des natures dans la personne du Christ se soit faite dans le temps, cependant parce qu'elle a été préalablement ordonnée de toute éternité, on doit avouer que le Christ a été prédestiné. Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 23, art. 1 et 5), la prédestination proprement dite est une préordination divine qui existe de toute éternité à l'égard des choses qui doivent être faites dans le temps par la grâce de Dieu. Ainsi la grâce d'union a opéré dans le temps le mystère par lequel l'homme est Dieu et Dieu est homme. On ne peut pas dire que Dieu n'a pas établi à l'avance de toute éternité que ce fait aurait lieu dans le temps ; parce qu'il en

[1] Ce sentiment est celui de plusieurs autres Pères grecs, entre autres de saint Chrysostome et de Théophilacte. Mais saint Thomas a eu raison de s'attacher à l'interprétation de saint Augustin, comme il l'a fait. †

[2] En raison du nouveau mode d'être qu'elle a pris. †

[3] D'après Billuart, le mot prédestiné s'entend du sujet pris formellement ; c'est pourquoi il peut se dire du Christ, selon qu'il subsiste en deux natures ; au lieu que le mot fait s'entend du sujet pris matériellement, et il ne pourrait se dire du Christ qu'en se rapportant à la personne ; ce qui rend cette expression fausse. †

résulterait que l'entendement divin aurait appris quelque chose de nouveau. C'est pourquoi il faut dire que l'union même des natures dans la personne du Christ tombe sous la prédestination éternelle de Dieu, et que c'est en raison de cela qu'on dit que le Christ est prédestiné.

## Article 2 : Cette proposition est-elle fausse : Le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu ?

**24**

***Objection N°1.***

Il semble que cette proposition soit fausse : Le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu. Car chacun est dans un temps ce qu'il a été prédestiné d'être, parce que la prédestination de Dieu est infaillible. Si donc le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu, il semble s'ensuivre qu'il soit le Fils de Dieu, comme homme. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est aussi.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quand on dit : Le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu, cette détermination, comme homme, peut être rapportée à l'acte signifié par le participe de deux manières :

1. De la part de ce qui tombe matériellement[1] sous la prédestination, et dans ce sens elle est fausse. Car elle signifie qu'il a été prédestiné que le Christ, comme homme, soit le Fils de Dieu. Et c'est ainsi que l'entend l'objection.
2. Elle peut être rapportée à la raison propre de l'acte, selon que la prédestination implique dans son essence une antériorité et un effet gratuit. De cette manière elle convient au Christ en raison de la nature humaine, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). C'est dans ce sens qu'on dit qu'il a été prédestiné comme homme.

***Objection N°2.***

Ce qui convient au Christ comme homme, convient à tout autre homme, parce qu'il est de la même espèce que nous. Si donc le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu, il s'ensuivrait que cela convient à tout homme. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est aussi.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Une chose peut convenir à un homme, en raison de la nature humaine, de deux manières :

1. Elle peut lui convenir de telle sorte que la nature humaine en soit la cause, comme la faculté de rire convient à Socrate en raison de la nature humaine des principes de laquelle elle découle. De la sorte il ne convient ni au Christ, ni à aucun homme d'être prédestiné en raison de la nature humaine, et c'est le sens sur lequel repose l'objection.
2. On dit qu'une chose convient à quelqu'un en raison de la nature humaine, selon que la nature humaine en est susceptible[2]. C'est ainsi que nous disons que le Christ a été prédestiné en raison de la nature humaine ; parce que la prédestination se rapporte à l'exaltation de la nature humaine en lui, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

[1] C'est-à-dire de l'homme qui subsiste en Jésus-Christ. On ne peut l'entendre ainsi, parce que le suppôt dans le Christ n'étant rien autre chose que la personne divine, et la personne divine étant éternelle, il n'est pas possible qu'elle soit prédestinée. †

[2] Ainsi la nature humaine n'a pas été la cause efficiente de la prédestination ; elle s'y est seulement prêtée par son aptitude. †

***Objection N°3.***

Ce qui doit être fait un jour dans le temps est prédestiné de toute éternité. Or, cette proposition : Le Fils de Dieu s'est fait homme, est plus vraie que celle-ci : L'homme a été fait fils de Dieu, comme nous l'avons vu (quest. 16, art. 6 et 7). Par conséquent cette proposition : Le Christ, selon qu'il est Fils de Dieu, a été prédestiné pour être homme, est plus vraie que celle-ci : Le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Augustin (loc. cit.), l'incarnation du Verbe a eu pour effet merveilleux que le Fils de Dieu a été à la fois le fils de l'homme, qu'on l'a appelé véritablement et proprement le fils de l'homme à cause de la nature humaine qu'il a prise, et le fils de Dieu à cause du Fils unique de Dieu qui a pris cette même nature. C'est pourquoi l'acte de l'Incarnation étant l'objet de la prédestination, selon qu'il est un effet de la grâce, on peut dire l'un et l'autre ; c'est que le Fils de Dieu a été prédestiné pour être homme, et le fils de l'homme a été prédestiné pour être le Fils de Dieu. Mais comme ce n'est pas une grâce qui a été faite au Fils de Dieu d'être homme, mais qu'elle a plutôt été faite à la nature humaine pour être unie au Fils de Dieu, on peut dire que le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu, dans un sens plus propre qu'on ne dit que le Christ, selon qu'il est le Fils de Dieu, a été prédestiné pour être homme.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de prædest. sanct., chap. 15) : Nous disons que le Seigneur de la gloire a été prédestiné en tant que l'homme est devenu le Fils de Dieu.

***Conclusion.***

Puisque la nature humaine n'a pas toujours été unie au Verbe de Dieu et que cet avantage lui a été conféré par la grâce, le Fils de Dieu a été prédestiné par rapport à elle.
Il faut répondre que dans la prédestination on peut considérer deux choses :

1. L'une se rapporte à la prédestination éternelle elle-même, et sous ce rapport elle implique une certaine antériorité par rapport à ce qui est l'objet de la prédestination.
2. On peut considérer la prédestination relativement à son effet temporel, qui est un don gratuit de Dieu. On doit donc dire que sous ces deux rapports on attribue la prédestination au Christ en raison de la nature humaine toute seule. Car cette nature n'a pas toujours été unie au Verbe, et il lui a été donné par la grâce d'être unie au Fils de Dieu en personne. C'est pourquoi la prédestination ne convient au Christ qu'en raison de la nature humaine. D'où saint Augustin dit (loc. cit.) : L'élévation à laquelle la nature humaine a été prédestinée est si haute qu'il n'y avait pas lieu de la faire monter à un degré supérieur. Et comme nous disons que ce qui convient à quelqu'un en raison de sa nature humaine lui convient comme homme, il s'ensuit qu'il faut dire que le Christ, comme homme, a été prédestiné pour être le Fils de Dieu.

## Article 3 : La prédestination du Christ est-elle le modèle de la nôtre ?

**24**

***Objection N°1.***

Il semble que la prédestination du Christ ne soit pas le modèle de la nôtre. Car le modèle préexiste avant ce qui doit le reproduire. Or, rien ne préexiste de toute éternité. Par conséquent puisque notre prédestination est éternelle, il semble que celle du Christ ne soit pas le type de la nôtre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette raison se rapporte à l'acte de celui qui prédestine.

***Objection N°2.***

Le modèle mène à la connaissance de ce qui l'imite. Or, Dieu n'a pas dû être conduit à la connaissance de notre prédestination par quelque autre chose, puisqu'il est dit (Rom., 8, 29) : Il a prédestiné ceux qu'il a connus à l'avance. La prédestination du Christ n'est donc pas le modèle de la nôtre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

De même que pour la première.

***Objection N°3.***

Le modèle est conforme à la copie. Or, la prédestination du Christ parait être d'une autre nature que la nôtre ; parce que nous sommes prédestinés pour être des enfants d'adoption, tandis que le Christ a été prédestiné pour être le Fils de Dieu dans sa puissance, selon l'expression de saint Paul (Rom., 1, 4). Sa prédestination n'est donc pas le modèle de la nôtre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il n'est pas nécessaire que la copie soit conforme à l'original de tous points ; mais il suffit qu'elle le reproduise de quelque manière.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de prædest. sanct., chap. 15) : que la lumière la plus éclatante de la prédestination et de la grâce, c'est le Sauveur, le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ, l'homme-Dieu. Or, on dit qu'il est la lumière de la prédestination et de la grâce, en tant qu'il manifeste notre prédestination par la sienne, ce qui paraît appartenir à la nature du modèle. Donc la prédestination du Christ est le type de la nôtre.

***Conclusion.***

La prédestination du Christ n'a pas été le modèle de la nôtre selon l'acte de celui qui prédestine, mais quant au terme de la prédestination.

Il faut répondre qu'on peut considérer la prédestination de deux manières :

1. Selon l'acte de celui qui prédestine. La prédestination du Christ ne peut pas être appelée de la sorte le modèle de la nôtre ; car Dieu nous a prédestinés et il a prédestiné le Christ d'une seule et même manière et par un même acte éternel[1].

[1] Comme en Dieu il n'y a qu'un seul et même acte, on ne peut pas supposer qu'un acte est produit par un autre. †

2. On peut considérer la prédestination selon l'objet auquel on est prédestiné ; ce qui est le terme et l'effet de la prédestination.

À cet égard la prédestination du Christ est le modèle de la nôtre ; et cela de deux manières :

1. Quant au bien auquel nous sommes prédestinés. Car il a été prédestiné pour être le Fils naturel de Dieu, et nous sommes prédestinés à la filiation adoptive, qui est une participation ou une ressemblance de la filiation naturelle. D'où saint Paul dit (Rom., 8, 29) : Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils.
2. Quant au mode d'obtenir ce bien qui s'acquiert par la grâce ; ce qui est très manifeste pour le Christ, parce que la nature humaine a été unie en lui au Fils de Dieu sans aucun mérite antérieur[2], et que nous avons tous reçu de la plénitude de sa grâce, selon l'expression de saint Jean (Jean, 1, 16).

## Article 4 : La prédestination du Christ est-elle cause de la nôtre ?

**24**

***Objection N°1 :***

Il semble que la prédestination du Christ ne soit pas cause de la nôtre. Car ce qui est éternel n'a pas de cause. Or, notre prédestination est éternelle. La prédestination du Christ n'est donc pas cause de la nôtre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce raisonnement s'appuie sur la prédestination considérée selon l'acte de celui qui prédestine.

***Objection N°2.***

Ce qui dépend de la simple volonté de Dieu n'a pas une autre cause que sa volonté. Or, notre prédestination dépend de la simple volonté de Dieu. Car saint Paul dit (Eph., 1, 11) : Nous avons été prédestinés par le dessein de celui qui fait toutes choses selon le conseil de sa volonté. La prédestination du Christ n'est donc pas la cause de la nôtre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

De même que pour la première.

***Objection N°3.***

La cause étant enlevée, l'effet l'est aussi. Or, la prédestination du Christ étant écartée, la nôtre ne l'est pas ; parce que quand même le Fils de Dieu ne se serait pas incarné, il était possible qu'il y eut un autre moyen de nous sauver, d'après saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 10). La prédestination du Christ n'est donc pas la cause de la nôtre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Si le Christ n'eût pas dû s'incarner, Dieu aurait préordonné les hommes au salut par une autre cause. Mais, parce qu'il a préordonné l'incarnation du Christ, il a simultanément préordonné qu'elle serait la cause de notre salut.

---

[2] Ainsi la prédestination du Christ a de l'analogie avec la nôtre, mais elle en diffère cependant, quant au terme et quant au mode. Car le Christ est le fils naturel de Dieu et nous ne sommes que ses enfants adoptifs : aucuns mérites n'ont précédé ceux du Christ, tandis que les siens ont précédé les nôtres. †

Mais c’est le contraire. Saint Paul dit (Eph., 1, 5) : Nous avons été prédestinés par Jésus-Christ pour être ses enfants adoptifs.

***Conclusion.***

La prédestination du Christ n’a pas été cause de la nôtre quant à l’acte de celui qui prédestine, mais selon le terme de la prédestination.

Il faut répondre que si l’on considère la prédestination selon son acte même, la prédestination du Christ n’est pas cause de la nôtre, puisque c’est par un seul et même acte que Dieu l’a prédestiné et qu’il nous a prédestinés nous-mêmes. Mais si l’on considère la prédestination selon son terme, alors la prédestination du Christ est la cause de la nôtre. En effet Dieu a préordonné notre salut en prédestinant de toute éternité qu’il s’accomplirait par Jésus- Christ. Car la prédestination éternelle embrasse non seulement ce qui doit être fait dans le temps, mais encore le mode et l’ordre d’après lequel il doit s’accomplir.

**24**

# QUESTION 25 : DE L'ADORATION DU CHRIST

Question 25 : De l'adoration du Christ.....279
Article 1 : Doit-on adorer d'une seule et même adoration la divinité du Christ et son humanité ? .....280
Article 2 : Doit-on adorer l'humanité du Christ de l'adoration de latrie ?.....281
Article 3 : L'image du Christ doit-elle être adorée de l'adoration de latrie ?.....283
Article 4 : La croix doit-elle être adorée de l'adoration de latrie ?.....285
Article 5 : La mère du Christ doit-elle être adorée de l'adoration de latrie ?.....286
Article 6 : Doit-on adorer les reliques des saints ?.....287

Après avoir considéré le Christ par rapport à son Père, nous devons le considérer en ce qui le concerne par rapport à nous.

Nous parlerons :

1. De l'adoration du Christ, c'est-à-dire de l'adoration que nous lui rendons.
2. De son caractère de médiateur entre nous et Dieu.

Sur le premier point six questions se présentent :

1. Doit-on adorer par une seule et même adoration la divinité du Christ et son humanité ?[1]
2. La chair du Christ doit-elle être adorée de l'adoration de latrie ?[2]
3. Doit-on adorer de l'adoration de latrie l'image du Christ ?[3]
4. Doit-on ainsi adorer la croix du Christ ?[4]
5. Doit-on adorer sa mère ?[5]
6. De l'adoration des reliques des saints.[6]

[1] Cet article renverse fondamentalement l'erreur de Nestorius et de Félix d'Urgel, qui prétendaient que l'on ne devait pas adorer le Christ comme Dieu et le Christ comme homme d'une seule et même adoration. †

[2] Cette question a été parfaitement éclaircie par ces paroles du concile de Nicée, que rapporte le concile d'Ephese (part. 3, chap. 6) : Confitemur Dominum nostrum Jesum Christum… totum adorabilem, etiam cum corpore, sed non secundùm corpus adorabilem : totum adorantem etiam cum divinitate, sed non secundùm divinitatem adorantem ; totus quippè ergò est Deus etiam cum corpore, non secundùm corpus : totus adorandus etiam cum corpore, non propter corpus. †

[3] Cet article est une réfutation de l'erreur des iconoclastes, qui fut condamnée en 787 par le second concile de Nicée, mais qui fut renouvelée par les wicleffistes, les luthériens, les zuingliens et les calvinistes au commencement de l'âge moderne. †

[4] Le concile de Nicée a défini (act. 5) que l'on devait adorer les images, et le concile de Trente a anathématisé ceux qui condamnaient les honneurs rendus aux reliques des saints (sess. 25). †

[5] Cet article est une réfutation de l'erreur des collyridiens, qui prétendaient que l'on devait adorer la Vierge Marie. †

[6] L'honneur rendu aux reliques a été attaqué pour la première fois par Vigilance, que saint Jérôme a vigoureusement réfuté. Le second concile de Nicée a aussi condamné cette erreur (act. 5). Les novateurs modernes l'ayant renouvelée, le concile de Trente les a anathématisés de nouveau (sess. 25). Decret. de invocat. venerat. et reliq. sanctorum. †

## Article 1 : Doit-on adorer d'une seule et même adoration la divinité du Christ et son humanité ?

**25**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas adorer d'une même adoration l'humanité du Christ et sa divinité. En effet la divinité du Christ doit être adoré ; d'une adoration qui est commune au Père et au Fils ; d'où il est dit (Jean, 5, 23) : Que tous honorent le Fils, comme ils honorent le Père, au lieu que l'humanité du Christ ne lui est pas commune avec le Père. On ne doit donc pas adorer l'humanité du Christ et sa divinité d'une même adoration.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il y a dans la Trinité trois personnes que l'on honore, mais qu'il n'y a qu'une seule cause d'honneur, tandis que dans le mystère de l'Incarnation c'est le contraire. C'est pourquoi l'honneur qu'on' rend à la Trinité est un d'une autre manière que l'honneur rendu au Christ.

***Objection N°2.***

L'honneur est dans un sens propre la récompense de la vertu, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3). Or, la vertu mérite sa récompense par son acte. Par conséquent puisque dans le Christ l'opération de la nature divine est autre que celle de la nature humaine, ainsi que nous l'avons vu (quest. 19, art. 1), il semble donc que son humanité doive être vénérée d'une manière et sa divinité d'une autre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'opération n'est pas ce que l'on honore, mais elle est le motif de l'honneur qu'on rend. C'est pourquoi, par là même que dans le Christ il y a deux opérations, il ne s'ensuit pas qu'il y ait deux adorations, mais deux causes d'adoration.

***Objection N°3.***

L'âme du Christ, si elle n'avait pas été unie au Verbe, devrait être vénérée à cause de l'excellence de la sagesse et de la grâce qu'elle a. Or, elle n'a rien perdu de sa dignité de ce qu'elle a été unie au Verbe. La nature humaine dans le Christ doit donc être vénérée d'une adoration propre, indépendamment du respect que l'on a pour sa divinité.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'âme du Christ, si elle n'avait pas été unie au Verbe de Dieu, serait ce qu'il y a de plus principal dans cet homme. C'est pourquoi on devrait surtout l'honorer, parce que l'homme serait ce qu'il y a en lui de plus important. Mais l'âme du Christ étant unie à une personne plus noble, on doit surtout honorer cette personne à laquelle elle est unie. Toutefois la dignité de l'âme humaine n'est pas par la diminuée ; elle est au contraire augmentée, comme nous l'avons vu (quest. 2, art. 2, Réponse N°2).

Mais c'est le contraire. Le cinquième concile général dit (Const. 2, gen. 5, collat. 8, can. 9) : Si quelqu'un dit que l'on doit adorer le Christ dans ses deux natures, et que par là on admette deux adorations, mais qu'on n'adore pas d'une seule et même adoration Dieu le Verbe incarné avec sa propre chair, comme on l'a cru dès le commencement de l'Église de Dieu, qu'il soit anathème.

***Conclusion.***

À cause de l'unité de personne que l'on honore proprement dans le Christ, il n'y a qu'une seule adoration du Christ ; mais, en raison de ses deux natures, il y a plusieurs causes de cette adoration. Il faut répondre que dans celui qu'on honore nous pouvons considérer deux choses, celui à qui on rend cet honneur et la cause pour laquelle on le lui rend. Or, on honore à proprement parler la chose subsistante tout entière[1]. Car nous ne disons pas qu'on honore la main de l'homme, mais l'homme entier, et si parfois il arrive qu'on dise que l'on honore la main ou le pied de quelqu'un, on ne le dit pas dans le sens que ces parties soient honorées en elles-mêmes, mais parce qu'on honore le tout en elles. De la sorte on peut aussi honorer un homme dans quelque chose d'extérieur, par exemple dans son habit, son image ou son messager[2]. La cause de l'honneur étant le motif pour lequel on est honoré, elle a une certaine excellence. Car l'honneur est le respect que l'on témoigne à quelqu'un à cause de sa supériorité, comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 103, art. 1). C'est pourquoi si dans un même homme il y a plusieurs choses qui portent à l'honorer, comme la dignité, la science et la vertu, l'honneur est un de la part de celui qui est honoré, mais il est multiple par rapport aux causes qui le produisent. Car c'est l'homme qu'on honore à cause de sa science et de sa vertu. — Par conséquent, puisqu'il n'y a dans le Christ qu'une seule personne pour la nature divine et humaine, et qu'il n'y a qu'une seule hypostase et un seul suppôt, il n'y a qu'une seule adoration et qu'un seul honneur relativement à celui qui est adoré, mais on peut dire qu'il y en a plusieurs relativement à la cause pour laquelle on l'honore, de telle sorte qu'on l'honore pour sa sagesse créée d'un autre honneur que pour sa sagesse incréée. Mais si l'on supposait dans le Christ plusieurs personnes ou plusieurs hypostases, il s'ensuivrait qu'il y aurait absolument plusieurs adorations ; et c'est ce qui est condamné par les conciles. Si quelqu'un, est-il dit dans les anathèmes de saint Cyrille (Conc. Ephes., gener. 3, part. 1, chap. 26), ose prétendre que l'on doit adorer l'homme qui s'est incarné simultanément avec le Verbe de Dieu, comme si l'on honorait l'un pour l'autre, et qu'on n'offrît pas plutôt une seule et même adoration à l'Emmanuel, selon que le Verbe s'est fait chair, qu'il soit anathème.

## Article 2 : Doit-on adorer l'humanité du Christ de l'adoration de latrie ?

**25**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas adorer l'humanité du Christ de l'adoration de latrie. Car sur ces paroles (Ps. 98, 5) : Adorez l'escabeau de ses pieds, car il est saint, la glose dit (ord.) : Nous adorons sans impiété le corps que le Verbe de Dieu a pris, parce que personne ne mange sa chair spirituellement sans l'adorer auparavant ; mais je ne parle pas de cette adoration qui consiste dans le culte de latrie, qu'on ne doit qu'au Créateur. La chair du Christ étant une partie de son humanité, il s'ensuit qu'on ne doit pas adorer en lui l'humanité de l'adoration de latrie.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette glose ne doit pas s'entendre comme si l'on adorait la chair du Christ séparément de sa divinité. Car ceci ne pourrait arriver que dans le cas où l'hypostase de Dieu et celle de l'homme ne seraient pas la même. Mais parce que, comme le dit saint Jean Damascène (loc. sup. cit.), si vous séparez

[1] Ainsi ce qu'on adore dans le Christ, c'est la personne, et il est de foi que l'homme qu'on désigne sous le nom du Christ doit être adoré du culte de latrie. La définition du concile d'Ephèse a été renouvelée au concile de Latran, sous Martin Ier, et a servi de base à celle du concile de Trente (sess. 13, can. 6), au sujet de l'adoration du Christ dans l'Eucharistie. †

[2] Quand on adore une chose à cause d'une autre, l'adoration est relative. †

intellectuellement ce qui se voit de ce qui se comprend, il ne doit pas être adoré en tant que créature, c'est- à-dire qu'il ne doit pas recevoir le culte de latrie : en le considérant ainsi séparément du Verbe de Dieu, on lui devrait l'adoration de dulie, non pas une adoration quelconque comme celle qu'on rend en général aux autres créatures, mais une adoration proportionnée à son excellence et à laquelle on donne le nom d'hyperdulie[1].

***Objection N°2.***

Le culte de latrie n'est dû à aucune créature. Car les gentils sont réprouvés pour avoir adoré et servi la créature, selon l'expression de saint Paul (Rom., 1, 25). Or, l'humanité du Christ est une créature. On ne doit donc pas l'adorer du culte de latrie.

***Objection N°3.***

L'adoration de latrie est due à Dieu en reconnaissance de son souverain domaine, d'après ces paroles de la loi (Deut., 6, 13) : Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui. Or, le Christ, comme homme, est moindre que son Père. Son humanité ne doit donc pas être adorée de l'adoration de latrie.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 4, chap. 3) : On adore la chair du Christ dans le Verbe incarné, non pour elle- même, mais à cause du Verbe de Dieu qui lui est uni hypostatiquement. Et sur ces paroles (Ps. 98, 5) : Adorez l'escabeau de ses pieds, la glose dit (ord. Aug.) : Celui qui adore le corps du Christ ne regarde pas la terre, mais plutôt celui dont elle est l'escabeau, et c'est en son honneur qu'on adore l'escabeau lui-même. Or, on adore le Verbe incarné de l'adoration de latrie. On adore donc aussi de la sorte son corps ou son humanité.

***Conclusion.***

On doit adorer l'humanité du Christ du culte de latrie, si l'on entend que l'adoration se rapporte à lui comme à la chose adorée ; mais si on entend l'adoration qui se fait en raison de l'humanité du Christ, qui est parfaite parce qu'elle a reçu toutes les grâces, on ne doit pas l'adorer du culte de latrie, mais du culte d'hyperdulie.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'honneur de l'adoration est dû proprement à l'hypostase subsistante ; mais le motif de l'honneur peut être une chose subsistante et pour laquelle on honore la personne dans laquelle elle se trouve. L'adoration de l'humanité du Christ peut donc s'entendre de deux manières :

1. On peut entendre qu'elle se rapporte à lui comme à la chose adorée ; alors adorer la chair du Christ n'est rien autre chose que d'adorer le Verbe de Dieu incarné ; comme adorer l'habit d'un roi n'est rien autre chose que d'adorer le roi qui en est vêtu. Dans ce sens, l'adoration de l'humanité du Christ est une adoration de latrie.
2. On peut entendre l'adoration de l'humanité du Christ, qui se fait en raison de son humanité elle-même qui est parfaite par suite de tous les dons de la grâce. Dans ce cas l'adoration de l'humanité du Christ n'est pas une adoration de latrie, mais une adoration de dulie, de telle sorte que la même personne du Christ est adorée d'une adoration de latrie à cause de sa divinité et d'une adoration de dulie à cause de la perfection de son humanité. Et il n'y a rien là qui répugne, parce que l'honneur de latrie est dû à Dieu le Père lui-même à cause de la

[1] Le nom d'hyperdulie lui conviendrait comme à la plus excellente des créatures. C'est à ce titre qu'on l'emploie quand il s'agit de la sainte Vierge. †

déité, et l'honneur de dulie[1] à cause de l'empire d'après lequel il gouverne les créatures. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles (Ps. 7) : *Domine Deus meus, in te speravi*, la glose dit (interl.) : On lui doit le culte de dulie, comme étant le Seigneur de toutes choses par sa puissance, et le culte de latrie, comme au Dieu de tous les êtres par la création.

La réponse à la seconde et à la troisième objection est par là même évidente ; parce qu'on ne rend pas l'adoration de latrie à l'humanité du Christ pour elle-même, mais en raison de la divinité à laquelle elle est unie et par rapport à laquelle le Christ n'est pas moindre que le Père.

## Article 3 : L'image du Christ doit-elle être adorée de l'adoration de latrie ?

**25**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas adorer l'image du Christ de l'adoration de latrie. Car il est dit (Ex., 20, 4) : Vous ne vous ferez point d'images taillées, ni quelque autre figure. Or, on ne doit rien adorer contre le précepte de Dieu. L'image du Christ ne doit donc pas être adorée de l'adoration de latrie.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce précepte n'empêche pas de faire des statues ou des tableaux, mais il défend d'en faire pour les adorer. C'est pourquoi il ajoute : Vous ne les adorerez pas, et vous n'aurez pas de culte pour eux[2]. Et parce que, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), c'est le même mouvement qui se porte vers l'image et vers l'objet qu'elle représente, il s'ensuit qu'on interdit l'adoration de l'image, au même titre que l'adoration de la chose qui est représentée. Ainsi, dans cet endroit, il est défendu d'adorer les images que les gentils faisaient pour adorer leurs dieux, c'est-à-dire les démons. C'est pourquoi, il est dit auparavant : Vous n'aurez pas de dieux étrangers en ma présence. Le vrai Dieu étant incorporel, on ne pouvait le représenter sous aucune image, parce que, comme le dit saint Jean Damascène (loc. sup. cit.) : Il est de la plus grande démence et de la dernière impiété de donner une figure à ce qui est divin. Mais parce que sous le Nouveau Testament Dieu s'est fait homme, on peut l'adorer sous l'image corporelle qui le représente.

***Objection N°2.***

Nous ne devons pas faire les mêmes choses que les gentils, d'après saint Paul (Eph., chap. 5). Or, les gentils sont surtout blâmés de ce qu'ils ont remplacé la gloire du Dieu incorruptible par l'image d'un homme corruptible, selon l'expression de saint Paul (Rom., 1, 23). On ne doit donc pas adorer l'image du Christ de l'adoration de latrie.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'Apôtre défend de faire les œuvres infructueuses des gentils, mais il ne défend pas de faire leurs œuvres utiles. Or, on doit compter l'adoration des images parmi leurs œuvres infructueuses sous deux rapports :

---

[1] Cette expression ne signifie pas que l'on doit à Dieu deux sortes de culte, l'un de latrie et l'autre de dulie ; mais le mot de dulie est pris dans un sens large, et il signifie que le culte suprême de dulie lui est dû, comme au souverain Seigneur de toutes choses. Il n'est dû aux créatures qu'autant qu'elles participent à sa domination. Mais ce culte suprême de dulie se confond avec le culte de latrie. †

[2] Ce sont ces passages de l'Écriture qui sont cités dans les livres carolins, où l'on combat la décision du concile de Nicée, qui ne put pas d'abord reconnu en Occident. Mais cette divergence de sentiments ne roulait que sur une méprise, sur le double sens que présente le mot adoration. †

1. Parce que quelques-uns[1] d'entre eux adoraient les images elles-mêmes, comme des choses, croyant qu'elles avaient un certain pouvoir, à cause des réponses que les démons donnaient par leur intermédiaire, et des autres effets prodigieux qui s'opéraient.
2. En raison des choses qu'elles représentaient. Car ces images se rapportaient à des créatures que l'on vénérait du culte de latrie. Pour nous, nous adorons de l'adoration de latrie l'image du Christ, qui est vrai Dieu, non à cause de l'image elle-même, mais à cause de la chose qu'elle représente, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°3.***

On doit au Christ l'adoration de latrie en raison de la divinité, mais non pas en raison de l'humanité. Or, on ne doit pas l'adoration de latrie à l'image de sa divinité qui a été imprimée à l'âme raisonnable. Par conséquent on la doit encore beaucoup moins à l'image corporelle qui représente son humanité

***Réponse à l'objection N°3 :***

On doit vénérer la créature raisonnable pour elle-même ; c'est pourquoi si l'on rendait à la créature raisonnable, qui est faite à l'image de Dieu, une adoration de latrie, il pourrait y avoir une occasion d'erreur, en ce sens que le mouvement de celui qui l'adorerait s'arrêterait à l'homme, considéré comme être, et ne s'élèverait pas jusqu'à Dieu dont il est l'image ; ce qui ne peut pas avoir lieu quand il s'agit d'une image sculptée ou peinte qui tombe sous les sens.

***Objection N°4.***

Il semble qu'on ne doive faire dans le culte divin que ce qui a été établi par Dieu. C'est pourquoi l'Apôtre en exposant la doctrine qu'il a reçue sur le sacrifice de l'Église dit (1 Cor., 11, 23) : C'est du Seigneur que j'ai appris ce que je vous ai enseigné. Or, on ne trouve rien dans l'Écriture sur l'adoration des images. On ne doit donc pas adorer l'image du Christ du culte de latrie.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Les apôtres ont transmis à l'Église, d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint, des choses qui ne se trouvent pas dans leurs écrits, mais que l'Église a observées dans tous les siècles[2]. C'est ce qui fait dire à saint Paul (2 Thess., 2, 14) : Demeurez fermes et conservez les traditions qui vous ont été enseignées, soit par mes discours, soit par mes lettres, c'est-à-dire de vive voix ou par écrit. Parmi ces traditions se trouve l'adoration des images du Christ. Ainsi on dit que saint Luc a peint une image du Christ qui se trouve à Rome.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 4, chap. 17) cite saint Basile, qui dit que l'honneur de l'image revient à son prototype, ou à celui qu'elle représente. Or, le Christ qui est ici le sujet représenté doit être adoré de l'adoration de latrie. On doit donc aussi adorer de la sorte son image.

***Conclusion.***

Puisque l'on doit adorer le Christ de l'adoration de latrie, son image doit être adorée de la même manière, d'après saint Thomas.

---

[1] Cette idolâtrie grossière ne fut en effet quo l'erreur de certaines personnes ; le polythéisme consistait principalement dans la déification de l'homme et des esprits créés. †

[2] Ainsi, d'après saint Thomas, il y a eu de tout temps dans l'Église une tradition particulière, indépendamment de l'Écriture ; ce qui renverse tout le système du protestantisme. †

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (De memor. et reminisc., chap. 2), il y a deux sortes de mouvements par lesquels l'âme se porte vers une image. Par l'une elle se porte vers l'image elle-même selon qu'elle est une chose, et par l'autre elle se porte vers l'image selon qu'elle est la représentation d'un autre objet. Il y a cette différence entre ces deux mouvements ; c'est que le premier par lequel on se porte vers l'image, comme étant une chose, diffère de celui par lequel on se porte vers ce qui est représenté ; au lieu que le second mouvement qui se rapporte à l'image comme telle est absolument le même que celui qui se rapporte à ce qu'elle représente. Par conséquent il faut dire qu'on ne doit aucun respect à l'image du Christ, en tant qu'elle est une chose[1], parce qu'on ne doit vénérer que les êtres raisonnables. Il faut donc qu'on ne l'honore que comme image[2], et alors il s'ensuit qu'on lui doit le même respect qu'à l'image du Christ et qu'au Christ lui-même. Ainsi puisqu'on adore le Christ d'une adoration de latrie, il en résulte que son image doit être adorée de la sorte.

## Article 4 : La croix doit-elle être adorée de l'adoration de latrie ?

**25**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas adorer la croix du Christ de l'adoration de latrie. Car un enfant pieux ne vénère pas ce qui a outragé son père ; par exemple, le fouet qui l'a flagellé, ou le bois sur lequel il a été attaché, mais il l'a plutôt en horreur. Or, le Christ a souffert sur le bois de la croix la mort la plus ignominieuse, d'après ces paroles (Sag., 2, 20) : Condamnons- le à la mort la plus honteuse. Au lieu de vénérer la croix, nous devons donc plutôt l'abhorrer.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La croix du Christ, dans l'idée ou l'opinion des infidèles, représente son opprobre, mais, par rapport à notre salut qu'elle a produit, elle rappelle la vertu divine du Christ, par laquelle il a triomphé de ses ennemis, suivant ces paroles de saint Paul (Colos., 2, 14) : Il a entièrement aboli la cédule qui nous était contraire en rattachant à sa croix, et ayant désarmé les Principautés et les Puissances, il les a exposées en spectacle avec confiance, après en avoir triomphé par lui-même. C'est ce qui lui fait dire ailleurs (1 Cor., 1, 18) : La prédication de la croix est une folie pour ceux qui se perdent ; mais pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous, elle est la vertu de Dieu.

***Objection N°2.***

L'humanité du Christ est adorée de l'adoration de latrie, en tant qu'elle est unie au Fils de Dieu en personne ; ce qu'on ne peut dire de la croix. On ne doit donc pas l'adorer de l'adoration de latrie.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique la croix du Christ n'ait pas été unie au Verbe de Dieu en personne, cependant elle lui a été unie d'une autre manière, c'est-à-dire par la représentation et le contact. C'est sous ce seul rapport qu'on lui témoigne du respect.

[1] Par exemple, du bois sculpté ou peint. †

[2] Bossuet dit à ce sujet : Saint Thomas attribue à la croix le culte de latrie, qui est le culte suprême, mais il s'explique en disant que c'est une latrie respective, qui ne devient suprême que parce qu'elle se rapporte à Jésus-Christ… Qui peut blâmer ce sens ? Personne, sans doute : si l'expression déplaît, il n'y a qu'à la laisser là, comme a fait sans hésiter le P. Pétau. Lettre sur l'adoration de la croix, édit. de Vers., tom. 25, p. 63. †

***Objection N°3.***

Comme la croix du Christ a été l'instrument de sa passion et de sa mort, il en est de même d'une foule d'autres choses, comme les clous, la couronne et la lance. Nous ne leur rendons cependant pas le culte de latrie. Il semble donc qu'on ne doive pas adorer la croix de cette manière.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Par rapport aux choses que les membres du Christ ont touchées, nous n'adorons pas seulement la croix, mais encore tout ce qui appartient au Christ. D'où saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 4, chap. 12) qu'il est convenable d'adorer le bois précieux de la croix, comme ayant été sanctifié par le contact du corps et du sang du Christ, les clous, les vêtements, la lance et les demeures saintes qui l'ont reçu, tels que la crèche, le tombeau[3], etc. Toutefois ces choses ne représentent pas l'image du Christ, comme la croix qu'on appelle le signe du Fils de l'homme et qui apparaîtra dans le ciel, selon l'expression de l'Évangile (Matth., chap. 24). C'est pourquoi l'ange dit aux femmes (Marc, 16, 6) : Vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié ; mais il n'a pas dit : celui qui a été percé d'une lance. De là il suit que nous vénérons la croix, de quelque matière qu'elle soit, tandis qu'il n'en est pas de même de l'image des clous ou de tous les autres instruments.

Mais c'est le contraire. Nous rendons un culte de latrie à celui dans lequel nous mettons une espérance de salut. Or, nous plaçons nos espérances de salut dans la croix du Christ. Car l'Église chante : Je vous salue, ô croix ; mon unique espérance, dans ce temps de la passion, augmentez la justice de ceux qui sont déjà justes, et accordez le pardon aux coupables. La croix du Christ doit donc être adorée de l'adoration de latrie.

***Conclusion.***

La croix du Christ sur laquelle le Christ a été crucifié, doit être adorée de l'adoration de latrie, soit parce qu'elle le représente, soit parce que ses membres l'ont touchée, mais une autre croix d'une autre matière ne doit être adorée de cette manière que clans le premier sens.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'honneur ou le respect n'est dû qu'à la créature raisonnable, et on ne le doit à la nature insensible qu'en raison de la nature qui est douée de raison. Et cela de deux manières :

1. Selon qu'elle la représente.
2. En tant qu'elle lui est unie d'une certaine façon. On a coutume de vénérer l'image d'un roi de la première manière, et on vénère de la seconde ses vêtements. Et l'on vénère l'un et l'autre de la même vénération que l'on vénère le roi lui-même.

Par conséquent, si nous parlons de la croix sur laquelle le Christ a été crucifié, nous devons la vénérer de ces deux manières. Nous la vénérons de la première, selon qu'elle nous représente la figure du Christ, qui y est mort ; et nous la vénérons de la seconde, parce que les membres du Christ l'ont touchée, et qu'elle a été couverte de son sang. Mais on l'adore de ces deux manières, de la même adoration qu'on adore le Christ, c'est-à-dire de l'adoration de latrie. C'est pour cela que nous nous adressons à la croix, et que nous lui parlons comme au crucifié. Mais s'il s'agit de l'image de la croix du Christ faite d'une matière quelconque, par exemple, en pierre ou en bois, en argent ou en or ; alors c'est la croix seulement, considérée comme l'image du Christ, que nous vénérons de l'adoration de latrie, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.).

[3] C'est d'après le même principe que nous vénérons comme des reliques les objets qui ont appartenu aux saints, qu'ils ont touchés ou dont ils se sont servi. Voyez ce que dit à ce sujet saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap, 13). †

## Article 5 : La mère du Christ doit-elle être adorée de l'adoration de latrie ?

**25**

***Objection N°1.***

Il semble que la mère du Christ doive être adorée de l'adoration de latrie. Car il semble qu'on doive le même honneur à la mère du roi qu'au roi lui-même. Ainsi il est dit (3 Rois, 2, 19) : qu'on mit un trône pour la mère du Roi, et qu'elle s'assît à sa droite. Et saint Augustin ajoute (alius auctor in serm. de assumpt., chap. 6) que le trône de Dieu, le lit du Seigneur, la maison et le tabernacle du Christ, est digne d'être là où il est lui-même. Or, le Christ est adoré d'une adoration de latrie. Donc sa mère doit l'être aussi.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On ne doit pas à la mère du roi un honneur égal à celui qu'on doit au roi lui-même ; mais on lui doit un honneur semblable en raison de son excellence[1]. C'est ce que prouvent les autorités qu'on a citées.

***Objection N°2.***

Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 4, chap. 17) que l'honneur de la mère se rapporte au Fils. Or, on adore le Fils de l'adoration de latrie. Par conséquent la mère aussi.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'honneur de la mère se rapporte au Fils, parce qu'on doit adorer la mère à cause du Fils ; mais ce n'est pas de la même manière que l'honneur qu'on rend à une image se rapporte à celui qu'elle représente ; parce que l'image, selon qu'elle est considérée en elle-même, comme une chose, ne doit point du tout être vénérée.

***Objection N°3.***

La mère du Christ lui est plus unie que sa croix. Or, on adore la croix de l'adoration de latrie. La mère du Christ doit donc être aussi adorée de cette manière.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La croix n'est pas digne de vénération, si on la considère en elle-même, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.) ; au lieu que la bienheureuse Vierge en est digne par elle-même. C'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. La mère de Dieu est une pure créature. L'adoration de latrie ne lui est donc pas due.

***Conclusion.***

La bienheureuse Vierge étant une créature raisonnable, ne doit pas être adorée du culte de latrie, mais en tant qu'elle est la mère de Dieu, on doit l'adorer du culte d'hyperdulie.

Il faut répondre que le culte de latrie n'étant dû qu'à Dieu, on ne le doit à aucune créature, selon que nous la vénérons par rapport à elle-même. Quoique les créatures insensibles ne soient pas susceptibles d'être vénérées en elles-mêmes, cependant il n'en est pas ainsi de la créature raisonnable. C'est pourquoi on ne doit pas à une simple créature raisonnable le culte de latrie. Par conséquent la bienheureuse Vierge étant une simple créature raisonnable, on ne lui doit pas cette

[1] C'est-à-dire quelque chose de suréminent comme l'est le culte d'hyperdulie. †

adoration, mais seulement le culte de dulie. Toutefois, on le lui doit plus éminemment qu'aux autres créatures, parce qu'elle est la mère de Dieu. C'est pourquoi on dit qu'on lui doit non pas un culte de dulie quelconque, mais le culte d'hyperdulie.

## Article 6 : Doit-on adorer les reliques des saints ?

**25**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive adorer les reliques des saints d'aucune manière. Car on ne doit pas faire quelque chose qui puisse être une occasion d'erreur. Or, il semble que l'adoration des reliques dos morts appartienne à l'erreur des gentils qui rendaient de très grands honneurs à ceux qui n'étaient plus. On ne doit donc pas adorer les reliques des saints.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce raisonnement est celui de Vigilance que saint Jérôme rapporte en ces termes (Cont. Vigil., chap. 2) : Sous prétexte de religion, nous voyons qu'on est presque revenu au rite des gentils. On adore, en la baisant, je ne sais quelle poussière que l'on conserve dans un petit vase enveloppé d'un linge précieux. Saint Jérôme s'élève contre ce sectaire en disant, (Epist. ad Rip.) : Nous n'adorons pas[1], je ne dis pas les reliques des martyrs, mais ni le soleil, ni la lune, ni les anges ; mais nous honorons les reliques des martyrs pour que nous adorions celui dont ils sont les témoins ; et nous honorons les serviteurs pour que l'honneur que nous leur rendons remonte vers le Seigneur. Par conséquent, en honorant les reliques des saints, nous ne tombons pas dans l'erreur des gentils qui offraient aux morts un culte de latrie.

***Objection N°2.***

Il semble insensé de vénérer une chose insensible. Or, les reliques des saints sont des corps insensibles. C'est donc une folie que de les vénérer.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Nous n'adorons pas ce corps insensible pour lui-même, mais à cause de l'âme qui lui a été unie et qui maintenant jouit de Dieu, et aussi à cause de Dieu dont ils ont été les ministres.

***Objection N°3.***

Un corps mort n'est pas de même espèce qu'un corps vivant, et par conséquent il ne paraît pas être le même numériquement. Il semble donc qu'on ne doive pas adorer le corps d'un saint après sa mort.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le corps mort d'un saint n'est pas numériquement le même qu'il a été d'abord, pendant qu'il vivait, à cause de la diversité de sa forme qui est l'âme ; cependant il est le même par l'identité de la matière qui doit être de nouveau unie à sa forme[2].

Mais c'est le contraire. Gennade dit (Lib. de ecclesiast. dogm., chap. 73) : Nous croyons que l'on doit honorer les corps des saints et surtout les reliques des bienheureux martyrs, comme les membres du Christ. Puis

[1] De l'adoration de latrie. †

[2] Voyez sur le culte des saints et sur les reliques, Bossuet, Exposition de la doctrine de l'Église catholique, édit. de Vers. tom. 18, p. 80-90, et dans ses fragments de controverse, celui qui est intitulé : Du culte dû à Dieu (ibid., p. 209 et suiv.) †

il ajoute : Si on est opposé à ce sentiment, on n’est pas un disciple du Christ, mais un disciple d’Eunome et de Vigilance.

***Conclusion.***

Puisque nous vénérons les saints de Dieu, il faut aussi que nous vénérions leurs corps et leurs reliques.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 1, chap. 13), si l’habit d’un père, son anneau et d’autres objets semblables, sont d’autant plus chers à ses descendants que ceux-ci ont plus d’affection pour leurs parents ; on ne doit mépriser d’aucune manière leurs corps qui nous sont plus précieux et plus étroitement unis que tous les vêtements qu’ils ont portés, puisqu’ils appartiennent à la nature de l’homme. D’où il est évident que celui qui a de l’affection pour quelqu’un, vénère ce qui reste de lui après la mort, non seulement son corps ou des parties de son corps, mais encore ses objets extérieurs, comme ses vêtements et d’autres choses semblables. Or, il est clair que nous devons avoir en vénération les saints de Dieu, comme les membres du Christ, les enfants et les amis de Dieu, et nos intercesseurs. C’est pourquoi nous devons rendre un honneur convenable à leurs reliques, en leur mémoire, et surtout à leurs corps qui ont été les temples et les organes de l’Esprit-Saint, habitant et agissant en eux, et qui doivent être rendus conformes au corps du Christ, par la résurrection glorieuse. Aussi Dieu honore-t-il convenablement, leurs reliques en faisant des miracles en leur présence.

**25**

# QUESTION 26 : DU CHRIST CONSIDÉRÉ COMME MÉDIATEUR DE DIEU ET DES HOMMES

Question 26 : Du Christ considéré comme médiateur de Dieu et des hommes.....290
Article 1 Est-ce le propre du Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes ?.....291
Article 2 Le Christ, comme homme, est-il médiateur entre Dieu et les hommes ?.....292

Après avoir parlé du Christ comme l'objet de notre adoration, nous devons le considérer comme médiateur de Dieu et des hommes.

À cet égard il y a deux questions à examiner :

1. Est-il propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes ?[1]
2. Cet attribut lui convient-il par rapport à sa nature humaine ?[2]

[1] Il est de foi que le Christ est médiateur entre Dieu et les hommes. †

[2] Calvin a prétendu que le Christ avait été médiateur selon sa nature divine et sa nature humaine. Quelques luthériens ont soutenu qu'il ne l'était qu'en raison de son humanité seule, de manière que la personne du Verbe était tout à fait étrangère à son office de médiation. Les catholiques enseignent qu'il est médiateur comme homme, c'est-à-dire selon qu'il est uni substantiellement à Dieu. †

# Article 1 Est-ce le propre du Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes ?

**26**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes. Car le prophète aussi bien que le prêtre paraissent être des médiateurs entre Dieu et les hommes, d'après ces paroles de Moïse (Deut., 5, 5) : Je fus dans ce temps-là l'entremetteur et le médiateur entre Dieu et les hommes. Or, il n'est pas propre au Christ d'être prophète et prêtre. Il ne lui est donc pas propre non plus d'être médiateur.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les prophètes et les prêtres de l'Ancien Testament ont été appelés médiateurs entre Dieu et les hommes par manière de disposition et comme ministres de Dieu, selon qu'ils annonçaient et qu'ils figuraient à l'avance le véritable et parfait médiateur de Dieu et des hommes. Quant aux prêtres du Nouveau Testament, on peut les appeler médiateurs entre Dieu et les hommes, selon qu'ils sont les ministres du vrai médiateur, et qu'ils confèrent à sa place les sacrements qui sont un moyen de salut pour les hommes.

***Objection N°2.***

Ce qui convient aux bons anges et aux mauvais ne peut être appelé une chose propre. Or, il convient aux bons anges d'être intermédiaires entre Dieu et les hommes, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4) : et cela convient aussi aux mauvais, c'est-à-dire aux démons. Car ils ont des choses communes avec Dieu, comme leur immortalité, et ils en ont de communes avec l'homme, c'est-à-dire qu'ils souffrent et que par conséquent ils sont malheureux, comme le prouve saint Augustin (De civ. Dei, liv. 8, chap. 8, 13 et 15). Il n'est donc pas propre au Christ d'être médiateur entre Dieu et les hommes.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les bons anges, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 9, chap. 13), ne peuvent être appelés avec raison des médiateurs entre Dieu et les hommes. Car quoiqu'ils aient de commun avec Dieu la béatitude et l'immortalité, ils n'ont rien de commun avec les hommes qui sont malheureux et mortels ; ils sont même plutôt éloignés des hommes et unis à Dieu qu'ils ne tiennent le milieu entre l'un et l'autre. Cependant saint Denis dit qu'ils sont médiateurs, parce que par le rang de leur nature ils ont été établis au-dessous de Dieu et au-dessus des hommes, et qu'ils remplissent l'office de médiateur, non d'une manière principale et parfaite, mais par manière de disposition et comme ministres. D'où il est dit (Matth., 4, 11) : Que les anges s'approchèrent du Christ et qu'ils le servirent. Quant aux démons ils ont l'immortalité qui leur est commune avec Dieu, et la misère qui leur est commune avec les hommes ; car le démon immortel et malheureux s'interpose pour empêcher de parvenir à l'immortalité bienheureuse et conduire au malheur immortel. Par conséquent il est comme un mauvais intermédiaire qui sépare des amis. Au contraire le Christ a eu de commun la béatitude avec Dieu, et la mortalité avec les hommes. C'est pour cela qu'il s'est interposé comme intermédiaire pour que, la mortalité étant détruite, il rendit les morts immortels[1] et qu'il rendît bienheureux ceux qui sont misérables. C'est pour cela qu'il est le bon médiateur qui réconcilie les ennemis.

[1] Ce qu'il a montré en se ressuscitant. †

***Objection N°3.***

Il appartient à l'office du médiateur de prier pour l'un de ceux entre lesquels il s'interpose. Or, d'après saint Paul (Rom., 8, 26) : L'Esprit-Saint prie Dieu pour nous par des gémissements inénarrables. L'Esprit-Saint est donc médiateur entre Dieu et les hommes, et par conséquent ce n'est pas une chose propre au Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'Esprit-Saint étant en tout égal à Dieu, ne peut pas être appelé médiateur entre Dieu et les hommes, mais il n'y a que le Christ, qui, bien qu'il soit égal au Père selon la divinité, est cependant moindre que lui sous le rapport de l'humanité, ainsi que nous l'avons dit (quest. 20, art. 1). Aussi sur ces paroles de saint Paul (Gal., 3, 20) : Or, un médiateur n'est pas le médiateur d'un seul, la glose dit : Ce n'est ni le Père, ni l'Esprit-Saint[1]. Mais on dit que l'Esprit-Saint prie pour nous, parce qu'il nous fait prier.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (1 Tim., 2, 5) : Il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme.

***Conclusion.***

Il ne convient qu'au Christ d'être médiateur d'une manière absolue et parfaite ; cependant rien n'empêche qu'il n'y en ait beaucoup d'autres qui soient médiateurs sous un rapport, c'est-à-dire par manière de disposition ou comme ministres de Dieu.

Il faut répondre qu'il appartient proprement à l'office du médiateur de fier et d'unir ceux entre lesquels il interpose sa médiation ; car les extrêmes s'unissent dans un milieu. Or, il convient au Christ d'unir les hommes à Dieu d'une manière parfaite, puisque c'est par lui qu'ils ont été réconciliés avec Dieu, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 5, 19) : Dieu était dans le Christ, réconciliant le monde avec lui. C'est pourquoi il n'y a que le Christ qui soit un médiateur parfait entre Dieu et les hommes, en tant que par sa mort il a réconcilié le genre humain avec Dieu. C'est pour ce motif qu'après avoir dit : Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, l'Apôtre ajoute : qui s'est donné lui-même pour la rédemption de tous. Mais rien n'empêche que d'autres ne soient appelés médiateurs entre Dieu et les hommes sous un rapport[2], c'est-à-dire selon qu'ils coopèrent à l'union des hommes avec Dieu, par manière de disposition ou comme ses ministres[3].

## Article 2 Le Christ, comme homme, est-il médiateur entre Dieu et les hommes ?

**26**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ, comme homme, ne soit pas médiateur entre Dieu et les hommes. Car saint Augustin dit (alius auctor., Lib. cont. Felic., chap. 10) : Il n'y a qu'une seule personne dans le Christ pour qu'on ne dise pas qu'il n'y a pas qu'un seul Christ, mais il n'y a pas qu'une substance, de peur qu'en

[1] Saint Paul dit (1 Tim., 2, 5) : Car il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est donné lui-même pour la rédemption de tous, parce qu'il n'y a que le Christ qui ait satisfait réellement pour nous, en payant à Dieu toute notre dette. †

[2] Pour la différence qu'il y a entre le Christ et les autres médiateurs, on peut voir ce que dit saint Thomas, in 3 dist., quest. 19, art. 4, quest. 3, ad 2, 3, 4 et 5. †

[3] On peut conclure de là que le Christ a été médiateur selon la substance et selon l'opération : selon la substance, parce que Dieu et l'homme sont unis en lui substantiellement ; selon l'opération, parce qu'il a été arbitre entre Dieu et nous, parce qu'il est venu faire connaître aux hommes les lois établies de Dieu, parce qu'il prie pour nous, parce qu'il a éteint notre dette en satisfaisant pour nous. †

éloignant l'idée de médiateur, on dise seulement qu'il est le Fils de Dieu ou le fils de l'homme. Or, il n'est pas le Fils de Dieu et de l'homme, comme homme, mais il l'est tout à la fois comme Dieu et homme. On ne doit donc pas dire qu'il est médiateur entre Dieu et les hommes, seulement comme homme.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Si l'on retranchait du Christ la nature divine, on en retrancherait par conséquent la plénitude singulière de grâces qui lui convient, selon qu'il est le Fils unique du Père, d'après saint Jean (Jean, 1, 14). Et c'est cette plénitude qui fait qu'il est placé au-dessus de tous les hommes et qu'il approche plus près de Dieu.

***Objection N°2.***

Comme le Christ en tant que Dieu est égal au Père et à l'Esprit-Saint, de même en tant qu'homme il a la même nature que les hommes. Or, par là même que comme Dieu il a la même nature que le Père et l'Esprit-Saint, on ne peut l'appeler médiateur en tant qu'il est Dieu. Car sur ces paroles de saint Paul (1 Tim., chap. 2) : Mediator Dei et hominum, la glose dit (ord. Aug., liv. 10 Conf., chap. 13) : qu'en tant que Verbe il n'est pas médiateur ; parce qu'il est égal à Dieu, qu'il est Dieu en Dieu, et qu'il n'est qu'un seul et même Dieu. On ne peut donc pas non plus l'appeler médiateur, en tant qu'il est homme, parce qu'il a la même nature que les hommes.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ, comme Dieu, est en tout égal à son Père, mais il surpasse aussi les autres hommes par sa nature humaine. C'est pourquoi, comme homme, il peut être médiateur, mais il ne l'est pas comme Dieu.

***Objection N°3.***

On dit que le Christ est médiateur en tant qu'il nous a réconciliés avec Dieu ; ce qu'il a fait en détruisant le péché qui nous séparait de lui. Or, il convient au Christ d'effacer le péché, non comme homme, mais comme Dieu. Le Christ, comme homme, n'est donc pas médiateur, mais il l'est comme Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoiqu'il convienne au Christ, comme Dieu, d'effacer le péché par sa propre puissance, cependant il lui convient, comme homme, de satisfaire pour le péché du genre humain. Et c'est sous ce rapport qu'on dit qu'il est médiateur entre Dieu et les hommes.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 9, chap. 15) : Le Christ n'est pas médiateur parce qu'il est le Verbe, car le Verbe immortel et souverainement heureux est loin des misères des mortels, mais il l'est comme homme.

***Conclusion.***

Puisque le Christ, comme Dieu, n'est éloigné de Dieu d'aucune manière et qu'il ne peut rien en apporter qui ne soit à lui, il ne convient pas au Christ d'être médiateur en tant que Dieu, mais en tant qu'homme.

Il faut répondre que dans le médiateur nous pouvons considérer deux choses :

1. Sa nature d'intermédiaire.
2. L'office qu'il a d'unir ce qui est séparé. Or, il est de l'essence d'un moyen d'être séparé des deux extrêmes ; et le médiateur unit par là même qu'il porte à l'un ce qui appartient à

l’autre. Aucune de ces deux conditions ne peut convenir au Christ, comme Dieu[1], mais seulement comme homme. Car, comme Dieu, il ne diffère du Père et de l’Esprit-Saint ni en nature, ni en puissance. Le Père et l’Esprit-Saint n’ont rien qui ne soit au Fils, de manière qu’il n’y a pas possibilité pour lui de transmettre à d’autres ce qui appartient au Père et à l’Esprit-Saint, comme on transmet à quelqu’un ce qui appartient à d’autres.

Mais ces deux choses lui conviennent comme homme ; parce que comme homme il est éloigné de Dieu par la nature, et il l’est des hommes par la dignité de la grâce et de la gloire. Comme homme, il lui convient aussi d’unir les hommes à Dieu, en leur transmettant les préceptes et les dons de Dieu, et en satisfaisant à Dieu, en le priant pour eux. C’est pourquoi il est appelé très véritablement médiateur, comme homme[2].

**26**

[1] Parmi les anciens Pères, on en trouve qui ont cru, à tort, qu’avant son incarnation le Verbe avait rempli l’office de médiateur (Voir Tertull., Cont. Marc., liv. 2, chap. 27, et Lib. contrà Praxeam, chap. 14). †

[2] Pour nous servir des expressions de l’Ecole, l’humanité était le principe quo des opérations du médiateur, et le Verbe le principe quod, qui leur communiquait leur dignité et leur valeur. †

# QUESTION 27 : DE LA SANCTIFICATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE

Question 27 : De la sanctification de la bienheureuse Vierge Marie.....295
Article 1 : La bienheureuse Vierge mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance ?….297
Article 2 : La bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant d'être animée ?.....298
Article 3 : Le foyer de la concupiscence a-t-il été détruit dans la sainte Vierge par sa sanctification ?.....301
Article 4 : Par cette sanctification a-t-elle reçu la grâce de ne pécher jamais ?.....303
Article 5 : Par sa sanctification, la bienheureuse Vierge a-t-elle obtenu la plénitude de toutes les grâces ?.....305
Article 6 : Cette sanctification est-elle une chose qui soit propre à la sainte Vierge ?.....307

Après avoir parlé de l'union de Dieu et de l'homme et des conséquences de cette union, nous avons maintenant à considérer les choses que le Fils de Dieu incréé a faites et qu'il a souffertes dans la nature humaine qu'il s'est unie.

Nous diviserons en quatre parties cette dernière considération. Car nous verrons :

1. Ce qui appartient à son entrée dans le monde ; 2° Ce qui se rapporte au développement de sa vie sur la terre.
2. Ce qui regarde sa sortie d'ici-bas.
3. Ce qui concerne son exaltation après cette vie.

Sur le premier point nous avons à examiner quatre choses :

1. Sa conception.
2. Sa naissance.
3. Sa circoncision.
4. Son baptême.

À l'égard de la conception :

1. Il faut considérer ce qui appartient à la mère qui l'a conçu.
2. Rechercher le mode de sa conception.
3. Étudier la perfection de l'enfant qui a été conçu.

Relativement à la mère cinq considérations se présentent : Nous avons à nous occuper :

1. De sa sanctification.
2. De sa virginité.
3. De son mariage.
4. De son annonciation.
5. De sa préparation à la conception.

Sur sa sanctification il y a six questions à traiter :

1. La bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance du sein de sa mère ?[1]
2. A-t-elle été sanctifiée avant d'être animée ?[2]
3. Par cette sanctification le foyer du péché a-t-il été totalement détruit en elle ?[3]
4. A-t-elle obtenu par cette sanctification de ne pécher jamais ?[4]
5. Par cette sanctification a-t-elle obtenu la plénitude des grâces ?[5]
6. Lui est-il propre d'être ainsi sanctifiée ?[6]

[1] Tous les Pères ont admis que la B. Vierge avait été sanctifiée avant sa naissance. C'est ce qui faisait dire à saint Bernard (Ep. 174) : Ortum ejus didici ab Ecclesiâ indubitanter habere sanctum atque festivum ; firmissimè cum Ecclesiâ sentiens in utero eam accepisse ut sancta prodiret. †

[2] On distingue deux sortes de conception, la conception active et la conception passive. Benoît XIV les définit ainsi : Conceptio activa est in quâ sancti beatæ Maria Virginis parentes opere maritali invicem convenientes præstiterunt ea quæ maximè spectabant ad ipsius corporis formationem. organisationem, et fit passiva cum rationalis anima cum corpore copulatur. Plusieurs théologiens pensent que saint Thomas n'a voulu parler dans cet article que de la conception active, et que son sentiment n'est point contraire à la croyance actuelle des fidèles. Voir opusc. P. Nicolaï Cichovii, Angelici doctoris sancti Thomæ Aquinatis de beatissimæ Virginis Deiparæ immaculatiâ conceptione sententia, et Jean de Saint-Thomas, Cursus theologiæ, tome i, in Tract. De approbat. et auctoritate doctrinæ sancti Thomæ, disp. 1, art. 2. †

[3] Cet article est la conséquence de celui qui précède. †

[4] Le concile de Trente s'est ainsi prononcé sur ce point (sess. 6, can. 23) : Si quis hominem semel justificatum dixerit posse in totâ vitâ peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodùm de beata Virgine tenet Ecclesia, anathema sit. †

[5] Cet article est l'explication de cette parole de l'ange : Je vous salue, pleine de grâces (Luc, 1, 28). †

[6] En admettant l'immaculée conception de la sainte Vierge, cette grâce lui est propre ; autrement sa sanctification lui est commune avec saint Jean-Baptiste et Jérémie, ce qui ne paraît pas suffisant pour elle. †

# Article 1 : La bienheureuse Vierge mère de Dieu a-t-elle été sanctifiée avant sa naissance ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble que la bienheureuse Vierge n'ait pas été sanctifiée avant sa naissance. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 15, 46) : Ce qui est de l'esprit n'a pas été formé le premier, mais d'abord ce qui est animal et ensuite ce qui est spirituel. Or par la grâce sanctifiante l'homme naît spirituellement enfant de Dieu d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 1, 13) : Ils sont nés de Dieu, au lieu que la naissance charnelle est la naissance animale. La bienheureuse Vierge n'a donc pas été sanctifiée avant de sortir du sein de sa mère.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans la bienheureuse Vierge ce qui est animal a été avant et ce qui est spirituel après ; parce qu'elle a été conçue selon la chair et sanctifiée selon l'esprit.

***Objection N°2.***

Saint Augustin dit (Epist. 287 ?) : La sanctification qui fait de nous un temple de Dieu n'appartient qu'à ceux qui renaissent. Or, on ne renaît qu'autant qu'on est né auparavant. La bienheureuse Vierge n'a donc pas été sanctifiée avant sa naissance.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Saint Augustin parle selon la loi commune d'après laquelle on n'est régénéré par les sacrements qu'après qu'on est né. Mais Dieu n'a pas enchaîné sa puissance à cette loi, et il peut bien par un privilège spécial accorder sa grâce à quelques-uns, avant leur naissance.

***Objection N°3.***

Quiconque est sanctifié par la grâce, est purifié du péché originel et du péché actuel. Si donc la bienheureuse Vierge a été sanctifiée avant sa naissance, il s'ensuit qu'elle a été alors purifiée du péché originel. Or, le péché originel seul pouvait l'empêcher d'entrer dans le royaume céleste. Si donc elle était morte alors, il semble qu'elle serait entrée dans le ciel ; ce qui n'était cependant pas possible avant la passion du Christ : car c'est par son sang que nous avons la liberté d'entrer avec confiance dans le sanctuaire, selon l'expression de saint Paul (Héb., 10, 19). Il semble donc que la bienheureuse Vierge n'ait pas été sanctifiée avant sa naissance.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La bienheureuse Vierge a été purifiée dans le sein de sa mère du péché originel quant à la tache personnelle, mais elle n'a pas été délivrée de la dette qui pesait sur la nature entière et qui ne permettait d'entrer dans le paradis que par le sacrifice du Christ ; comme on le dit des patriarches qui ont existé avant le Christ.

***Objection N°4.***

Le péché originel se contracte par l'origine, comme le péché actuel par l'acte. Or, tant qu'on pèche en acte, on ne peut être purifié du péché actuel. La bienheureuse Vierge n'a donc pu être purifiée du péché originel, puisque tant qu'elle était dans le sein de sa mère, elle était dans l'acte même de son origine.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le péché originel vient de l'origine, parce que c'est par elle qu'est communiquée la nature humaine à laquelle le péché originel se rapporte proprement ; ce qui a lieu quand le fœtus est animé. Par conséquent, rien n'empêche que l'enfant qui est conçu ne soit sanctifié après qu'il est animé. Car il ne subsiste plus dans le sein de la mère pour recevoir la nature humaine, mais seulement pour le perfectionnement de cette nature qu'il a reçue.

Mais c'est le contraire. L'Église célèbre la naissance de la bienheureuse Vierge. Or, on ne célèbre une fête dans l'Église que pour ce qui est saint[1]. La bienheureuse Vierge a donc été sainte dans sa naissance elle-même. Par conséquent elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère.

***Conclusion.***

On croit avec raison que la bienheureuse Vierge Marie, qui a engendré le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, a reçu des privilèges de grâce plus grands que tous les autres, et qu'elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère, comme l'Écriture nous apprend que plusieurs l'ont été.
Il faut répondre qu'on ne trouve rien dans l'Écriture qui nous apprenne que la bienheureuse Vierge a été sanctifiée[2] dans le sein de sa mère, et qu'il n'est pas fait mention non plus de sa naissance. Cependant comme saint Augustin (alius auctor in serm. de assumpt., chap. 2, 4 et 5) prouve par la raison qu'elle a été enlevée au ciel avec son corps[3], de même nous pouvons prouver de la même manière qu'elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère. Car on croit avec raison que celle qui a engendré le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, a reçu des privilèges de grâce supérieurs à tous les autres. Ainsi l'Évangile nous apprend (Luc, 1, 28) : que l'ange lui dit : Je vous salue pleine de grâce. Nous trouvons d'ailleurs que ce privilège d'être sanctifié dès le sein de sa mère a été accordé à d'autres. Ainsi le Seigneur dit à Jérémie (1, 5) : Avant que vous ne sortiez du sein de votre mère, je vous ai sanctifié. L'Évangile dit aussi de saint Jean-Baptiste (Luc, 1, 15) : Il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. D'où l'on croit avec raison que la bienheureuse Vierge a été sanctifiée avant sa naissance.

## Article 2 : La bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant d'être animée ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble que la bienheureuse Vierge ait été sanctifiée avant d'être animée. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), la bienheureuse Vierge mère de Dieu a reçu plus de grâce qu'aucun autre saint. Or, il semble qu'il a été accordé à quelques-uns d'avoir été sanctifiés avant d'être animés. Ainsi le Seigneur dit à Jérémie (1, 5) : Je vous ai connu avant de vous former dans le sein de votre mère, et l'âme n'est pas mise dans le corps avant sa formation. De même saint Ambroise dit de saint Jean-Baptiste (Sup. Luc., chap. 1) qu'il n'avait pas encore l'esprit de vie et que déjà il avait en lui l'esprit de grâce. A plus forte raison la bienheureuse Vierge a-t-elle pu être sanctifiée avant son animation.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Seigneur dit qu'il a connu Jérémie avant qu'il ne fût formé dans le sein de sa mère, ce qui s'entend de sa connaissance de prédestination ; mais il ajoute qu'il l'a sanctifié non avant sa

[1] On peut maintenant tirer un argument semblable de l'établissement de la fête de la Conception en faveur de la pieuse croyance des fidèles qui admettent que la sainte Vierge a été conçue sans péché. Le P. Perrone montre que cet argument est excellent. Voir De immaculato beatæ Mariæ Virginis conceptu (pars 2, chap. 5). †

[2] Il n'en est pas fait mention directement dans l'Écriture, cependant on peut tirer un argument assez fort en faveur de son immaculée conception du verset 15 du chapitre 3 de la Genèse : Elle te brisera la tête. †

[3] Quoique l'Écriture n'en dise rien. †

formation, mais avant qu'il sortît du sein de sa mère. Quant à saint Ambroise qui dit que saint Jean-Baptiste n'avait pas encore l'esprit de vie, quand il avait déjà l'esprit de grâce, on ne doit pas entendre par l'esprit de vie l'âme qui vivifie, mais on doit entendre par là l'air extérieur qu'on respire. — Ou bien on peut dire qu'il n'avait pas encore l'esprit de vie, c'est-à-dire l'âme quant à ses opérations manifestes et complètes.

***Objection N°2.***

Il a été convenable, comme le dit saint Anselme (Lib. de concept. Virg., chap. 18), que cette Vierge brillât d'une pureté telle qu'on ne pût en concevoir de plus éclatante au-dessous de Dieu. C'est pourquoi l'Écriture dit d'elle (Cant., 4, 7) : Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous. Or, la pureté de la bienheureuse Vierge aurait été plus grande si son âme n'avait jamais été souillée de la contagion du péché originel. Il lui a donc été accordé d'être sanctifiée avant que son corps ne fût animé.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Si l'âme de la bienheureuse Vierge n'avait jamais été souillée par la contagion du péché originel, ceci dérogerait à la dignité du Christ[1], d'après laquelle il est le sauveur universel de tous les hommes. C'est pourquoi après le Christ qui n'a pas eu besoin d'être sauvé, comme étant le Sauveur universel, la bienheureuse Vierge a eu la plus grande pureté. Car le Christ n'a contracté le péché originel d'aucune manière, mais il a été saint dans sa conception même, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 1, 35) : Le saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu, au lieu que la bienheureuse Vierge a contracté le péché originel, mais elle en a été purifiée avant de naître. C'est ce qu'exprime Job quand il dit de la nuit du péché originel (3, 9) : qu'elle attendra la lumière, c'est-à-dire le Christ, et qu'elle ne voit pas le lever de l'aurore, c'est-à-dire la bienheureuse Vierge qui à sa naissance s'est trouvée exempte du péché originel.

***Objection N°3.***

Comme nous l'avons dit (art. préc.) : on ne célèbre la fête que de ce qui est saint. Or, on célèbre la fête de la Conception de la bienheureuse Vierge. Il semble donc qu'elle ait été sainte dans sa conception et que par conséquent elle ait été sanctifiée avant d'être animée.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quoique l'Église romaine ne célèbre pas la conception de la bienheureuse Vierge, cependant elle tolère la coutume de quelques Églises qui célèbrent cette fête[2]. On ne doit donc pas totalement condamner cette solennité. D'ailleurs, par là même qu'on célèbre la fête de la Conception de la Vierge, on ne donne pas à entendre qu'elle ait été sainte dans sa conception ; mais, parce qu'on ignore le temps où elle a été sanctifiée, on célèbre alors la fête de sa sanctification[3] plutôt que celle de sa conception.

---

1 Bossuet montre la différence qui subsiste néanmoins entre le Christ et sa mère, en s'écriant : Vous êtes innocent par nature, Marie ne l'est que par grâce ; vous l'êtes par excellence, elle ne l'est que par privilège ; vous l'êtes comme rédempteur, elle l'est comme la première de celles que votre sang précieux a purifiées (loc. cit.) †

2 Cette fête de la Conception remonte jusqu'au Ve siècle, et on la voit successivement se répandre dans les Églises d'Orient et d'Occident. Voir Perrone, De immaculato conceptu (p. 105, éd. in-12). Jean de Saint-Thomas observe à cet égard, que, maintenant que l'Église de Rome ne tolère pas seulement, mais qu'elle ordonne de célébrer cette fête dans tout le monde catholique, saint Thomas ne soutiendrait plus le même sentiment. †

3 Une fois que l'on a été autorisé à joindre le mot immaculata dans la préface de la Conception, il n'y a plus lieu de faire cette observation. †

***Objection N°4.***

Saint Paul dit (Rom., 2, 16) : Si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi. Or, les parents sont la racine de leurs enfants. La bienheureuse Vierge a donc pu être sanctifiée dans ses parents avant d'être animée.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Il y a deux sortes de sanctification. L'une se rapporte à la nature entière, dans le sens que toute la nature humaine est délivrée complètement de la faute et de la peine qui y est attachée ; et c'est ce qui aura lieu dans la résurrection. L'autre est la sanctification personnelle qui ne passe pas dans l'enfant engendré charnellement ; parce que cette sanctification ne se rapporte pas à la chair, mais à l'esprit. C'est pourquoi quoique les parents de la bienheureuse Vierge aient été purifiés du péché originel, la bienheureuse Vierge l'a néanmoins contracté, puisqu'elle a été conçue de l'union de l'homme et de la femme selon la concupiscence de la chair. Car saint Augustin dit (De nupt. et concupisc., liv. 1, chap. 12) : que tout ce qui naît charnellement est une chair de péché[1].

Mais c'est le contraire. Les choses qui ont eu lieu sous l'Ancien Testament sont la figure du Nouveau, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 10, 12) : Tout leur arrivait en figure. La sanctification du tabernacle dont il est dit (Ps. 45, 5) : Le Très-Haut a sanctifié son tabernacle, paraît être la figure de la sanctification de la mère de Dieu, qui est appelée le tabernacle de Dieu d'après ces paroles du Psalmiste (Ps., 18, 6) : Il a mis sa tente dans le soleil. Or, il est dit du tabernacle (Ex., 40, 31) : Après que tout fût achevé, la nuée couvrit le tabernacle du témoignage et la gloire du Seigneur le remplit. La bienheureuse Vierge ne fut donc sanctifiée qu'après que tout son être fut complet, c'est-à-dire qu'elle eut un corps et une âme.

***Conclusion.***

La bienheureuse Vierge ayant eu besoin de la rédemption et du salut qui s'opère par le Christ, elle n'a été sanctifiée qu'après avoir été animée.

Il faut répondre que la sanctification de la bienheureuse Vierge ne peut se comprendre avant son animation pour deux raisons :

1. Parce que la sanctification dont nous parlons n'est que la purification du péché originel ; car la sainteté est la pureté parfaite, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 12). Or, une faute ne peut être effacée que par la grâce qui n'a pour sujet que la créature raisonnable. C'est pourquoi la bienheureuse Vierge n'a pas été sanctifiée avant que l'âme raisonnable fût en elle.
2. Parce qu'il n'y a que la créature raisonnable qui soit susceptible de pécher, et qu'un enfant, avant d'être animé par une âme raisonnable, ne peut être coupable. Par conséquent, de quelque manière que la bienheureuse Vierge aurait été sanctifiée avant d'être animée, elle n'aurait pas encouru la tache originelle et elle n'aurait pas eu besoin de la rédemption du salut qui s'opère par le Christ[2], dont il est dit (Matth., 1, 21) : Il sauvera son peuple de leurs péchés. Comme il répugne que le Christ ne soit pas le sauveur de tous les hommes, d'après

[1] En appelant Marie une chair de péché, les Pères ont seulement voulu signifier par là qu'elle avait été engendrée comme les autres hommes. D'ailleurs ils se servent de cette expression en parlant du Christ lui-même (Voy. saint Augustin, Lib. de Trin., liv. 1, n° 13 ; Proclus, Orat. vi, n° 14 ; saint Grégoire de Nazianze, Orat. 51, n° 18). †

[2] Saint Thomas reconnaît lui-même deux sortes de grâce de rédemption, l'une de préservation, et l'autre de délivrance. (Voir in 4 lib. Sent., dist. 43, quest. 1, art. 4 ad 3). Bossuet réfute d'ailleurs admirablement ce raisonnement dans son premier sermon pour la fête de la Conception de la sainte Vierge (édit. de Versailles, tome 15). †

saint Paul (1 Tim., chap. 4), il s'ensuit que la bienheureuse Vierge a été sanctifiée après avoir été animée. [Q31-7]

## Article 3 : Le foyer de la concupiscence a-t-il été détruit dans la sainte Vierge par sa sanctification ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble que la bienheureuse Vierge n'ait pas été purifiée du foyer de la concupiscence. Car comme la peine du péché originel est ce foyer qui consiste dans la révolte des puissances inférieures contre la raison ; de même la peine du péché originel est la mort et les autres afflictions du corps. Or, la bienheureuse Vierge a été soumise à ces peines. Le foyer de la concupiscence n'a donc pas été totalement détruit en elle.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La mort et les afflictions de ce genre ne portent pas d'elles-mêmes au péché. Ainsi quoique le Christ ait pris sur lui ces afflictions, il n'a cependant pas pris le foyer de la concupiscence. De même la bienheureuse Vierge, pour être semblable à son Fils, de la plénitude duquel elle recevait la grâce, sentit d'abord le foyer de la concupiscence enchaîné en elle, puis détruit ; mais elle ne fut pas délivrée de la mort et des autres afflictions semblables.

***Objection N°2.***

Saint Paul dit (1 Cor., 12, 9) : La puissance est dans la faiblesse, et il parle en cet endroit de la faiblesse de la concupiscence d'après laquelle il éprouvait l'aiguillon de la chair. Or, on ne doit rien enlever à la bienheureuse Vierge de ce qui appartient à la perfection de la vertu. On n'a donc pas dû détruire totalement en elle le foyer de la concupiscence.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'infirmité de la chair appartenant au foyer de la concupiscence est, à la vérité, dans les saints une occasion de vertu parfaite, mais elle n'est pas la cause sans laquelle on ne peut arriver à la perfection. Il suffit d'admettre dans la bienheureuse Vierge une vertu parfaite d'après l'abondance de la grâce, et il n'est pas nécessaire de supposer en elle tout ce qui peut être une occasion de perfection.

***Objection N°3.***

Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 2) : que l'Esprit-Saint est venu dans la bienheureuse Vierge, pour la purifier avant la conception du Fils de Dieu ; ce qui ne peut s'entendre que de la purification du foyer de la concupiscence ; puisqu'elle n'a pas fait dé péché, selon la remarque de Saint Augustin (Lib. de nat. et grat., chap. 36). Elle n'a donc pas été délivrée de ce foyer par la sanctification dont elle a été l'objet dans le sein de sa mère.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'Esprit a produit dans la bienheureuse Vierge deux sortes de purification. L'une a été une sorte de préparation à la conception du Christ, qui n'a pas eu pour objet de la purifier d'une faute ou du foyer de la concupiscence, mais qui a consisté à recueillir plus profondément son âme vers Dieu seul et à la séparer de la multitude. Car on dit que les anges sont purifiés, quoiqu'il n'y ait pas en eux de souillure, selon la remarque de saint Denis (De eccles. hier., chap. 6). Le Saint-Esprit a opéré en elle

une autre purification au moyen de la conception du Christ qui est son œuvre. À cet égard on peut dire qu'il l'a totalement délivrée du foyer de la concupiscence.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Cant., 4, 7) : Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous. Le foyer de la concupiscence appartenant à la tache ou du moins à la tache de la chair, il n'a pas existé dans la bienheureuse Vierge.

***Conclusion.***

Le foyer de la concupiscence est resté selon son essence dans la bienheureuse Vierge après sa sanctification, mais il était enchaîné, quant à son exercice ou à son opération, jusqu'à la conception du Fils de Dieu, dans laquelle il a été totalement détruit.

Il faut répondre qu'à cet égard les opinions varient. En effet il y en a qui ont dit que dans la sanctification de la bienheureuse Vierge le foyer de la concupiscence avait été totalement détruit[1], parce qu'elle avait été sanctifiée dans le sein de sa mère. D'autres disent que le foyer est resté par rapport à ce qu'il rend le bien difficile, mais qu'il a été détruit relativement au penchant qu'il nous donne pour le mal. D'autres ont prétendu qu'il avait été enlevé en ce qui appartient à la corruption de la personne, selon qu'il la pousse au mal et qu'il lui rend le bien difficile, mais qu'il est resté en ce qui appartient à la corruption de la nature, selon qu'elle est la cause par laquelle l'homme transmet le péché originel à ses descendants. D'autres enfin veulent que dans la première sanctification le foyer soit resté quant à l'essence, mais enchaîné, et que dans la conception du Fils de Dieu il ait été totalement détruit. — Pour comprendre cette question il faut considérer que le foyer n'est rien autre chose que la concupiscence déréglée de l'appétit sensible ; mais cette concupiscence est habituelle, parce que la concupiscence actuelle est le mouvement du péché. Or, on dit que la concupiscence de l'appétit sensuel est déréglée, selon qu'elle répugne à la raison, ce qui a lieu en tant qu'elle porte au mal ou qu'elle rend difficile le bien. C'est pourquoi il appartient à l'essence même du foyer qu'il porte au mal ou qu'il rende le bien difficile. Par conséquent, supposer que le foyer de la concupiscence est resté dans la bienheureuse Vierge sans la porter au mal, c'est supposer des choses simultanément opposées. De même il semble impliquer opposition que le foyer soit resté, en tant qu'il appartient à la corruption de la nature, mais non en tant qu'il appartient à la corruption de la personne. Car, d'après saint Augustin (Lib. 1 de nupt. et concup., chap. 24), c'est la passion qui transmet le péché originel aux enfants. Or, la passion implique une concupiscence déréglée qui n'est pas totalement soumise à la raison. C'est pour ce motif que si le foyer de la concupiscence était totalement éteint en ce qui appartient à la corruption de la personne, il ne pourrait subsister en ce qui appartient à la corruption de la nature. Il reste donc à dire ou que le foyer de la concupiscence a été totalement éteint par la première sanctification ou qu'il est resté enchaîné. Car on pourrait concevoir qu'il a été totalement éteint, parce qu'il a été accordé à la bienheureuse Vierge par suite de l'abondance de la grâce qui est descendue en elle, d'être disposée de telle sorte que les puissances inférieures de son âme ne fussent jamais mues sans le gré de la raison, comme nous avons vu (quest. 15, art. 2) que cela se passait dans le Christ qui n'a jamais eu le foyer de la concupiscence, et comme cela se passa dans Adam avant son péché par le moyen de la justice originelle. Ainsi dans cette hypothèse la grâce de la sanctification aurait eu dans la Vierge la puissance de la justice originelle. Quoique ce sentiment paraisse convenir à la dignité de la Vierge-mère, cependant il déroge sous un rapport à celle du Christ[2], sans la puissance duquel personne n'est délivré de la damnation première. Et quoique par la foi du Christ il y en ait qui aient été

[1] Le foyer de la concupiscence n'étant rien autre chose que le mouvement déréglé de l'appétit sensitif qui résulte du péché originel, il n'a pas dû exister dans la sainte Vierge, du moment que l'on suppose qu'elle a été conçue sans péché. †

[2] Il ne déroge en rien à la dignité du Christ, puisque la sainte Vierge n'a pu avoir ce privilège que par grâce et non par nature, comme le Christ, et que c'est au Christ lui-même qu'elle a dû cette grâce. †

délivrés de cette damnation selon l'esprit avant qu'il ne se fût incarné, il semble que l'on ait dû n'en être délivré selon la chair qu'après son incarnation, dans laquelle cet affranchissement a dû se manifester tout d'abord. C'est pour ce motif que comme, avant l'immortalité du corps du Christ ressuscité, personne n'a obtenu l'immortalité de la chair, de même il ne paraît pas convenable qu'avant la chair du Christ, dans laquelle il n'y a pas eu de péché, la chair de la Vierge sa mère ou de tout autre ait été sans le foyer de la concupiscence qu'on appelle la loi de la chair ou des membres. — C'est pourquoi il semble mieux de dire que par la sanctification de la bienheureuse Vierge dans le sein de sa mère, le foyer de la concupiscence n'a pas été détruit dans son essence, mais qu'il est resté enchaîné ; non par l'acte de sa raison, comme dans les saints, parce qu'elle n'a pas eu l'usage de son libre arbitre, lorsqu'elle existait encore dans le sein de sa mère, car c'est le privilège spécial du Christ ; mais par l'abondance de la grâce qu'elle a reçue dans sa sanctification et plus parfaitement encore par la providence divine qui a mis son appétit sensuel à l'abri de tout mouvement déréglé. Mais ensuite dans la conception même du corps du Christ, dans laquelle l'affranchissement du péché a dû se manifester tout d'abord, on doit croire qu'il a rejailli de l'enfant sur la mère, et que le foyer de la concupiscence a été alors totalement détruit[1]. C'est ce que désigne expressément Ézéchiel quand il dit (43, 2) : Voilà que la gloire du Dieu d'Israël entrait par la porte orientale, c'est-à-dire par la bienheureuse Vierge, et la terre était toute resplendissante de sa majesté, c'est-à-dire de celle du Christ.

## Article 4 : Par cette sanctification a-t-elle reçu la grâce de ne pécher jamais ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble que par sa sanctification dans le sein de sa mère, la bienheureuse Vierge n'ait pas été préservée de tout péché actuel. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), après sa première sanctification le foyer delà concupiscence est resté en elle. Or, le mouvement de ce foyer, quoiqu'il prévienne la raison, est un péché véniel, bien que très léger, d'après saint Augustin (Lib. de Trin.). Il y a donc eu dans la bienheureuse Vierge certain péché véniel.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans la bienheureuse Vierge après sa sanctification dans le sein de sa mère le foyer de la concupiscence est resté, mais il était enchaîné, pour qu'il ne se laissât pas aller à quelque mouvement déréglé qui préviendrait la raison : et quoique la grâce de la sanctification ait contribué à cela, cependant elle n'y suffisait pas. Autrement, par la vertu de cette grâce, il lui aurait été accordé qu'aucun mouvement ne put s'élever dans l'appétit sensitif sans être prévenu par la raison, et alors le foyer de la concupiscence n'aurait plus existé, ce qui est contraire à ce que nous avons vu (art. préc.). Il faut donc dire que ce qui a complété cet enchaînement, c'est l'action de la providence divine qui ne permettait pas qu'il s'élevât du foyer de la concupiscence un mouvement déréglé.

***Objection N°2.***

Sur ces paroles de saint Luc (Luc, 2, 35) : Un glaive transpercera votre âme, saint Augustin dit (alius auctor in lib. Quæst. Veteris et Nov. Testam., quæst. 73 ?) que la bienheureuse Vierge à la mort du Seigneur a douté dans son

[1] Il nous semble peu convenable d'admettre que le Verbe ait attendu à ce moment pour délivrer complètement sa mère ; car, selon la belle pensée de saint Augustin : Beata Virgo prius concepit mente quam corpore. Voyez à ce sujet un magnifique discours de Bossuet sur la nativité de la sainte Vierge (tom. 25, p. 87, édit. de Vers.). †

étonnement. Or, c'est un péché de douter de la foi. La bienheureuse Vierge n'a donc pas été préservée de tout péché.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Origène (Hom. 17 in Luc.) et d'autres Pères entendent ce passage de la douleur que la bienheureuse Vierge souffrît dans la passion du Christ. Saint Ambroise (in hunc locum) dit que le glaive signifie la prudence de Marie qui connaissait le mystère céleste. Car le Verbe de Dieu est vivant et fort, et il est plus aigu que le glaive le mieux affilé. D'autres entendent par le glaive le doute ; non le doute de l'infidélité, mais celui de l'étonnement et de la discussion. Car saint Basile dit (Epist. 217 ad Optimum) que la bienheureuse Vierge étant près de la croix, et regardant chaque chose, après le témoignage de l'ange Gabriel, après la connaissance ineffable de sa conception divine, après avoir été témoin de tant de miracles, se trouvait flottante, c'est-à-dire que d'une part elle voyait son Fils souffrir des tourments ignominieux et que de l'autre elle considérait tout ce qu'il y avait de merveilleux en lui[1].

***Objection N°3.***

Saint Chrysostome, expliquant ces paroles (Hom. 45 sup. illud Matth.) : Voilà votre mère et vos frères qui sont dehors et qui vous demandent (Matth., 12, 47), dit qu'il est évident qu'ils ne le faisaient que par vaine gloire. Et à l'occasion de ces paroles : Ils n'ont plus de vin (Jean, chap. 2), le même Père dit (Hom. 20 in Joan.) que Marie voulait se concilier la faveur des hommes et se rendre plus glorieuse au moyen de son Fils, et qu'elle ressentait peut-être quelque chose d'humain aussi bien que ses frères qui lui disaient : Manifestez-vous au monde. Puis il ajoute : car elle n'avait pas encore de lui l'opinion qu'il fallait en avoir. Toutes ces choses étant autant de péchés, il s'ensuit que la bienheureuse Vierge n'a pas été complètement préservée de toute tache.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Saint Chrysostome est sorti du vrai dans ces passages, ou bien on pourrait les expliquer en disant que le Seigneur a comprimé dans sa mère un mouvement de vaine gloire qui n'était pas déréglé par rapport à elle, mais qui pouvait être mal interprété par d'autres[2].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de nat. et grat., chap. 36) : Par honneur pour le Christ, je ne veux pas qu'il soit question de la sainte Vierge quand il s'agit de péchés ; car nous savons qu'elle a reçu plus de grâce qu'il n'en faut pour vaincre le péché de toutes les manières, par là même qu'elle a mérité de concevoir et d'enfanter celui qui évidemment n'a jamais fait une seule faute.

***Conclusion.***

Puisque le Fils de Dieu a habité d'une manière toute particulière dans la bienheureuse Vierge, il faut reconnaître absolument qu'elle n'a jamais commis ni péché mortel, ni péché véniel, car ces fautes tourneraient d'une certaine manière à la honte de son Fils.

Il faut répondre que ceux que Dieu choisit pour une chose, il les prépare et les dispose de manière qu'ils soient aptes à la chose pour laquelle il les a choisis, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 3, 6) : Il nous a rendus capables d'être les ministres de la nouvelle alliance. Or, la bienheureuse Vierge a été choisie de Dieu pour être sa mère. C'est pourquoi il n'est pas douteux qu'il ne l'y ait rendue apte par sa grâce, selon que l'ange lui dit (Luc, 1, 30) : Vous avez trouvé grâce devant Dieu, voici que vous concevrez, etc. Si elle eût jamais péché, elle n'aurait pas été capable d'être la mère de Dieu, soit

[1] Le P. Pétau rapporte divers passages de saint Basile, de saint Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie, et il croit qu'ils ont pensé que la sainte Vierge n'avait pas été sans péché, bien qu'il trouve qu'ils se sont appuyés sur des raisons qui manquent de solidité (De incarnat., liv. 14, chap. 1). Nous croyons que l'interprétation de saint Thomas est préférable, puisque dans toute la tradition il ne se trouve pas de Pères qui soient manifestement contraires à l'immaculée conception. †

[2] Cajétan fait observer à cette occasion avec quelle modestie et quel respect saint Thomas interprète les sentiments des Pères, même quand on peut croire sans présomption qu'ils se sont trompés. †

parce que l'honneur des parents rejaillit sur les enfants, d'après cette maxime du Sage (Prov., 17, 6) : Les enfants se glorifient de leurs parents, et dans le sens contraire, la honte de la mère aurait rejailli sur le Fils ; soit parce qu'elle a eu une affinité toute particulière avec le Christ qui a reçu d'elle son corps, car comme le dit l'Apôtre (2 Cor., 6, 15) : Quelle alliance y a-t-il entre Bélial et le Christ ? soit encore parce que le Fils de Dieu, qui est la sagesse de Dieu, a habité en elle d'une manière particulière, non seulement dans son âme, mais encore dans son sein. Et le Sage dit (Sag., 1, 4) : La sagesse n'entrera point dans une âme méchante et n'habitera point dans un corps soumis aux péchés. C'est pourquoi il faut reconnaître absolument que la bienheureuse Vierge n'a commis aucun péché actuel, ni mortel, ni véniel, de manière que ces paroles se sont accomplies en elle (Cant., 4, 7) : Vous êtes toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous[1]. [Q28-4] ; [Q37-4]

## Article 5 : Par sa sanctification, la bienheureuse Vierge a-t-elle obtenu la plénitude de toutes les grâces ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble que la bienheureuse Vierge n'ait pas obtenu par sa sanctification dans le sein de sa mère la plénitude ou la perfection de la grâce. Car il semble que ce soit un privilège du Christ, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 1, 14) : Nous l'avons vu comme le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. Or, ce qui est propre au Christ on ne doit pas l'attribuer à un autre. La bienheureuse Vierge n'a donc pas reçu la plénitude des grâces dans sa sanctification.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dieu accorde à chacun sa grâce selon la fin pour laquelle il le choisit. Ainsi le Christ, comme homme, ayant été prédestiné et choisi pour être le Fils de Dieu, dans sa vertu de sanctification, il a eu en propre la possession d'une telle plénitude de grâce qu'elle refluât sur tous les hommes, selon cette expression de l'Évangile (Jean, 1, 16) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. Mais la bienheureuse Vierge Marie a obtenu une assez grande plénitude de grâce, comme ayant été la plus rapprochée de l'auteur de la grâce, pour qu'elle reçût en elle celui qui est rempli de toutes les grâces, et qu'en le mettant au monde elle répandît en quelque sorte la grâce sur tous les hommes[2].

***Objection N°2.***

Il ne reste plus rien à ajouter à ce qui est plein et parfait, parce que le parfait est ce qui ne manque de rien, comme le dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 63 et 64). Or, il a été ajouté à la grâce de la bienheureuse Vierge, quand elle a conçu le Christ, puisqu'il est dit (Luc, 1, 34) : L'Esprit-Saint viendra en vous, et quand elle a été enlevée dans la gloire. Il semble donc qu'elle n'ait pas eu dans sa première sanctification la plénitude des grâces.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans les choses naturelles il faut :

[1] Les mêmes raisons de convenance peuvent être alléguées pour prouver que la sainte Vierge a été conçue sans péché, et qu'elle n'a pas été un seul instant sous l'empire du démon. †

[2] Elle est devenue ainsi le canal par lequel passent toutes les grâces qui nous arrivent. Car, comme le dit Bossuet, Dieu ayant une fois voulu nous donner Jésus-Christ par la sainte Vierge, cet ordre ne se change plus, et les dons de Dieu sont sans repentance. Il est et sera toujours véritable, qu'ayant reçu par elle une fois le principe universel de la grâce, nous en recevions encore, par son entremise, les diverses applications dans tous les états différents qui composent la vie chrétienne (Serm. sur la dévotion de la sainte Vierge, édit. de Vers., p. 60, tome 15). C'est un des fondements de notre dévotion envers la sainte Vierge. †

1. Que la disposition soit parfaite, comme quand la matière est parfaitement disposée pour la forme.
2. Il faut la perfection de la forme qui est la chose principale. Car la chaleur qui provient de la forme du feu est plus parfaite que celle qui dispose à cette forme.
3. Il faut la perfection de la fin. C'est ainsi que le feu a très parfaitement les propriétés qui lui sont propres, lorsqu'il arrive en son lieu.

De même, dans la bienheureuse Vierge, la grâce a eu trois sortes de perfection : la première, qui était une perfection de disposition par laquelle elle était rendue apte à être la mère du Christ, ce fut la perfection de sa sanctification ; la seconde se trouva en elle, par suite de la présence du Fils de Dieu, qui s'incarna dans son sein ; la troisième est la perfection finale qu'elle a eue dans la gloire. Il est évident que la seconde perfection l'emporte sur la première, et la troisième sur la seconde ; et c'est ce qui se prouve :

1. Par rapport à la délivrance du mal. Car, dans le premier cas, sa sanctification l'a délivrée de la faute originelle ; dans le second, la conception du Fils de Dieu a totalement éteint en elle le foyer de la concupiscence ; dans le troisième, sa glorification l'a délivrée de toutes les misères.
2. Par rapport au bien. Car dans sa sanctification elle a obtenu la grâce qui la portait au bien ; en concevant le Fils de Dieu, la grâce qui la confirmait dans le bien a été consommée, et dans sa glorification elle est arrivée à la consommation de la grâce qui la perfectionne dans la jouissance du souverain bien.

***Objection N°3.***

Dieu ne fait rien en vain, comme on le voit. (De cœlo, liv. 1, text. 32, et liv. 2, text. 59). Or, il y a des grâces que Marie aurait eues en vain, puisqu'elle n'en aurait jamais fait usage. Car on ne voit pas ni qu'elle ait enseigné, ce qui est un acte de sagesse, ni qu'elle ait fait des miracles, ce qui est un acte de la grâce gratuitement donnée. Elle n'a donc pas eu la plénitude des grâces.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On ne doit pas douter que la bienheureuse Vierge n'ait reçu d'une manière excellente le don de sagesse, la grâce des miracles et celle de la prophétie ; mais elle ne les a pas reçues pour en faire usage de toutes les manières possibles, comme le Christ les a eues, mais pour s'en servir selon qu'il convenait à sa condition. Ainsi elle a fait usage de la sagesse dans la contemplation, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 2, 19) : Marie conservait toutes ces choses en elle-même, les repassant dans son cœur. Mais elle n'en a pas fait usage pour enseigner, parce que cette fonction ne convenait pas à son sexe, d'après l'Apôtre, qui dit (1 Tim., 2, 12) : Je ne permets pas à la femme d'enseigner. Il ne lui convenait pas non plus de faire des miracles pendant sa vie, parce qu'alors la doctrine du Christ devait être appuyée par des miracles. C'est pourquoi il ne convenait qu'au Christ et à ses disciples, qui étaient les propagateurs de sa doctrine, d'en opérer. C'est pour cela qu'il est dit de Jean-Baptiste (Jean, chap. 10), qu'il ne fît aucun prodige, afin que tous les yeux fussent tournés vers le Christ. Elle fit usage du don de prophétie, comme on le voit dans le cantique qu'elle a composé : Magnificat (Luc, 1, 47).

Mais c'est le contraire. L'ange lui dit (Luc, 1, 28) : Je vous salue, pleine de grâce ; ce que saint Jérôme explique en disant (Serm. de assumpt. seu Epist. ad Paul. et Eustoch.) : Elle est bien pleine de grâce, parce que la plénitude de la grâce qui est accordée aux autres par parties, se répand simultanément tout entière dans Marie.

***Conclusion.***

La bienheureuse Vierge Marie a dû obtenir du Christ une plénitude de grâce plus grande que tous les autres, ayant mérité d'être la mère de celui qui est l'origine et le principe de toute grâce.
Il faut répondre que plus une chose approche d'un principe dans un genre et plus elle participe à l'effet de ce principe. C'est ce qui fait dire à saint Denis (De cœl. hier., chap. 4) que les anges qui sont les plus près de Dieu participent plus que les hommes aux bontés divines. Or, le Christ est le principe de la grâce par sa propre puissance, comme Dieu, et instrumentalement, comme homme. D'où il est dit (Jean, 1, 17) : C'est Jésus-Christ qui a apporté la grâce et la vérité. La bienheureuse Vierge ayant été la plus rapprochée du Christ, selon l'humanité, puisqu'il a reçu d'elle la nature humaine, il s'ensuit qu'elle a dû en obtenir une plénitude de grâce plus grande que les autres. [Q37-4]

## Article 6 : Cette sanctification est-elle une chose qui soit propre à la sainte Vierge ?

**27**

***Objection N°1.***

Il semble qu'après le Christ ce soit une chose propre à la bienheureuse Vierge que d'avoir été sanctifiée dans le sein de sa mère. Car nous avons dit (art. 3 et 4) que la bienheureuse Vierge avait été ainsi sanctifiée pour être rendue apte à être la mère de Dieu ; ce qui lui est propre. Elle est donc la seule qui ait été sanctifiée de la sorte.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La bienheureuse Vierge qui a été choisie de Dieu pour être sa mère, a obtenu une grâce de sanctification plus grande que saint Jean-Baptiste et Jérémie, qui ont été choisis pour figurer à l'avance tout spécialement la sanctification du Christ. La preuve en est qu'il a été accordé à la bienheureuse Vierge de ne pécher ni mortellement, ni véniellement[1] ; au lieu qu'on croit que les autres ont seulement reçu de la protection divine la grâce de ne pécher jamais mortellement.

***Objection N°2.***

Il y en a qui paraissent s'être approchés plus près du Christ que Jérémie et Jean-Baptiste, qu'on dit sanctifiés dans le sein de leur mère. Car on dit spécialement que le Christ est fils de David et d'Abraham, à cause de la promesse particulière qui leur a été faite à son sujet. Isaïe a prophétisé sur lui de la manière la plus expresse ; les apôtres ont vécu avec lui, et cependant on ne voit pas qu'ils aient été sanctifiés dans le sein de leur mère. Il ne convient donc pas non plus à Jérémie et à saint Jean-Baptiste d'avoir joui de ce privilège.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Sous d'autres rapports des saints ont pu être plus unis au Christ que Jérémie et Jean-Baptiste ; mais que ceux-ci lui ont été unis le plus étroitement selon qu'ils ont figuré de la manière la plus expresse sa sanctification, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

[1] Bossuet montre que ce n'était pas assez pour rendre complète la victoire du Christ sur le démon, qu'il fallait encore qu'il détruisît le péché au moment de la conception ; ce qui n'a lieu qu'autant qu'on admet la conception immaculée de la sainte Vierge (Voyez son premier sermon sur ce sujet, édit. de Vers, tome 1, p. 13 et suiv.). †

***Objection N°3.***

Job dit de lui-même (31, 18) : La compassion a grandi avec moi depuis mon enfance, et elle est sortie avec moi du sein de ma mère. Cependant nous ne disons pas pour cela qu'il ait été sanctifié dans le sein de sa mère. Nous ne sommes donc pas contraints de le dire non plus de Jean-Baptiste et de Jérémie.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La compassion dont parle Job en cet endroit ne signifie pas la vertu infuse, mais une inclination naturelle qui nous porte à produire l'acte de cette vertu.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit à Jérémie (1, 5) : Je vous ai sanctifié avant que vous sortiez du sein de votre mère, et il est dit de saint Jean-Baptiste (Luc, 1, 15) : Il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère.

***Conclusion.***

Dieu n'a pas accordé qu'à la bienheureuse Vierge la grâce d'être sanctifiée dans le sein de sa mère, mais il l'a encore accordée à Jérémie et à saint Jean-Baptiste, dont la sanctification a été la figure de notre sanctification future par la passion et le baptême du Christ.

Il faut répondre que saint Augustin (Epist. 187 ad Dardan.) paraît avoir douté que Jérémie et saint Jean-Baptiste aient été sanctifiés dans le sein de leur mère. « Car, dit-il, le tressaillement de Jean dans le sein de sa mère a pu être la marque d'un grand événement, c'est-à-dire que celle qui venait d'arriver était la mère de Dieu ; ce qui devait être connu d'Élisabeth, mais ce qui ne l'était pas de l'enfant qu'elle portait dans son sein. Aussi n'est-il pas dit dans l'Évangile que l'enfant crut dans le sein de sa mère, mais qu'il tressaillit. Nous voyons à la vérité tressaillir, non seulement les petits enfants, et même les animaux ; mais ce qu'il y eut d'extraordinaire dans ce mouvement, c'est qu'il eut lieu dans le sein d'Élisabeth. C'est pourquoi il fut produit d'une manière miraculeuse, par la Divinité, dans l'enfant, et il ne vint pas de l'enfant humainement. Et quand même l'usage de la raison et de la volonté aurait été avancé dans cet enfant jusqu'à le rendre apte, dès le ventre de sa mère, de connaître, à croire et à vouloir[1], je pense que ce serait toujours un miracle de la toute-puissance de Dieu. » — Mais comme il est dit de saint Jean expressément (Luc, 1, 15), qu'il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère, et que le Seigneur dit positivement à Jérémie : Je vous ai sanctifié avant que vous ne sortiez du sein de votre mère, il semble qu'on doive affirmer qu'ils ont été sanctifiés dans le sein de leur mère, quoiqu'ils n'aient pas eu alors l'usage de leur libre arbitre, dont parle saint Augustin (loc. cit.), comme les enfants qui sont sanctifiés par le baptême, bien qu'ils ne jouissent pas immédiatement de cette faculté. On ne doit pas croire que cette faveur ait été accordée à d'autres hommes que ceux dont l'Écriture fait mention[2], parce que ces privilèges de la grâce, qui sont accordés à quelques-uns en dehors de la loi commune, se rapportent à l'utilité des autres, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 12, 7) : Les dons visibles du Saint-Esprit ne sont donnés à chacun que pour l'utilité de l'Église, et il serait inutile que quelqu'un fût sanctifié dans le sein de sa mère, si l'Église ne le savait. Et quoiqu'on ne puisse assigner la raison des jugements de Dieu, et dire pourquoi il accorde ce don de la grâce à l'un tandis qu'il ne l'accorde pas à un autre, cependant il paraît convenable qu'il ait été dit de Jérémie et de Jean qu'ils ont été ainsi sanctifiés, pour figurer à l'avance la sanctification qui devait être produite par le Christ :

[1] Ce qui n'a lieu dans les autres enfants que quand l'âge les en rend capables. †

[2] Quelques auteurs ont cru cependant que cette faveur avait aussi été accordée à saint Joseph. †

1. Par sa passion, d'après ce passage de saint Paul (Héb., 13, 12) : Jésus a souffert hors de la porte de la ville pour sanctifier le peuple par son sang. Jérémie a annoncé à l'avance, de la manière la plus ouverte, cette passion dans ses écrits et ses mystères, et il l'a figurée de la façon la plus expresse par ses propres souffrances.
2. Par le baptême, suivant ces autres paroles de saint Paul (1 Cor., 6, 2) : Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés. Saint Jean a préparé les hommes à ce baptême par le sien.



# QUESTION 28 : DE LA VIRGINITÉ DE LA BIENHEUREUSE VIERGE

Question 28 : De la virginité de la bienheureuse Vierge.....309
Article 1 : La bienheureuse Marie a-t-elle été vierge en concevant le Christ ?.....310
Article 2 : la mère de Dieu a-t-elle été vierge dans l'enfantement ?.....312
Article 3 : La mère de Dieu est-elle restée vierge après l'enfantement ?.....314
Article 4 : La mère de Dieu a-t-elle fait vœu de virginité ?.....317
[Q37-4]

Après avoir parlé de la sanctification de la bienheureuse Vierge, nous devons nous occuper de sa virginité.

À cet égard il y a quatre questions à examiner :

1. A-t-elle été vierge dans la conception du Christ ?[1]
2. L'a-t-elle été dans l'enfantement ?[2]
3. L'a-t-elle été après l'enfantement ?[3]
4. A-t-elle fait vœu de virginité ?[4]

[1] Cet article est une réfutation de l'erreur des juifs, d'Aquila, d'Ebion et des rationalistes modernes, qui ont nié la conception miraculeuse du Christ, et qui ont par là même attaqué la virginité de sa mère. Mais il est de foi qu'elle est restée vierge, car cette expression se trouve dans tous les symboles. †

[2] Tous les Pères de l'Église grecque et de l'Église latine sont unanimes sur ce point. On peut voir leur témoignage dans le P. Pétau (De incarn., liv. 14, chap. 6). †

[3] Cet article est une réfutation de l'erreur d'Helvidius, de Jovinien et de plusieurs autres hérétiques, qui ont prétendu qu'après la naissance du Christ la sainte Vierge avait eu d'autres enfants de saint Joseph. †

[4] Calvin, Bèze et d'autres protestants ont nié, en faveur de leur système, que la sainte Vierge eût fait vœu de virginité, mais saint Grégoire de Nysse, saint Augustin, saint Anselme, saint Bernard, et en général tous les Pères, sont du sentiment que saint Thomas soutient ici. †

## Article 1 : La bienheureuse Marie a-t-elle été vierge en concevant le Christ ?

**28**

***Objection N°1.***

Il semble que la mère de Dieu n'ait pas été vierge en concevant le Christ. Car aucun enfant qui a un père et une mère n'est conçu d'une mère vierge. Or, il est dit non seulement que le Christ a une mère, mais encore qu'il a un père, puisque l'évangéliste dit (Luc. 2, 33) : Le père et la mère de Jésus étaient dans l'admiration des choses qu'on disait de lui. Et plus loin (ibid., 48) sa mère lui dit : Voilà que nous vous cherchions, votre père et moi, étant fort affligés. Le Christ n'a donc pas été conçu d'une mère vierge.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit Bède (Sup. Luc., liv. 1, chap. 7), le père du Sauveur est appelé Joseph, non parce qu'il l'a été véritablement, comme le prétendent les photiniens, mais parce que pour conserver la réputation de Marie il a été regardé comme tel par tout le monde. Aussi l'évangéliste dit (Luc, chap. 3) : Qu'il était, comme on le croyait, fils de Joseph. Ou bien, selon l'observation de saint Augustin (De consensu Evangelist., liv. 2, chap. 1) : On dit Joseph père du Christ de la manière qu'on le dit époux de Marie sans l'union charnelle, par le lien seul du mariage, et par conséquent d'une manière beaucoup plus étroite que s'il avait adopté un étranger. On doit néanmoins l'appeler père du Christ, quoiqu'il ne l'ait pas engendré, puisqu'il serait encore avec raison appelé le père d'un enfant qui ne serait pas né de son épouse et qu'il aurait adopté d'ailleurs.

***Objection N°2.***

Saint Matthieu prouve que le Christ a été le fils d'Abraham et de David, parce que Joseph descend de David. Or, cette preuve serait nulle, si Joseph n'avait pas été le père du Christ. Il semble donc que la mère du Christ l'ait conçue du sang de Joseph, et que par conséquent elle n'ait pas été vierge en le concevant.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le remarque saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 1), quoique Joseph ne soit pas le père du Sauveur, l'ordre de sa génération est conduit jusqu'à lui :

1. Parce que les Écritures n'ont pas coutume dans les générations de suivre l'ordre des femmes.
2. Parce que Joseph et Marie étant de la même tribu, il en résultait qu'il était forcé de l'épouser comme sa parente. Et comme le dit saint Augustin (De nuptiis et concupisc., liv. 1, chap. 2), la généalogie a dû être conduite jusqu'à Joseph, pour ne pas faire injure à l'homme dont le sexe est le plus noble, et parce que d'ailleurs la vérité n'avait point à en souffrir, puisque Joseph et Marie étaient tous deux de la race de David. [Q31-2]

***Objection N°3.***

Saint Paul dit (Gal., 4, 4) : Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme. Or, dans le langage ordinaire on appelle femme celle qu'un homme a connue. Le Christ n'a donc pas été conçu d'une mère vierge.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme l'observe la glose (ord. Aug., liv. 23 Cont. Faust., chap. 7), le mot mulier, femme, n'est pas seulement employé pour signifier une femme mariée, mais encore une vierge.

***Objection N°4.***

Les choses qui sont de même espèce ont le même mode de génération ; parce que la génération reçoit son espèce de son terme aussi bien que les autres mouvements. Or, le Christ a été de même espèce que les autres hommes, d'après ces paroles de saint Paul (Phil., 2, 7), qui dit qu'il s'est rendu semblable aux hommes et qu'il a été reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au-dehors. Par conséquent puisque les autres hommes sont engendrés par l'union de l'homme et de la femme, il semble que le Christ ait été engendré de cette manière, et par là même il ne paraît pas qu'il ait été conçu d'une mère vierge.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Ce raisonnement est applicable à ceux qui reçoivent l'être par les voies naturelles, parce que, comme la nature est déterminée à un effet unique, de même elle est déterminée à une seule et même manière de le produire ; au lieu que la vertu divine surnaturelle étant infinie, comme elle n'est pas déterminée à un effet unique, de même elle ne l'est pas pour la manière de produire un effet quel qu'il soit. C'est pourquoi comme la vertu divine a pu faire que le premier homme fût formé du limon de la terre, de même elle a pu faire aussi que le corps du Christ fût formé de la Vierge sans le sperme humain.

***Objection N°5.***

Toute forme naturelle a une matière à elle déterminée, hors de laquelle elle ne peut exister. Or, le sang de l'homme et de la femme paraît être la matière de la forme humaine. Si donc le corps du Christ n'a pas été conçu du sang de l'homme et de la femme, il n'a pas été véritablement un corps humain, ce qui répugne ; par conséquent il semble qu'il n'ait pas été conçu d'une vierge mère.

***Réponse à l'objection N°5 :***

D'après Aristote (De gener. anim., liv. 1, chap. 2, chap.16 et chap. 17), le sperme du mâle ne tient pas lieu de matière dans la conception de l'animal, mais il est comme l'agent ; c'est la femelle seule qui fournit la matière dans la conception. Ainsi de ce que le sperme n'a pas existé dans la conception du corps du Christ, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas eu la matière convenable. D'ailleurs quand même le sperme serait la matière du fœtus dans les animaux, il est évident qu'il n'est pas une matière qui soit permanente sous la même forme, mais que c'est une matière qui se transforme. Et quoique la puissance naturelle ne puisse changer en une certaine forme qu'une matière déterminée, cependant la vertu divine qui est infinie peut changer toute matière en une forme quelconque. Par conséquent, comme elle a changé le limon de la terre dans le corps d'Adam, de même elle a pu changer dans le corps du Christ la matière fournie par sa mère, quand même cette matière ne serait pas suffisante pour concevoir d'après les lois naturelles.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 7, 14) : Voilà que la Vierge concevra[1].

[1] Cette prophétie a eu son retentissement dans tout le monde ancien, car le même prodige se trouve mentionné dans les traditions des rabbins, des Indiens, des Chinois, et l'on trouve quelque chose d'analogue dans les souvenirs mythologiques des poètes grecs et latins. †

***Conclusion.***

Il convenait non seulement à la dignité du Père qui envoie, mais encore à la propriété du Fils qui a été envoyé et à la fin de l'Incarnation, que le Christ fût conçu sans que la pureté de sa mère fût altérée.

Il faut répondre que l'on doit reconnaître absolument que la mère du Christ a conçu étant vierge. Car le contraire appartient à l'hérésie des ébionites et de Cérinthe qui considéraient le Christ simplement comme un homme, et qui le croyaient le fruit des deux sexes. — En effet, il était convenable que le Christ fût conçu d'une vierge pour quatre raisons :

1. Pour sauvegarder la dignité du Père qui l'envoie. Car le Christ étant le Fils véritable et naturel de Dieu, il n'eût pas été convenable qu'il eût un autre père que Dieu, dans la crainte que la dignité de Dieu le Père ne fût transférée à un autre.
2. C'était une chose convenable à la propriété du Fils lui-même, qui est envoyé, et qui consiste en ce qu'il est le Verbe de Dieu. Or, le Verbe se conçoit sans que la pureté du cœur soit altérée ; et même la corruption du cœur ne permet pas de concevoir le Verbe d'une manière parfaite. Par conséquent la chair ayant été prise par le Verbe de Dieu pour être la chair du Verbe de Dieu, il a été convenable qu'elle fût conçue sans porter aucune atteinte à la pureté de sa mère.
3. Ce privilège a été convenable à la dignité de l'humanité du Christ, qui n'a pas dû être atteinte par le péché, puisque c'est par elle qu'était effacé le péché du monde, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 1, 29) : Voici l'agneau de Dieu, c'est-à-dire l'innocent, qui efface le péché du monde. Or, il ne pouvait se faire qu'une chair qui devait naître sans être souillée du péché originel, fût conçue dans une nature déjà corrompue. D'où saint Augustin dit (Lib. 1 de nuptiis et concupisc., chap. 12) : Il n'y a que le commerce que les personnes mariées ont ensemble qui ne s'est point rencontré dans le mariage de Marie et de Joseph, parce qu'il ne pouvait avoir lieu dans une chair de péché, sans cette honteuse concupiscence charnelle qui est venue du péché, et celui qui devait être exempt de péché a voulu être conçu sans elle.
4. Il convenait qu'il en fut ainsi à cause de la fin même de l'Incarnation qui a eu lieu pour faire renaître les hommes enfants de Dieu, non d'après la volonté de la chair, ni d'après la volonté de l'homme, mais d'après Dieu, c'est-à-dire d'après sa vertu. Or, le modèle de cette régénération a dû se manifester dans la conception même du Christ. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de sanct. virg., chap. 6) : Il fallait que notre chef prît, selon la chair, naissance d'une vierge, pour nous apprendre par cet insigne miracle que ses membres devaient, selon l'esprit, naître d'une autre vierge qui est l'Église. [Q31-5]

## Article 2 : la mère de Dieu a-t-elle été vierge dans l'enfantement ?

**28**

***Objection N°1.***

Il semble que la mère du Christ n'ait pas été vierge dans l'enfantement. Car saint Ambroise dit (Sup. Luc., chap. 1) : Celui qui a sanctifié le sein d'une autre femme pour en faire naître un prophète, c'est celui qui a ouvert le sein de sa mère pour en sortir sans tache. Or, cet acte est contraire à la virginité. La mère du Christ n'a donc pas été vierge dans son enfantement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Ambroise, expliquant ce passage que l'évangéliste (Luc, 2, 23) emprunte à la loi : Tout mâle naissant le premier sera consacré au Seigneur, dit qu'il se conforme à la manière ordinaire de s'exprimer ; mais qu'on ne doit pas croire que le Seigneur qui avait sanctifié le sein de sa mère en y entrant, lui ait fait perdre sa virginité lorsqu'il en est sorti. Par conséquent il n'a donc voulu signifier par ces mots adaperiens vulvam que la sortie de l'enfant du sein de la mère.

***Objection N°2.***

Il n'a dû rien y avoir dans le mystère du Christ qui laissât croire que son corps était fantastique. Or, il ne semble pas convenir à un corps véritable, mais à un corps fantastique, de pouvoir passer par une issue fermée, parce que deux corps ne peuvent simultanément exister ensemble. Le corps du Christ n'a donc pas pu sortir du sein de sa mère sans l'ouvrir, et par conséquent il n'a pas été convenable que sa mère fût vierge dans l'enfantement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Seigneur a voulu prouver la vérité de son corps tout en laissant éclater sa divinité, et c'est pour cela qu'il a mêlé les humiliations aux prodiges. Ainsi pour montrer que son corps est véritable, il naît d'une femme ; mais pour montrer sa divinité il naît d'une vierge. Car cet enfantement, comme le dit saint Ambroise dans l'hymne de la Nativité, est digne d'un Dieu.

***Objection N°3.***

Selon l'observation de saint Grégoire (Hom. 26 in Evang.), le Seigneur, après sa résurrection, en entrant près de ses disciples les portes fermées, a montré par-là que son corps était de même nature, mais qu'il était autre parce qu'il était glorifié ; par conséquent il semble appartenir aux corps glorieux de passer ainsi à travers ce qui est fermé. Or, le corps du Christ n'a pas été glorieux dans sa conception, mais passible, ayant pris une chair semblable à notre chair de péché, selon l'expression de saint Paul (Rom., 8, 3) : *Non ergo exivit per Virginis uterum clausum*.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il y en a qui ont dit que le Christ avait pris dans sa naissance la qualité de la subtilité, comme ils disent que quand il marcha à pied sec sur les eaux, il prit celle de l'agilité. Mais ce sentiment ne s'accorde pas avec ce que nous avons établi plus haut (quest. 14). Car les qualités du corps glorieux proviennent de ce que la gloire de l'âme rejaillît sur le corps, comme nous le dirons en traitant des corps glorieux (Suppl., quest. 95). Or, nous avons dit plus haut (quest. 14, art. 1 ad 2) que le Christ avant sa passion permettait à sa chair de faire et de souffrir ce qui lui est propre ; et que ce rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps n'avait pas lieu. C'est pourquoi il faut dire que toutes ces choses ont été miraculeusement produites par la vertu divine. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Sup. Joan., tract. 121) : *Moli corporis, ubi Divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt : ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit*. Et saint Denis dit (Epist. 3, ad Caïum) que le Christ opérait d'une manière surhumaine ce qui est de l'homme, et que c'est ce que prouvent sa naissance surnaturelle d'une vierge et le miracle qu'il a fait en marchant sur les eaux.

Mais c'est le contraire. Dans un discours prononcé au concile d'Ephèse, on lit (part. 3, chap. 19) : Naturellement après l'enfantement il n'y a plus de vierge, mais la grâce a rendu mère une vierge qui enfante, et elle n'a pas porté atteinte à sa virginité. La mère du Christ a donc été vierge dans son enfantement.

***Conclusion.***

Puisque le Christ est venu dans le monde pour détruire notre corruption, il n'eût pas été convenable qu'il portât atteinte à la virginité de sa mère en naissant.

Il faut répondre qu'on doit affirmer sans aucun doute que la mère du Christ a été vierge dans son enfantement ; car le prophète ne dit pas seulement : Voilà, que la Vierge concevra, mais il ajoute encore : et qu'elle enfantera un fils (Is., 7, 14). Et il a été convenable qu'il en fût ainsi pour trois motifs :

1. Parce que cela convenait à ce qui est propre à celui qui naissait et qui consiste en ce qu'il est le Verbe de Dieu. Car le Verbe n'est pas seulement conçu dans le cœur sans corruption, mais il en procède encore sans souillure. Par conséquent pour montrer que ce corps était le corps du Verbe de Dieu, il a été convenable qu'il naquît du sein intact d'une vierge. C'est pourquoi nous lisons dans le discours cité plus haut (loc. cit.) : Celle qui enfante une chair purement humaine perd sa virginité. Mais parce que le Verbe de Dieu est né dans la chair, il conserve la virginité de sa mère, montrant par là qu'il est le Verbe. Car notre Verbe quand il est produit ne souille pas l'esprit ; et Dieu le Verbe substantiel, en voulant naître, n'a pas détruit la virginité de celle qui l'a enfanté.
2. Ce fut convenable quant à l'effet de l'incarnation du Christ. Car étant venu pour détruire notre corruption, il n'eût pas été convenable qu'il corrompît la virginité de sa mère en naissant. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (in quod. serm. de nat. Dom. alius auctor) : Il n'était pas convenable que celui qui était venu sauver ce qui était corrompu portât atteinte à la pureté de sa mère par son avènement.
3. Enfin il a été convenable que celui qui avait commandé d'honorer les parents ne diminuât pas l'honneur de sa mère dans sa naissance. [Q31-5] ; [Q35-6]

## Article 3 : La mère de Dieu est-elle restée vierge après l'enfantement ?

**28**

***Objection N°1.***

Il semble que la mère du Christ ne soit pas restée vierge après l'enfantement. Car l'Évangile dit (Matth., 1, 18) que Marie fut reconnue enceinte avant qu'elle fût avec Joseph, ayant conçu de l'Esprit-Saint. Or, l'évangéliste ne dirait pas avant qu'ils fussent ensemble, s'ils n'avaient pas dû y être, parce que personne ne dit de quelqu'un qui ne doit pas dîner avant qu'il dîne. Il semble donc que la bienheureuse Vierge ait eu des rapports charnels avec saint Joseph, et que par conséquent elle ne soit pas restée vierge après son enfantement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Jérôme (Lib. cont. Helvidium, chap. 1), il faut comprendre que cette proposition auparavant, quoiqu'elle indique souvent une suite, exprime néanmoins quelquefois uniquement ce que l'on pensait tout d'abord. Mais il n'est pas nécessaire que les choses que l'on pense arrivent, puisqu'il survient quelquefois des causes qui empêchent ce que l'on a pensé d'avoir lieu. Ainsi quand quelqu'un dit : avant de dîner dans le port, j'ai navigué ; on n'entend pas qu'il a dîné après la navigation faite, mais cela indique qu'il pensait dîner dans le port. De même l'évangéliste dit : Avant qu'ils fussent ensemble, elle fut trouvée enceinte, ayant conçu de l'Esprit-Saint, non parce qu'ils se sont unis ensuite, mais parce que, quand ils paraissaient sur le point de s'unir, la

conception par l'Esprit-Saint les a prévenus, et il est arrivé de là qu'ils n'ont plus eu de rapports charnels.

***Objection N°2.***

L'ange dit à saint Joseph (ibid., 20) : Ne craignez pas de recevoir Marie votre épouse. Or, le mariage est consommé par l'union charnelle. Il semble donc qu'il y ait eu une union charnelle entre Marie et Joseph, et par conséquent qu'elle ne soit pas restée vierge après son enfantement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Augustin (De nupt. et concept., liv. 1, chap. 11), saint Joseph appelait la mère de Dieu sa femme en vertu de la seule foi du mariage qu'ils s'étaient donnée, quoiqu'il ne l'ait pas connue et qu'il n'ait pas dû la connaître. Or, comme l'observe saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 1, super illud : Et nomen Virginis Maria) : La célébration des noces ne prouve pas la perte de la virginité, mais elle atteste le mariage[1].

***Objection N°3.***

Enfin il est dit plus loin (ibid., 24, 25) que Joseph retint sa femme et qu'il ne la connaissait pas jusqu'à ce qu'elle eût enfanté son Fils premier-né. Or, l'adverbe jusqu'à ce que a coutume de désigner un temps déterminé, après lequel ce qui ne s'était pas fait jusqu'à cette époque arrive. Or, le mot connaître indique là l'union conjugale, comme dans cet endroit de la Genèse (4, 1) où il est dit qu'Adam connut son épouse. Il semble donc qu'après son enfantement, la bienheureuse Vierge ait eu avec saint Joseph une union charnelle, et que par conséquent elle ne soit pas restée vierge.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quelques-uns ont dit que le mot connaître devrait s'entendre de la connaissance intellectuelle. Car saint Chrysostome dit (alius auctor, hom. 1 in opusc. imperf.) que Joseph ne sut pas avant son enfantement quelle était la dignité de Marie ; mais il le sut après, parce que par son fils elle était devenue plus grande et plus noble que le monde entier, puisque seule elle a reçu dans son sein celui que le monde entier ne pouvait contenir. D'autres rapportent cette expression à la connaissance de la vue. Car, comme la face de Moïse qui s'entretenait avec Dieu a été glorifiée de manière que les enfants d'Israël ne pouvaient porter sur lui les yeux ; ainsi Marie couverte de la splendeur de la vertu du Très-Haut ne pouvait être vue par saint Joseph jusqu'à son enfantement. Ce n'est qu'après qu'il l'a reconnue à la vue de son visage, mais non en s'approchant d'elle passionnément. Saint Jérôme accorde (Lib. advers. Helvid., chap. 3) que le mot connaître s'entend de l'union charnelle. Toutefois il observe que le mot 'jusqu'à ce que' a dans l'Écriture un double sens. En effet quelquefois il désigne un temps certain. Ainsi saint Paul dit (Gal., 3, 19) : La loi a été établie à cause des prévarications jusqu'à l'avènement de celui que la promesse regardait. D'autres fois il désigne un temps indéfini. Ainsi le Psalmiste dit (Ps., 122, 2) : Nos yeux sont tournés vers le Seigneur, notre Dieu, jusqu'à ce qu'il ait pitié de nous ; ce qui ne signifie pas qu'après avoir obtenu miséricorde nos yeux se détourneront de lui. D'après cette manière de parler l'évangéliste exprime les choses qui auraient pu être douteuses, si elles n'avaient pas été écrites ; tandis qu'il abandonne le reste à notre intelligence. Ainsi il dit que la mère de Dieu n'a pas été connue par un homme jusqu'à son enfantement, pour que nous comprenions beaucoup mieux qu'elle ne l'a pas été après.

***Objection N°4.***

On ne peut appeler le premier-né que celui qui a des frères qui sont venus après lui. Ainsi l'Apôtre dit (Rom., 8, 29) : Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à

[1] Pour qu'il y ait mariage, il suffit qu'il y ait eu consentement de la part des époux ; la consommation charnelle n'est pas de l'essence de cette union. †

l’image de son Fils, afin qu’il fût l’aîné entre plusieurs frères. Or, l’Évangile appelle le Christ le premier-né de sa mère. Elle a donc eu d’autres enfants après le Christ, et par conséquent il semble qu’elle ne soit pas restée vierge après l’enfantement.

***Réponse à l’objection N°4 :***

Les saintes Écritures ont la coutume de donner le nom de premier-né non seulement à celui qui a des frères, mais à celui qui est né le premier ; autrement s’il n’y avait eu de premier-né que celui qui a des frères, les premiers-nés n’auraient été dus légalement qu’autant que d’autres seraient nés après eux ; ce qui est évidemment faux puisqu’après un mois la loi ordonnait de les racheter (Nom., 18, 16).

***Objection N°5.***

Saint Jean dit (Jean, 2, 12) que le Christ alla à Capharnaüm avec sa mère et ses frères. Or, on appelle frères ceux qui sont nés de la même mère. Il semble donc que la bienheureuse Vierge ait eu d’autres enfants après le Christ.

***Réponse à l’objection N°5 :***

Comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 12, super illud : Ecce mater ejus), il y en a qui croient que les frères du Seigneur sont des enfants que saint Joseph avait eus d’une autre femme[1]. Mais pour nous, dit-il, nous croyons que les frères du Seigneur furent non les fils de Joseph, mais les cousins du Sauveur et les enfants de Marie sa tante. Car dans les Écritures on est appelé frères de quatre manières : par nature, par nation, par parenté et par affection. Ainsi ils ont été appelés les frères du Seigneur, non par nature, comme s’ils étaient nés de la même mère, mais par parenté, comme étant du même sang. Quant à saint Joseph, comme le dit saint Jérôme (Cont. Helvid., chap. 9), on doit plutôt croire qu’il est resté vierge, parce qu’on ne voit pas qu’il ait eu une autre épouse et qu’un saint ne tombe pas dans la fornication.

***Objection N°6.***

On lit dans saint Matthieu (27, 55) : Il y avait là, c’est-à-dire près de la croix du Christ, plusieurs femmes qui regardaient de loin et qui avaient suivi Jésus depuis la Galilée, ayant soin de l’assister ; entre lesquelles étaient Marie-Madeleine, et Marie, mère de Jacques et de Joseph, et la mère des fils de Zébédée. Or, il semble que cette Marie, qui est appelée en cet endroit la mère de Jacques et de Joseph, était aussi la mère du Christ ; puisqu’il est dit (Jean, 19, 25) que près de la croix de Jésus se tenait Marie, sa mère. Il semble donc que la mère du Christ ne soit pas restée vierge après son enfantement.

***Réponse à l’objection N°6 :***

Marie qu’on appelle la mère de Jacques et de Joseph n’est pas la mère du Seigneur que l’on ne nomme ordinairement dans l’Évangile qu’avec le surnom de sa dignité, en l’appelant la mère de Jésus. Cette Marie est l’épouse d’Alphée[2], la mère de saint Jacques le mineur, qui est appelé le frère du Seigneur.

Mais c’est le contraire. Le prophète dit (Ez., 44, 2) : Cette porte demeurera fermée ; on ne l’ouvrira point ; aucun homme ne passera par elle, parce que c’est par elle que le Seigneur Dieu d’Israël est entré. Saint Augustin expliquant ce passage s’écrie[3] (alius auctor in quodam sermone) : Qu’est-ce que désigne cette porte fermée dans la maison du Seigneur, sinon que Marie sera toujours intacte ? Pourquoi est-

[1] Cette opinion a été celle d’Origène (in Matth., chap. 13), de saint Epiphane (Hæres. 78), d’Eusèbe (Hist. eccl., liv. 2, chap. 1), de saint Hilaire (in chap. 1 Matth.). †

[2] Alphée ou Cléophas était le frère de saint Joseph l’époux de la sainte Vierge. †

[3] À la vérité, ce passage n’est pas de saint Augustin, mais telle a été néanmoins l’opinion de ce grand docteur. Gotti, lui, en substitue un de saint Jérôme, qui a tout particulièrement réfuté Helvidius, et que saint Thomas a tout particulièrement suivi dans cet article. †

il dit qu'aucun homme ne passera par elle, sinon parce que Joseph ne doit pas la connaître ? Et pourquoi ajouter : le Seigneur seul entre et sort par elle, sinon parce qu'elle devait concevoir de l'Esprit-Saint et qu'elle devait donner naissance au Seigneur des anges ? Enfin pourquoi le prophète annonce-t-il qu'elle sera fermée éternellement, sinon parce que Marie est vierge avant l'enfantement, qu'elle l'est pendant et qu'elle l'est après ?

***Conclusion.***

Pour ne pas déroger à la perfection du Christ ou à la sainteté de sa mère, ou pour ne pas faire injure à l'Esprit-Saint et ne pas imputer à saint Joseph la plus grande présomption, comme il faut reconnaître que la mère de Dieu a conçu et enfanté étant vierge, de même on doit aussi proclamer qu'elle est toujours restée vierge après son enfantement.
Il faut répondre que l'on doit avoir certainement en horreur l'hérésie d'Helvidius qui a eu la présomption de dire que la mère du Christ avait eu, après l'enfantement du Sauveur, des relations charnelles avec saint Joseph, et qu'elle avait eu d'autres enfants. Car :

1. Cette erreur déroge à la perfection du Christ qui, comme il est le Fils unique du Père, selon sa nature divine, en tant qu'il est en tout son Fils parfait ; de même il a été convenable qu'il fût le Fils unique de sa mère, selon qu'il a été son fruit le plus parfait.
2. Cette erreur fait injure à l'Esprit-Saint qui a eu pour sanctuaire le sein de la Vierge, dans lequel il a formé le corps du Christ. Par conséquent il ne convenait pas que ce sanctuaire fût ensuite violé par une union charnelle.
3. Elle déroge à la dignité et à la sainteté de la mère de Dieu, qui paraîtrait très ingrate, si elle ne s'était pas contentée d'un pareil fils et si elle avait voulu perdre de son plein gré, par une relation charnelle, la virginité qui lui avait été conservée par miracle.
4. Ce serait imputer à saint Joseph la plus grande présomption que de croire qu'il ait attenté à la pureté de celle que, d'après la révélation de l'ange, il savait avoir conçu un Dieu de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi on doit affirmer absolument que la mère de Dieu a conçu comme vierge, qu'elle a enfanté comme vierge, et qu'elle est ainsi restée vierge à jamais après son enfantement.

## Article 4 : La mère de Dieu a-t-elle fait vœu de virginité ?

**28**

***Objection N°1.***

Il semble que la mère de Dieu n'ait pas fait vœu de virginité. Car il est dit (Deut., 7, 14) : Il n'y aura personne de stérile parmi vous, ni de l'un, ni de l'autre sexe. Or, la stérilité est une conséquence de la virginité. L'observation de cette vertu était donc contraire au précepte de la loi ancienne. Et comme la loi ancienne était encore en vigueur, avant que le Christ ne vienne au monde, la bienheureuse Vierge n'a donc pas pu licitement faire vœu de virginité à cette époque.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme il paraissait défendu par la loi de ne pas travailler à laisser des enfants sur la terre, la mère de Dieu ne fit pas pour ce motif vœu absolu de virginité, mais elle le fit conditionnellement, c'est-à-dire s'il était agréable à Dieu ; et quand elle sut que Dieu l'agréait, elle fit un vœu absolu, avant que l'ange vînt lui annoncer qu'elle serait mère de Dieu.

***Objection N°2.***

L'Apôtre dit (1 Cor., 7, 25) : Pour ce qui est des vierges, je n'ai point de commandement à proposer de la part du Seigneur, mais je leur donne un conseil. Or, la perfection du conseil a dû commencer par le Christ qui est la fin de loi, selon l'expression de saint Paul (Rom., chap. 10). Il n'a donc pas été convenable que la bienheureuse Vierge fît vœu de virginité.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme la plénitude de la grâce a existé parfaitement dans le Christ et que néanmoins son commencement a existé antérieurement dans sa mère, de même l'observation des conseils qui est l'effet de la grâce a commencé parfaitement dans le Christ, mais elle a aussi commencé d'une certaine manière dans la Vierge sa mère.

***Objection N°3.***

La glose de saint Augustin dit[1] que pour ceux qui ont fait vœu de chasteté, c'est une faute damnable non seulement de se marier, mais encore de le vouloir. Or, la mère du Christ n'a commis aucune faute de cette nature, comme nous l'avons vu (quest. 27, art. 4). Par conséquent puisqu'elle a été mariée, comme on le voit (Luc, chap. 1), il semble qu'elle n'ait pas fait vœu de virginité.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce passage de l'Apôtre doit s'entendre de ceux qui font absolument vœu de chasteté : ce que la mère de Dieu n'a pas fait avant d'épouser saint Joseph : mais après leur mariage, de leur commun consentement ils ont fait ensemble ce vœu.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de sanct. Virg., chap. 4) : que Marie répondit à l'ange qui lui annonçait le mystère de l'Incarnation : Comment cela se fera-l-il ? Puisque je ne connais point d'homme ? Ce que sans doute elle n'aurait pas dit, si elle n'avait pas auparavant fait vœu à Dieu d'être vierge.

***Conclusion.***

Avant son mariage la mère de Dieu n'a pas absolument fait vœu de virginité, mais après il a été convenable qu'elle consacrât à Dieu perpétuellement sa virginité par un vœu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (2a 2æ, quest. 88, art. 6), les œuvres de perfection sont plus louables, si on s'y engage solennellement par un vœu. Or, la virginité a dû briller principalement dans la mère de Dieu, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. 1). C'est pourquoi il a été convenable qu'elle fût consacrée à Dieu par un vœu. — Cependant, parce que sous la loi il fallait que les femmes aussi bien que les hommes s'appliquassent à la génération[2],et parce que le culte de Dieu se propageait selon l'origine de la chair, avant que le Christ ne naquît de ce peuple ; on ne croit pas que la mère de Dieu, avant d'épouser saint Joseph, ait fait vœu de virginité absolument ; mais quoiqu'elle en ait eu le désir, elle a néanmoins soumis à cet égard sa volonté au bon plaisir de Dieu. Mais ensuite, après s'être mariée comme les mœurs du temps l'exigeaient, elle a fait vœu de virginité simultanément avec son époux[3]. [Q37-4]

**28**

---

[1] 1 Tim, super illud : Habentes damnationem, etc., et hab. in Lib. de bon. viduit., chap. 9. †

[2] Sur la fin des temps, cette loi n'était pas observée aussi strictement, car on voit que parmi les juifs il y avait des femmes qui s'engageaient d'elles-mêmes à rester perpétuellement vierges (Voir Phil., De vita contemplâtivâ). †

[3] Le P. Pétau croit qu'elle a fait ce vœu avant d'épouser saint Joseph, parce que Dieu lui avait fait voir à l'avance qu'elle obtiendrait facilement le consentement de son mari. Cependant l'opinion de saint Thomas est la plus généralement admise parmi les théologiens du Moyen Âge. †

# QUESTION 29 : DU MARIAGE DE LA MÈRE DE DIEU

Question 29 : Du mariage de la Mère de Dieu.....319
Article 1 : Le Christ a-t-il dû naître d'une vierge mariée ?.....320
Article 2 : Y a-t-il eu un véritable mariage entre Marie et Joseph ?.....322

Après avoir parlé de la virginité de la sainte Vierge, nous devons nous occuper de son mariage.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. Le Christ a-t-il dû naître d'une femme mariée ?[1]
2. Y a-t-il eu entre Marie et Joseph un véritable mariage ?[2]

[1] Cet article est opposé à l'erreur de quelques manichéens modernes, qui ont nié que Marie fût une femme ; ce qui est en opposition avec une multitude de passages de l'Écriture : Femme, qu'il y a-t-il entre moi et vous ? (Jean, 2, 4) ; Femme, voilà votre fils (ibid., 19, 26) ; Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme (Gal., 4, 4). †

[2] D'après la conclusion de cet article, on peut réfuter l'erreur des adamiens, des tatiens et des cathares, qui ont condamné le mariage, comme mauvais en lui-même ou comme un péché mortel. †

## Article 1 : Le Christ a-t-il dû naître d'une vierge mariée ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû naître d'une vierge mariée. Car le mariage a pour but l'union charnelle. Or, la mère du Seigneur n'a jamais voulu faire usage de cette union, parce que c'eût été déroger à la virginité de son âme. Elle n'a donc pas dû être mariée.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On doit croire que la bienheureuse Vierge, Mère de Dieu, a voulu être mariée d'après l'inspiration particulière de l'Esprit-Saint, se confiant dans le secours divin pour que son mariage n'arrive jamais à l'union charnelle. Elle a laissé cela à la volonté de Dieu, et par conséquent sa virginité n'a point eu à en souffrir.

***Objection N°2.***

Ce fut par miracle que le Christ naquît d'une vierge. D'où saint Augustin dit (Epist. 137 ad Volus.) que c'est la puissance de Dieu qui a fait sortir le corps de cet enfant du sein virginal de Marie, sans porter atteinte à sa virginité, comme c'est elle qui plus tard a fait entrer ce corps devenu grand dans le cénacle les portes fermées. Il n'y aurait rien en cela d'admirable, ajoute-t-il, si on en pouvait rendre raison, ni rien de singulier, s'il y en avait des exemples. Or, les miracles se font pour la manifestation de la foi, et par conséquent ils doivent être évidents. Puisque le mariage a voilé ce miracle, il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ naquît d'une vierge mariée.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Ambroise (loc. cit.), le Seigneur a mieux aimé que quelqu'un doutât de son origine que de la pureté de sa mère. Car il savait ce qu'il y a de délicat dans l'honneur et ce qu'il y a de fragile dans la réputation, et il n'a pas pensé que la foi en sa naissance dût s'élever au détriment de sa mère. Mais il est à remarquer que parmi les miracles il y en a qui sont l'objet de la foi, comme le miracle de l'enfantement du Christ par une vierge, celui de sa résurrection et celui du sacrement de l'autel[1]. C'est pourquoi le Seigneur a voulu que ces miracles fussent plus cachés pour que leur foi fût plus méritoire. Mais il y a d'autres miracles qui ont pour but de prouver la foi ; ceux-là doivent être manifestes.

***Objection N°3.***

Saint Ignace le martyr, d'après saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 1, sup. illud : Cum esset desponsata), a donné pour raison du mariage de la sainte Vierge qu'il avait eu pour fin de cacher au diable son enfantement, en lui faisant croire que son fils était engendré non d'une vierge, mais d'une femme ordinaire. Mais cette raison paraît nulle, soit parce que le diable connaît par sa perspicacité naturelle ce qui se fait corporellement ; soit parce que les démons ont ensuite connu le Christ d'une certaine manière par une foule de signes évidents. D'où il est dit (Marc, 1, 24) : Qu'un homme possédé d'un esprit immonde s'écria en disant : Qu'y a-t-il entre vous et nous, Jésus de Nazareth ? Etes-vous venu pour nous perdre ? Je sais que vous êtes le saint de Dieu. Il ne semble donc pas qu'il ait été convenable que la Mère de Dieu fût mariée.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[1] Ce sont des dogmes qui reposent sur la vérité de la révélation, et la vérité de la révélation se démontre d'après des faits miraculeux qui tombent sous les sens, comme la résurrection d'un mort, la guérison subite d'un malade, sans le concours de l'art et des remèdes. †

Comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 3, implic., chap. 7 et 8), le diable peut, par la vertu de sa nature, beaucoup de choses dont il est néanmoins empêché par la vertu divine. Ainsi on peut dire que le diable pouvait connaître par la vertu de sa nature que la Mère de Dieu n'avait pas été corrompue, mais qu'elle était vierge ; mais que Dieu l'a empêché de connaître le mode de sa conception divine. Il n'y a pas de répugnance d'ailleurs que le démon ait ensuite connu de quelque manière qu'il était le Fils de Dieu : parce qu'alors il était temps que le Christ montrât sa vertu contre le diable et qu'il souffrît la persécution soulevée par lui. Mais il fallait pendant son enfance empêcher la malice du diable de le poursuivre trop vivement, quand le Christ n'était disposé ni à souffrir, ni à déployer sa puissance, mais qu'il se montrait en tout semblable aux autres enfants. C'est pourquoi le pape saint Léon dit (in serm. de Epiph. 4, chap. 3) que les mages virent et adorèrent l'enfant Jésus qui était petit de taille, ayant besoin du secours des autres, ne pouvant pas parler et n'étant en rien différent de ce qui caractérise en général les autres enfants. Cependant saint Ambroise (loc. cit.) paraît plutôt rapporter ce passage aux membres du démon. Car ayant mis en avant cette raison, c'est-à-dire qu'il s'agissait de tromper le prince du monde, il ajoute : Mais il a plutôt trompé le prince du siècle ; car la malice des démons saisit encore facilement les choses secrètes, au lieu que ceux qui sont occupés des vanités du siècle ne peuvent pas savoir les choses divines.

***Objection N°4.***

Saint Jérôme en donne une autre raison (loc. cit.), et il prétend que c'était pour empêcher que la Mère de Dieu ne fût lapidée par les Juifs, comme adultère. Or, cette raison ne semble pas fondée ; car si elle n'avait pas été mariée, elle n'aurait pu être condamnée pour adultère. Par conséquent il ne paraît pas raisonnable que le Christ soit né d'une vierge mariée.

***Réponse à l'objection N°4 :***

D'après la loi on lapidait comme adultères non seulement les femmes qui étaient mariées, mais encore celles qui étaient gardées dans la maison de leur père, comme vierges, pour être mariées un jour. D'où il est dit (Deut., 22, 20) : S'il se trouve que la fille qu'il a épousée n'était pas vierge, les habitants de cette ville la lapideront, et elle mourra ; parce qu'elle a commis un crime dans Israël, étant tombée en fornication dans la maison de son père. — Ou bien on peut dire, d'après quelques-uns, que la bienheureuse Vierge était de la race d'Aaron, et que par conséquent elle était parente d'Elisabeth, comme on le voit (Luc, chap. 1). Or, une vierge de la race sacerdotale était mise à mort pour cause de fornication. Car on lit (Lév., 21, 9) : Si la fille d'un prêtre se souille par la fornication et qu'elle déshonore le nom de son père, elle sera brûlée vive. D'autres entendent la lapidation dont parle saint Jérôme de l'infamie.

Mais c'est le contraire. On lit dans saint Matthieu (1, 18) : Quand Marie, mère de Jésus, eut épousé Joseph, et dans saint Luc (1, 26) : L'ange Gabriel fut envoyé à la Vierge Marie qui était mariée à un homme appelé Joseph.

***Conclusion.***

Il a été convenable que le Christ naquît d'une vierge mariée, soit pour cacher au diable son enfantement, soit pour être à l'abri du supplice et de l'infamie, soit enfin pour être la figure de l'Église, qui, étant vierge, est néanmoins mariée à un homme qui est le Christ.
Il faut répondre qu'il était convenable que le Christ naquît d'une vierge mariée, soit à cause de lui, soit à cause de sa mère, soit à cause de nous. À cause de lui pour quatre raisons :

1. De peur qu'il ne fût repoussé par les infidèles, comme étant né d'une manière illégitime. D'où saint Ambroise dit (Sup. Luc., chap. 1) : Qu'aurait-on pu dire aux Juifs ou à Hérode, s'ils avaient cru persécuter un enfant né de l'adultère ?
2. Pour qu'on pût dresser sa généalogie, comme de coutume, selon la ligne masculine. C'est pourquoi le même docteur ajoute (ibid., chap. 3) : En venant dans le monde il a dû en suivre les usages. Or, quand il s'agit de quelqu'un qui revendique une dignité dans le sénat et dans les autres emplois de la cité, on recherche toujours ce qu'ont été ses pères. L'Écriture a suivi cette coutume, puisqu'elle recherche toujours l'origine des hommes.
3. Pour qu'il fût sous la tutelle de quelqu'un pendant son enfance et que le démon ne s'efforçât pas trop vivement de lui nuire. C'est pour cette raison que saint Ignace dit que la bienheureuse Vierge a été mariée, pour cacher au démon son enfantement[1].
4. Pour qu'il fût nourri par saint Joseph, qui a été appelé son père, comme étant son nourricier.

Ce fut aussi convenable de la part de la Vierge :

1. Parce que par-là elle a été soustraite à la peine de la loi ; puisque sans cela, comme le dit saint Jérôme (loc. sup. cit.), elle aurait pu être lapidée par les Juifs comme adultère.
2. Pour la délivrer par là de toute infamie. C'est pourquoi saint Ambroise dit (Sup. Luc., chap. 1, super illud : In mense sexto) : que Marie a été mariée, de peur qu'elle ne fût accusée d'avoir laissé porter atteinte à sa virginité, parce que la grossesse paraît une marque de corruption.
3. Pour que saint Joseph lui fût utile par ses bons offices, d'après saint Jérôme (loc. Cit.).

Enfin cet acte fut aussi convenable par rapport à nous :

Parce qu'il a été prouvé par le témoignage de saint Joseph que le Christ est né d'une vierge. D'où saint Ambroise dit (loc. sup. cit.) : Nous avons pour témoin de la pureté de Marie, son époux, qui aurait pu se plaindre de l'injure qui lui a été faite, demander vengeance de l'opprobre qu'il a reçu, s'il n'avait reconnu qu'il y avait là un mystère sacré.
Parce que les paroles de la Vierge mère qui atteste sa virginité deviennent plus croyables. C'est ce qui fait dire au même docteur (loc. cit.) que les paroles de Marie méritent par là une foi plus grande, parce qu'elle n'avait pas de motif pour mentir. Car si elle eût été enceinte sans être mariée, il paraîtrait qu'elle a voulu voiler sa faute par un mensonge. Mais étant mariée, elle n'avait pas de motif pour mentir, puisque la récompense du mariage et la grâce des noces, c'est la fécondité de la femme. Ainsi ces deux choses contribuent à affermir notre foi.
Pour enlever toute excuse aux jeunes filles qui laissent perdre leur réputation, parce qu'elles manquent de veiller sur elles. C'est pourquoi saint Ambroise dit encore (ibid.) : Il n'eût pas été convenable que les filles qui ont mauvaise réputation pussent alléguer pour excuse que la Mère de Dieu a été elle-même mal famée.
Parce que ce mystère est une figure de l'Église universelle qui, quoique vierge, a cependant été mariée à un époux qui est le Christ, selon la remarque de saint Augustin (De sanct. Virg., chap. 12). On peut encore donner une cinquième raison, c'est que la mère du Seigneur a été mariée et qu'elle est vierge pour honorer dans sa personne la virginité et le mariage contre les hérétiques qui ont attaqué l'un ou l'autre.[Q31-1]

[1] Cette raison, donnée d'abord par saint Ignace (Ep. ad Ephes.), se trouve reproduite par Origine (Hom. 6 in Luc.), par saint Basile (Orat., de nativ. Dom.), par saint Jérôme, saint Augustin, saint Bernard et tous les autres Pères. †

## Article 2 : Y a-t-il eu un véritable mariage entre Marie et Joseph ?

**29**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'y ait pas eu un mariage véritable entre Marie et Joseph. Car saint Jérôme dit contre Helvidius (chap. 2) que saint Joseph a été le gardien de Marie plutôt que son époux. Or, s'il y avait eu un véritable mariage, Joseph aurait été véritablement son mari. Il semble donc qu'il n'y ait pas eu un véritable mariage entre Marie et Joseph.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Saint Jérôme prend en cet endroit le mot mari, selon qu'il signifie l'acte d'un mariage consommé.

***Objection N°2.***

Sur ces paroles (Matth., chap. 1) : Jacob engendra Joseph l'époux de Marie, saint Jérôme dit : Quand vous entendez parler d'époux, ne croyez pas qu'il s'agisse là de noces, mais rappelez-vous que, selon la coutume de l'Écriture, on donne le nom d'époux (sponsus) aux hommes et celui d'épouses (sponsa) aux femmes. Or, ce ne sont pas les fiançailles (sponsalia) qui produisent un vrai mariage, mais les noces. Il n'y a donc pas eu de mariage véritable entre la bienheureuse Vierge et saint Joseph.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le même Père entend par noces le commerce des époux.

***Objection N°3.***

L'Évangile dit (Matth., 1, 49) que Joseph son époux étant juste, ne voulut pas la traduire, c'est-à-dire l'emmener dans sa maison pour cohabiter ensemble constamment ; mais il voulut la renvoyer en secret, c'est-à-dire changer le temps des noces, comme l'explique saint Remi (hab. in Cat. aur. D. Thom.). Il semble donc que les noces n'ayant pas encore été célébrées, le mariage n'était pas véritable ; surtout quand on observe qu'après le mariage contracté il n'est plus permis à quelqu'un de renvoyer son épouse.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Chrysostome (alius auctor sup. Matth., hom. 1, in op. imperf.), la bienheureuse Vierge a été mariée à saint Joseph, de manière qu'elle habitait dans sa maison. Car comme on croit que la femme qui conçoit dans la demeure de son mari est enceinte de lui, de même on suspecte la légitimité des relations de celle qui conçoit hors de sa maison. Ainsi on n'aurait pas suffisamment pourvu à la réputation de la bienheureuse Vierge par son mariage, si elle n'avait pas cohabité dans la maison de son mari. Par conséquent ces paroles : et il ne voulut pas la traduire, signifient qu'il ne voulut pas la diffamer en public, plutôt qu'elles ne nous donnent à entendre qu'il ne voulut pas l'amener dans sa demeure. C'est pourquoi l'évangéliste ajoute qu'il voulut la renvoyer en secret. Mais quoiqu'elle eût habité dans la maison de Joseph en raison de la foi première du mariage, cependant la célébration solennelle des noces n'avait pas encore eu lieu, et c'est pour cela qu'ils ne s'étaient pas encore unis charnellement. Aussi, comme l'observe saint Chrysostome (Hom 4 in Matth.), l'évangéliste ne dit pas : avant qu'elle fût conduite dans la maison de son époux, car elle y était déjà, puisque les anciens avaient la coutume d'avoir souvent leurs fiancées dans leur maison. C'est pour ce motif que l'ange dit à Joseph : Ne craignez pas de recevoir Marie votre épouse ; c'est-à-dire ne craignez pas de célébrer avec solennité ses noces. — Quoique d'autres auteurs disent qu'elle n'avait pas encore

été amenée dans la maison de saint Joseph, mais qu'elle lui était seulement fiancée ; cependant le premier sentiment paraît plus d'accord avec l'Évangile[1].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De consensu Evangel., liv. 2, chap. 1) : L'évangéliste ne pouvait penser que Joseph devait se séparer de Marie son épouse, parce qu'elle n'a pas enfanté le Christ de son union avec lui, mais qu'elle l'a enfanté étant vierge. Car cet exemple apprend de la manière la plus éclatante aux fidèles mariés qu'ils peuvent rester ensemble, en observant de leur consentement réciproque la continence, et qu'il y a mariage sans qu'il y ait union charnelle.

***Conclusion.***

Entre la mère du Christ et saint Joseph il y a eu un mariage véritable et légitime, bien qu'ils n'aient pas consenti absolument à leur union charnelle.

Il faut répondre que le mariage est appelé véritable par là même qu'il atteint sa perfection. Or, il y a dans une chose deux sortes de perfection ; une perfection première et une perfection seconde. La perfection première d'une chose consiste dans la forme d'où elle tire son espèce. La perfection seconde consiste dans l'opération par laquelle une chose atteint d'une certaine manière sa fin. Or, la forme du mariage consiste dans cette union indivisible des âmes, par laquelle l'un des époux est tenu de conserver inviolablement à l'autre sa foi. Le mariage a pour fin d'engendrer et d'élever des enfants. On atteint la première de ces choses par l'union conjugale ; on arrive à la seconde par les autres œuvres de l'homme et de la femme, au moyen desquelles ils s'aident réciproquement à nourrir leurs enfants. — Ainsi on doit dire que quant à la perfection première, le mariage de la bienheureuse Vierge, Mère de Dieu, et de saint Joseph a été véritable, parce qu'ils ont consenti l'un et l'autre à l'union conjugale ; mais ils n'ont pas consenti expressément à l'union charnelle, sinon sous la condition que cela plairait à Dieu[1]. D'où l'ange appelle Marie l'épouse de Joseph en disant à celui-ci (Matth., 1, 20) : Ne craignez pas de recevoir Marie votre épouse ; ce que saint Augustin explique en disant (De nupt. et concup., liv. 1, chap. 2) qu'elle est appelée son épouse en vertu de la foi du mariage qu'ils s'étaient donnée, quoiqu'il ne l'ait pas connue et qu'il n'ait pas dû la connaître d'une manière charnelle. Mais quant à la perfection seconde qui est produite par l'acte du mariage, si on la rapporte à l'union charnelle par laquelle l'enfant est engendré, ce mariage n'a pas été consommé. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 1, sup. illud : In mense sexto) : Ne soyez pas surpris que l'Écriture donne souvent à Marie le nom d'épouse, car la célébration des noces ne porte pas atteinte à la virginité, mais elle atteste seulement le mariage. — Toutefois ce mariage a eu la perfection seconde par rapport à l'éducation de l'enfant. C'est pourquoi saint Augustin dit (De nupt. et concup., liv. 1, chap. 2) : Tous les biens qui appartiennent au mariage ont été accomplis dans les parents du Christ, c'est-à-dire, les enfants, la fidélité, le sacrement. Nous trouvons pour enfant Jésus-Christ lui-même ; la fidélité en ce qu'il n'y a pas eu d'adultère, et le sacrement en ce qu'il n'y a pas eu de divorce. Il n'y a que le commerce qu'ont ensemble les personnes mariées qui y ait manqué.[Q31-1] ; [Q31-2] ; [Q31-4]

**29**

[1] Cajétan croit qu'après l'annonciation, la bienheureuse Vierge alla avec saint Joseph, son époux, visiter sainte Elisabeth, et que l'on crut qu'elle était devenue enceinte de Joseph pendant son voyage. Ce fut ou retour de ce voyage qu'arriva l'événement que rapporte l'Évangile. †

[1] C'est-à-dire à moins que Dieu ne leur en donnât l'ordre, parce que, dans ce cas, l'obéissance aurait dû passer avant tout. Cette condition ne fait pas qu'ils aient consenti à l'union charnelle, pas plus, comme l'observe Cajétan, qu'on ne pourrait dire d'un père qu'il consent au meurtre de son fils, s'il est dans la disposition de le tuer, dans le cas où Dieu le lui ordonnerait. †

# QUESTION 30 : DE L'ANNONCIATION DE LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE

Question 30 : De l'annonciation de la bienheureuse Vierge Marie.....325
Article 1 : A-t-il été nécessaire d'annoncer à la bienheureuse Vierge ce qui devait s'accomplir en elle ?.....326
Article 2 : L'annonciation de la bienheureuse Vierge a-t-elle dû être faite par un ange ?.....327
Article 3 : L'ange qui annonça le mystère de l'Incarnation à la sainte Vierge a-t-il dû lui apparaître sous une forme corporelle ?.....329
Article 4 : L'annonciation s'est-elle faite dans un ordre convenable ?.....331

Après avoir parlé du mariage, nous devons nous occuper de l'annonciation de la bienheureuse Vierge.

À cet égard, quatre questions se présentent :

1. A-t-il été convenable de lui annoncer ce qui devait s'accomplir en elle ?[1]
2. Par qui ce mystère devait-il lui être annoncé ?[2]
3. De quelle manière devait-on le lui annoncer ?
4. De l'ordre de l'annonciation.[3]

[1] Il ne s'agit pas ici d'une nécessité absolue, mais seulement d'une nécessité de convenance. †

[2] Saint Thomas entre, selon sa coutume, dans tous les détails du récit de l'Évangile, et il tient à en justifier jusqu'aux moindres circonstances. †

[3] Voyez sur la manière dont l'annonciation se fit les Élévations de Bossuet sur les mystères, 12e semaine (t. 8, p. 274 et suiv. édit. de Vers.). †

## Article 1 : A-t-il été nécessaire d'annoncer à la bienheureuse Vierge ce qui devait s'accomplir en elle ?

**30**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'ait pas été nécessaire d'annoncer à la bienheureuse Vierge ce qui devait s'accomplir en elle. Car l'annonciation ne paraît avoir été nécessaire que pour obtenir le consentement de la Vierge. Or, son consentement ne paraît pas avoir été nécessaire ; parce que sa conception a été annoncée à l'avance par la prophétie de la prédestination, qui s'accomplit sans notre assentiment, comme le dit la glose[4]. Il n'a donc pas été nécessaire que cette annonciation se fît.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La prophétie de la prédestination s'accomplit sans que notre volonté en soit la cause, mais non sans que notre volonté y consente.

***Objection N°2.***

La bienheureuse Vierge avait la foi de l'incarnation, sans laquelle personne ne pouvait être sauvé-, parce que, comme le dit l'Apôtre (Rom., 3, 22), la justice de Dieu se répand sur tous par la foi en Jésus-Christ. Or, on n'a pas besoin d'être instruit ultérieurement de ce que l'on croit avec certitude. Par conséquent il n'a pas été nécessaire à la bienheureuse Vierge que l'incarnation du Fils de Dieu lui fût annoncée.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La bienheureuse Vierge avait la foi expresse dans l'incarnation future ; mais parce qu'elle était humble, elle ne pensait pas d'elle d'aussi grandes choses, et c'est pour cela qu'elle devait en être instruite.

***Objection N°3.***

Comme la bienheureuse Vierge conçoit le Christ corporellement, de même toute âme sainte le conçoit spirituellement. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Gal., 4, 9) : Mes enfants, vous que j'enfante de nouveau, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. Or, cette conception n'est pas annoncée à ceux qui doivent concevoir le Christ spirituellement. On n'aurait donc pas dû annoncer à la bienheureuse Vierge qu'elle concevrait dans son sein le Fils de Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La conception spirituelle du Christ, qui s'opère par la foi, est précédée de l'annonciation qui se fait par la prédication de la foi elle-même, selon que la foi vient de l'ouïe, d'après saint Paul (Rom., 10, 17). À la vérité on ne sait pas avec certitude que l'on a la grâce, mais on sait que la foi que l'on a reçue est véritable.

Mais c'est le contraire. L'Évangile rapporte que l'ange lui dit (Luc, chap. 1) : Voilà que vous concevrez dans votre sein et que vous enfanterez un Fils.

[4] Matth., chap. 1, ord. sup. illud : Ut adimpleretur quod dictum est. †

***Conclusion.***

Pour que la bienheureuse Vierge conçût le Christ dans son esprit avant de le concevoir dans sa chair, il a été convenable de lui annoncer qu'elle allait le mettre au monde.

Il faut répondre qu'il a été convenable d'annoncer à la bienheureuse Vierge qu'elle concevrait le Christ :

1. Pour conserver l'ordre convenable de l'union du Fils de Dieu avec la Vierge, c'est-à-dire pour que son esprit en fût instruit avant qu'elle ne le conçût dans sa chair. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De virg., chap. 3) : Marie est plus heureuse en percevant la foi du Christ qu'en concevant sa chair. Puis il ajoute : Sa qualité de mère qui la rapprochait tant de Jésus ne lui aurait servi de rien, si elle ne l'eût porté plus heureusement dans son cœur que dans son corps.
2. Pour pouvoir être plus sûre de ce mystère, du moment qu'elle en avait été instruite de la part de Dieu.
3. Pour offrir à Dieu le présent volontaire de son obéissance, s'étant montrée toute prête à faire sa volonté en disant : Voilà la servante du Seigneur.
4. Pour montrer qu'il y a un mariage spirituel entre le Fils de Dieu et la nature humaine. C'est pourquoi par l'annonciation on sollicitait le consentement de la Vierge, au lieu de celui de la nature humaine entière[1].

## Article 2 : L'annonciation de la bienheureuse Vierge a-t-elle dû être faite par un ange ?

**30**

***Objection N°1.***

Il semble que l'annonciation n'ait pas dû être faite à la bienheureuse Vierge par un ange. Car les anges les plus élevés reçoivent les révélations de Dieu immédiatement, comme le dit saint Denis (De cœlest. hier., chap. 7). Or, la mère de Dieu a été élevée au-dessus de tous les anges. Il semble donc que le mystère de l'Incarnation ait dû lui être annoncé par Dieu immédiatement et non par un ange.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La mère de Dieu était supérieure aux anges quant à la dignité à laquelle la Providence l'avait élevée ; mais quant à l'état de la vie présente, elle leur était inférieure. Car le Christ, en raison de sa vie passible, a été lui-même placé un peu au-dessous des anges, comme on le voit (Hébr., 2, 9). Cependant parce que le Christ fut tout à la fois voyageur et voyant, il n'avait pas besoin de recevoir des anges la connaissance des choses divines. Mais sa mère n'étant pas encore dans l'état de ceux qui voient Dieu, elle devait pour ce motif être instruite des desseins de la Providence par les anges.

***Objection N°2.***

On aurait dû en cette circonstance conserver l'ordre commun d'après lequel les choses divines sont révélées aux hommes par les anges, et aux femmes par les hommes. D'où l'Apôtre dit (1 Cor., 14, 34) : Que les femmes se taisent dans les églises… que si elles veulent s'instruire de quelque chose, elles le demandent à leurs maris dans leur maison. Il semble donc que le mystère de l'Incarnation ait dû être annoncé à la bienheureuse Vierge par un homme, surtout parce que saint Joseph, son époux, l'a appris d'un ange, comme on le voit (Matth., chap. 1).

[1] Comme Eve, dit Bossuet, a travaillé à notre ruine par une action de sa propre volonté, il fallait que la bienheureuse Marie coopérât de même à notre salut (Quatrième sermon pour la fête de l'Annonciation, tome 4, p. 254, édit. de Vers.). †

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Augustin (alius auctor, in serm. de Assump., chap. 4), la Vierge Marie a été exceptée avec raison de certaines règles générales[1] ; ainsi elle n'a pas eu plusieurs enfants, elle n'a point été sous puissance de mari, et elle a conçu le Christ dans ses chastes entrailles par l'opération de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi elle n'a pas dû être instruite du mystère de l'Incarnation par l'intermédiaire d'un homme, mais par celui d'un ange. C'est pour cette raison qu'elle a été instruite avant saint Joseph ; car elle a été instruite avant sa conception, tandis que saint Joseph l'a été après.

***Objection N°3.***

Personne ne peut convenablement annoncer ce qu'il ignore. Or, les anges supérieurs n'ont pas connu pleinement le mystère de l'Incarnation, D'où saint Denis dit (Coelest. Hier., chap. 7) que c'est à eux que l'on doit rapporter cette question (Is., 63, 1) : Quel est celui qui vient d'Edom ? Il semble donc que l'annonciation de l'Incarnation n'ait pu être faite convenablement par aucun ange.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme on le voit d'après le passage de saint Denis (cité dans le corps de cet article.), les anges ont connu le mystère de l'Incarnation. Néanmoins ils interrogeaient le Christ, désirant savoir de lui d'une manière plus parfaite les raisons de ce mystère, qui sont incompréhensibles à tout entendement créé. D'où saint Maxime dit : qu'il n'est pas douteux que les anges n'aient connu l'incarnation future. Mais ils ont ignoré la conception ineffable du Seigneur, son mode, comment il était tout entier dans son Père et tout entier en toutes choses, et comment il avait été renfermé dans le sein virginal de sa mère.

***Objection N°4.***

Les plus grandes choses doivent être annoncées par les envoyés les plus éminents. Or, le mystère de l'Incarnation est la plus grande de toutes les choses qui aient été annoncées aux hommes par les anges. Il semble donc que s'il a dû être annoncé par un ange, cet ange a dû être de l'ordre le plus élevé. Cependant Gabriel n'est pas de l'ordre le plus élevé, puisqu'il est de l'ordre des archanges qui est le pénultième ; car l'Église chante : Nous savons que l'archange Gabriel vous a parlé de la part de Dieu. Il n'a donc pas été convenable que celte annonciation se fît par l'archange Gabriel.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Il y a des auteurs qui prétendent que Gabriel est de l'ordre supérieur des anges. C'est pour cela que saint Grégoire dit (Hom. 34 in Ev.) qu'il était convenable que l'ange le plus élevé vînt annoncer la plus grande des nouvelles. Mais il ne résulte pas de là qu'il ait été le plus élevé entre tous les ordres célestes, mais seulement le premier des anges. Car il fut de l'ordre des archanges, puisque l'Église elle-même lui donne ce nom, et d'après saint Grégoire lui-même (Hom. de centum ovibus, loc. cit.), on appelle archanges ceux qui annoncent les plus grandes choses. Il est donc assez probable qu'il est le plus élevé dans l'ordre des archanges, et, comme le dit le même Père (ibid.), ce nom convient à son office. Car Gabriel veut dire force de Dieu. C'était donc par la force de Dieu, continue saint Grégoire, que devait être annoncé le Seigneur des vertus, et le fort dans les combats qui venait pour renverser toutes les puissances de l'air.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 1, 26) : L'ange Gabriel a été envoyé de Dieu, etc.

---

[1] Combien y a-t-il de lois générales dont Marie a été dispensée ? N'est-ce pas une nécessité commune à toutes les femmes d'enfanter avec tristesse et dans le péril de leur vie ? Marie en a été exemptée. N'a-t-il pas été prononcé, etc. (Voy. cet éloquent passage, Premier sermon sur la Conception de la sainte Vierge, tome 15, p. 11, éd. de Vers.). †

***Conclusion.***

Puisque le gouvernement divin demande que les choses divines parviennent aux hommes par l'intermédiaire des anges, il a été convenable que le mystère de l'Incarnation du Verbe fût annoncé à la mère de Dieu par un ange.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le mystère de l'Incarnation fût annoncé à la mère de Dieu par un ange pour trois raisons :

1. Pour conserver en cela l'ordre du gouvernement de la Providence, d'après lequel les choses divines arrivent aux hommes par l'intermédiaire des anges. D'où saint Denis dit (De cœl. hier., chap. 4) : que les anges ont d'abord été instruits du mystère divin de la miséricorde du Christ, et qu'ensuite la grâce de la connaissance est arrivée à nous par leur intermédiaire. C'est ainsi que l'ange Gabriel[1] a appris à Zacharie que le prophète Jean naîtrait de lui, et qu'il a annoncé à Marie, comment le mystère divin de l'incarnation ineffable de Dieu s'opérerait en elle.
2. Ce fut convenable par rapport à la réparation humaine qui devait s'opérer par le Christ. D'où le vénérable Bède dit (Hom. in festo Annunc.) : La régénération de l'homme a convenablement commencé par l'envoi d'un ange, qui est venu de la part de Dieu pour annoncer l'enfantement divin de la Vierge, puisque la chute d'Adam avait eu pour première cause le serpent que le démon avait envoyé pour tromper la femme par l'esprit d'orgueil (Sur les rapports qui existent entre Eve et la sainte Vierge, voyez le tableau magnifique qu'en trace Bossuet d'après les Pères[2].
3. Parce que cela convenait à la virginité de la mère de Dieu. C'est pourquoi saint Jérôme dit (alius auctor, in serm. Assumptionis) : C'est avec raison qu'on envoie un ange à la bienheureuse Vierge, parce que la virginité est ce qui se rapproche le plus des anges. Car vivre dans la chair en dehors de la chair, ce n'est pas une vie terrestre, mais céleste.

## Article 3 : L'ange qui annonça le mystère de l'Incarnation à la sainte Vierge a-t-il dû lui apparaître sous une forme corporelle ?

**30**

***Objection N°1.***

Il semble que l'ange qui a annoncé le mystère de l'Incarnation n'ait pas dû se montrer à la bienheureuse Vierge sous une forme corporelle. En effet la vision de l'esprit est plus noble que celle du corps, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 24), et surtout elle est plus convenable pour l'ange lui-même. Car l'ange est vu dans sa substance par la vision intellectuelle, au lieu que par la vision corporelle il est vu sous la figure du corps qu'il a pris. Or, comme il était convenable que pour annoncer les desseins de Dieu on envoyât un messager d'un ordre supérieur, de même il convenait aussi qu'il fût vu de la manière la plus élevée. Il semble donc que l'ange de l'annonciation ait dû apparaître à la sainte Vierge sous une forme intellectuelle.

***Réponse à l'objection N°1 :***

[1] C'est le même ange qui fut envoyé à Daniel, l'homme de désirs, pour lui apprendre l'arrivée du Saint des saints, qui devait être oint et immolé. †

[2] Troisième sermon pour la fête de l'Annonciation, t. 15, p.238, édit. de Vers. †

La vision intellectuelle est plus noble que la vision imaginative ou corporelle, si elle est seule. Mais saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 9) que la prophétie qui a simultanément la vision intellectuelle et imaginaire est plus noble que celle qui n'a que l'une des deux[1]. La bienheureuse Vierge n'ayant pas seulement eu la vision corporelle, mais ayant encore reçu l'illumination intellectuelle, il s'ensuit que cette apparition a été plus noble. Elle l'aurait cependant encore été davantage, si elle avait vu l'ange lui-même d'une vision intellectuelle dans sa substance. Mais son état qui était celui de l'homme voyageur ne lui permettait pas de voir l'ange dans son essence[2].

***Objection N°2.***

La vision imaginative paraît être plus noble que la vision corporelle, comme l'imagination est une puissance plus élevée que les sens. Or, l'ange apparut à saint Joseph dans le sommeil selon la vision imaginative, comme on le voit (Matth., chap. 1 et chap. 2). Il semble donc qu'il ait dû se montrer à la bienheureuse Vierge de cette manière et non selon la vision corporelle.

***Réponse à l'objection N°2 :***

L'imagination est à la vérité une faculté plus noble que les sens extérieurs ; mais parce que le principe de la connaissance humaine est le sens[3] dans lequel consiste la certitude la plus grande ; et parce qu'il faut toujours que les principes de la connaissance soient plus certains ; il s'ensuit que saint Joseph, à qui l'ange a apparu dans son sommeil, n'a pas eu une apparition aussi élevée que celle de la bienheureuse Vierge.

***Objection N°3.***

La vision corporelle d'une substance spirituelle stupéfait ceux qui la voient ; c'est pourquoi l'Église dit de la Vierge : qu'elle fut saisie à la vue de sa lumière. Or, il aurait été mieux que son âme fût préservée de ce trouble. Par conséquent il n'a pas été convenable que cette annonciation se fît par une vision corporelle.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 1, sup. illud : Apparuit illi angelus), nous sommes troublés et jetés hors de nous-mêmes, quand nous sommes saisis par la rencontre d'une puissance supérieure quelconque. Et c'est ce qui arrive non seulement dans la vision corporelle, mais encore dans la vision imaginaire. Ainsi il est dit (Gen., 15, 12) : Que vers le couchant du soleil, Abraham fut surpris d'un profond sommeil et saisi d'effroi, se trouvant comme tout enveloppé de ténèbres épaisses. Mais ce trouble de l'homme ne lui nuit pas au point que l'apparition n'ait pas dû pour cela avoir lieu :

1. Parce que par là même que l'homme est élevé au-dessus de lui-même, ce qui appartient à sa dignité, sa partie inférieure s'affaiblit, et c'est de là que vient le trouble dont il est question ; comme quand la chaleur naturelle est concentrée à l'intérieur, les extrémités se troublent.
2. Parce que, comme le dit Origène (Sup. Luc., hom. 4), l'ange qui a apparu, sachant que telle était la nature humaine, a d'abord remédié à ce trouble ; c'est pourquoi il a dit à Zacharie et à Marie après leur émotion : Ne craignez pas. C'est pour ce motif que, comme on le voit dans la vie de saint Antoine (Vit. Pat., liv. 1, chap. 18), il n'est pas difficile de discerner les esprits bienheureux des

---

[1] C'est-à-dire qu'il vaut mieux que les vérités surnaturelles nous soient révélées sous des espèces corporelles, comme on l'a démontré, 2a 2æ, quest. 174, art. 2. †

[2] Elle ne l'aurait pu que dans le cas ou son âme aurait été abstraite des sens, comme il arriva à saint Paul et à Moïse d'après saint Thomas lui-même. †

[3] Ainsi la vue est le principe delà connaissance et un moyen direct de certitude, de manière qu'on est plus sûr des choses que l'on voit réellement que de celles qui ne sont que dans l'imagination. †

esprits méchants. Car si à la crainte succède la joie, nous savons que c'est un secours qui nous vient de Dieu, parce que la sécurité de l'âme est l'indice de la présence de sa majesté. Mais si la crainte persévère, c'est une preuve qu'on est en face de l'ennemi. D'ailleurs le trouble de la sainte Vierge convenait à sa pureté virginale ; parce que, comme le dit saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 1, super illud : Et ingressus angelus), il appartient aux vierges d'être timides, de trembler toutes les fois qu'elles se trouvent en présence d'un homme et d'être émues par toutes ses paroles.

Il y en a qui disent que la bienheureuse Vierge était accoutumée aux visions des anges, qu'elle ne fut pas troublée par la vue de l'ange, mais par l'admiration où elle était des choses qu'il lui disait, parce qu'elle n'avait pas d'elle des pensées si élevées. C'est pour cela que l'évangéliste ne dit pas qu'elle fut troublée à la vue de l'ange, mais en entendant ses paroles[1].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin fait dire à la Vierge (alius auctor in quod. sermone 25) : L'archange Gabriel est venu à moi avec un visage brillant, un habit éclatant et une démarche admirable. Or, ces choses ne peuvent appartenir qu'à la vision corporelle. Par conséquent l'ange qui a annoncé ce mystère à la bienheureuse Vierge lui a donc apparu sous cette forme.

***Conclusion.***

L'ange annonçant l'Incarnation du Dieu invisible, a dû se manifester sous une vision corporelle.
Il faut répondre que l'ange qui a annoncé le mystère de l'Incarnation a apparu à la mère de Dieu sous une forme corporelle, et il était convenable qu'il en fût ainsi :

1. Quant à ce qui était annoncé. Car l'ange était venu annoncer l'incarnation du Dieu invisible qui devait le rendre visible. Par conséquent il a été convenable que, pour annoncer ce mystère, la créature invisible prit une forme, sous laquelle elle devait se manifester visiblement ; puisque toutes les apparitions de l'Ancien Testament se rapportent à l'apparition par laquelle le Fils de Dieu s'est manifesté dans sa chair.
2. Cet acte a été convenable pour la dignité de la mère de Dieu, qui ne devait pas recevoir seulement le Fils de Dieu dans son âme, mais encore dans son sein. C'est pourquoi non seulement son âme, mais encore ses sens ont dû être frappés par la vision de l'ange.
3. L'annonciation a été convenable à l'égard de la certitude de ce qui en était l'objet. Car nous saisissons les choses que nous avons sous les yeux d'une manière plus certaine que celles qui sont dans notre imagination. D'où saint Chrysostome dit (Sup. Matth., hom. 4) que l'ange ne s'est pas montré à la Vierge en sommeil, mais d'une manière visible ; car du moment qu'elle recevait de l'ange une révélation aussi grande, elle avait besoin avant l'accomplissement de cet événement de voir solennellement celui qui l'annonçait.

## Article 4 : L'annonciation s'est-elle faite dans un ordre convenable ?

**30**

***Objection N°1.***

Il semble que l'annonciation ne se soit pas faite dans l'ordre convenable. Car la dignité de mère de Dieu dépend de l'enfant qu'elle a conçu. Or la cause doit se manifester avant l'effet. L'ange eût

[1] Virginem quam leviter Angelus visus snl- licitaverat, nimirùm turbavit auditus, et quam missi præsentia parùm moverat, concussit toto pondere mittentis auctoritas, dit saint Pierre Chrysologue, in serm. 140. Cette explication est celle que donnent la plupart des Pères. C'est son humilité, dit Bossuet, qui la jeta dans le trouble. †

donc dû annoncer à la Vierge la conception de l'enfant avant de lui faire connaître sa dignité en la saluant.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Pour un esprit humble il n'y a rien de plus étonnant que d'entendre parler de son excellence : mais l'étonnement excite l'attention de la manière la plus vive. C'est pourquoi l'ange, voulant rendre l'intelligence de la Vierge attentive à l'annonce d'un aussi grand mystère, a commencé par sa louange.

***Objection N°2.***

On doit omettre la preuve des choses qui ne sont pas douteuses ou la donner à l'avance pour celles qui peuvent l'être. Or, l'ange paraît avoir annoncé d'abord ce dont la Vierge doutait, et ce qui lui faisait dire en hésitant : Comment cela se fera-t-il ? Et il en a ensuite donné la preuve d'après l'exemple de sainte Élisabeth, et la toute-puissance de Dieu. L'annonciation a donc été faite par l'ange dans un ordre qui ne convient pas.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Saint Ambroise dit expressément (Sup. Luc., chap. 1, super illud : Quomodo fiet istud ?) que la bienheureuse Vierge n'a pas douté des paroles de l'ange. Car il dit : La réponse de Marie est plus modérée que les paroles du grand prêtre. Marie dit : Comment cela se fera-t-il ? Et Zacharie répond : D'où le saurai-je ? Celui qui nie qu'il sait, nie qu'il croit ; mais Marie avoue qu'elle croit, car on ne doute pas qu'une chose doive se faire quand on demande comment elle peut être faite. Cependant saint Augustin (vel alius auctor) paraît dire qu'elle a douté. Car il prétend[1] que Marie doutant de sa conception, l'ange lui en démontre la possibilité[2]. Mais ce doute est plutôt l'effet de l'étonnement que de l'incrédulité. C'est pourquoi l'ange lui en donne la preuve non pour détruire son défaut de foi, mais plutôt pour faire cesser son étonnement.

***Objection N°3.***

Le plus ne peut être suffisamment démontré par le moins. Or, c'est une plus grande chose qu'une vierge enfante que de rendre féconde une femme âgée. La preuve de l'ange qui démontre la conception de la Vierge d'après celle d'une femme déjà vieille n'est donc pas suffisante.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Ambroise dans son Hexameron[3], beaucoup de femmes stériles sont devenues fécondes, pour qu'on croie à l'enfantement de la Vierge. C'est pourquoi la conception de sainte Élisabeth qui était stérile est citée, non comme un argument suffisant[4], mais comme un exemple figuratif. C'est pour ce motif qu'à l'appui de cet exemple il ajoute un argument concluant tiré de la toute-puissance divine.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Rom., 13, 1) : Ce qui vient de Dieu a été bien ordonné. Or, l'ange a été envoyé de Dieu pour annoncer ce mystère à la Vierge, comme on le voit (Luc, chap. 1). L'annonciation a donc été faite par l'ange de la manière la plus convenable.

---

1 Lib. quæstion. Veteris et Novi Testam., quest. 51, art. préc. †

2 Cet ouvrage n'est d'ailleurs pas de saint Augustin. Ce grand docteur dit précisément le contraire (Hom. 44 de Quinquagesimâ, chap. 4), et il en est de même de saint Irénée (liv. 3, chap. 33, liv. 5, chap. 19), de saint Justin (Dial. cum Tryph.), de saint Pierre Chrysologue (Serm. 142) et d'une foule d'autres. †

3 Implic., liv. 5, chap. 10. et sup. illud Luc., chap. 1 : Exurgens Maria, et chap. 8, sup. illud : Adhuc eo loquente. †

4 Marie vit que par le miracle souvent répété de rendre fécondes les stériles, il avait voulu préparer le monde au miracle unique et nouveau de l'enfantement d'une vierge (Élévation sur les mystères, 12e semaine, 4e élévation). †

***Conclusion.***

L’annonciation a été faite par l’ange de la manière la plus convenable ; il a d’abord rendu la bienheureuse Vierge attentive, il l’a ensuite instruite du mystère et il l’a enfin engagée à y consentir. Il faut répondre que l’annonciation a été faite par l’ange dans un ordre convenable. Car l’ange se proposait trois choses à l’égard de la Vierge :

1. Il voulut rendre son âme attentive à la considération d’une aussi grande chose ; ce qu’il a fait en la saluant d’une manière nouvelle et insolite. C’est ce qui fait dire à Origène (Sup. Luc., hom. 6) que si elle avait su qu’une pareille parole eût jamais été adressée à une autre, comme elle avait la science de la loi, jamais ce salut ne l’aurait effrayée comme une chose inouïe. Dans ce salut il lui a dit à l’avance qu’elle était capable de concevoir en l’appelant : pleine de grâce ; il a exprimé ensuite qu’elle concevrait, en ajoutant : le Seigneur est avec vous ; enfin il a prédit l’honneur qui lui en reviendrait quand il a dit : vous êtes bénie entre toutes les femmes.
2. Il se proposait de l’instruire du mystère de l’Incarnation qui devait s’accomplir en elle. Ce qu’il a fait en lui annonçant sa conception et son enfantement par ces paroles : Voilà que vous concevrez ; etc., et en lui montrant la dignité de l’enfant qu’elle devait mettre au monde, Il sera grand, etc. ; et en démontrant le mode de sa conception par ces autres paroles : L’Esprit-Saint viendra en vous.
3. Enfin il avait l’intention de l’amener à y consentir ; ce qu’il a fait par l’exemple d’Élisabeth et par la raison tirée de la toute-puissance de Dieu.

**30**

# QUESTION 31 : DE LA CONCEPTION DU SAUVEUR QUANT À LA MATIÈRE DONT SON CORPS A ÉTÉ FORMÉ

Question 31 : De la conception du Sauveur quant à la matière dont son corps a été formé.....334
Article 1 : La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam ?.....335
Article 2 : La chair du Christ a-t-elle été prise de David ?.....336
Article 3 : La généalogie du Christ est-elle convenablement dressée par les évangélistes ?……338
Article 4 : A-t-il été convenable que le Christ naquît d'une femme ?.....341
Article 5 : Le corps du Christ a-t-il été formé du sang le plus pur de la Vierge ?.....343
Article 6 : Le corps du Christ a-t-il été dans les anciens patriarches quelque chose de déterminé ? .....345
Article 7 : La chair du Christ a-t-elle été soumise au péché dans les anciens patriarches ?.....347
Article 8 : Le Christ a-t-il été décimé dans les reins d'Abraham ?.....348

Nous devons considérer ensuite la conception elle-même du Sauveur :

1. Quant à la matière dont son corps a été formé.
2. Quant à l'auteur de sa conception.
3. Quant au mode et à l'ordre de sa conception.

Sur la première de ces considérations huit questions se présentent :

1. La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam ?[1]
2. A-t-elle été prise de David ?[2]
3. De la généalogie du Christ qui se trouve dans l'Évangile.[3]
4. A-t-il été convenable que le Christ naquît d'une femme ?[4]
5. Son corps a-t-il été formé du sang le plus pur de la Vierge ?[5]
6. La chair du Christ a-t-elle été dans les anciens patriarches selon quelque chose de déterminé ?[6]

---

[1] Cet article est une réfutation de l'erreur de Simon le Magicien, de Cerdon, de Marcion, de Basilide, de Manès, des Priscilliens, en un mot, de tous les donatistes et de tous les gnostiques, qui prétendaient que le corps du Christ n'était que fantastique. Il est aussi contraire à Valentin, qui on faisait un corps céleste ; à Apollinaire, qui voulait qu'il fût consubstantiel avec le Verbe, etc. †

[2] Le manichéen Fauste a nié que le Christ fût de la race de David selon la chair. Cet article est la réfutation de celte erreur. †

[3] Les contradictions apparentes qui se trouvent entre la généalogie de saint Matthieu et celle de saint Luc ont été pour les incrédules une occasion d'objections qu'ils se sont plu à présenter sous toutes les formes depuis Julien l'Apostat jusqu'aux impies du dernier siècle. On peut voir dans tous les traités de la religion les réponses victorieuses que leur ont faites les apologistes de la religion. †

[4] Cet article est une réfutation d'Apelles, qui prétendait que le Christ n'avait pas pris de sa mère la chair, mais des éléments. Il est aussi opposé à tous les hérétiques qui ont attaqué la vérité de la nature humaine du Christ. †

[5] Les conciles ont insinué que le Christ avait été formé du sang le plus pur de la Vierge, en décidant que sa chair avait été formée de la sienne. Ainsi il est dit au concile d'Éphèse (1, chap. 13) : Is qui natus ante omnia sæcula est ex Patre, etiam ex muliere carnaliter est procreatus in tempore. Et le concile de Latran dit (1, can. 4) : Si quis non confitetur, propriè et verè Christi duos nativitates existere, etc... alteram autem de Virgine Mariâ carnaliter in ultimis sæculorum, anathema sit. †

7. A-t-elle été en eux soumise au péché ?[7]
8. A-t-elle été décimée dans les reins d'Abraham ?[8]

## Article 1 : La chair du Christ a-t-elle été prise d'Adam ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas pris sa chair d'Adam. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 15, 47) : Le premier homme est le terrestre formé de la terre, et le second homme est le céleste qui est venu du ciel. Or, le premier homme est Adam et le second est le Christ. Le Christ ne vient donc pas d'Adam, mais il a une origine distincte de lui.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On dit que le second homme, c'est-à-dire le Christ, est descendu du ciel, non quant à la matière de son corps, mais quant à sa vertu formative ou quant à sa divinité elle-même. Mais son corps a été terrestre quant à la matière, comme le corps d'Adam.

***Objection N°2.***

La conception du Christ a dû être la plus miraculeuse. Or, c'est un plus grand miracle de former le corps de l'homme du limon de la terre que de la matière humaine qui vient d'Adam. Il semble donc qu'il n'eût pas été convenable que le Christ eût pris sa chair d'Adam. Par conséquent il semble que son corps n'ait pas dû être formé de la masse du genre humain qui découlait d'Adam, mais d'une autre matière.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme nous l'avons dit (quest. 29, art. 1 ad 2), le mystère de l'Incarnation du Christ est un miracle qui n'a pas pour but de confirmer la foi, mais qui est lui-même un article de foi. C'est pourquoi, dans ce mystère, on ne demande pas ce qu'il y a de plus miraculeux, comme dans les prodiges qui se font pour prouver la foi, mais on demande ce qu'il y a de plus conforme à la sagesse divine, et de plus avantageux pour le salut de l'homme, comme on l'exige pour tout ce qui est de foi. Ou bien on peut dire que dans le mystère de l'Incarnation on ne considère pas seulement le miracle de la conception d'après la matière, mais plutôt d'après le mode de la conception et de l'enfantement, parce que la Vierge a conçu et enfanté un Dieu.

***Objection N°3.***

Le péché est entré en ce monde par un seul homme, c'est-à-dire par Adam ; parce que tous les autres hommes existant en lui originellement ont péché, comme on le voit (Rom., chap. 5). Or, si le corps du Christ avait été pris d'Adam, il aurait existé originellement en lui quand il a péché. Il aurait donc contracté le péché originel ; ce qui ne convenait pas à la pureté du Christ ; par conséquent le corps du Christ n'a pas été formé de la matière prise d'Adam.

***Réponse à l'objection N°3 :***

---

6 Ce qui a donné lieu à cette question, c'est l'erreur de ceux qui croient que le corps du Christ a été formé avec une partie déterminée du corps, comme Eve a été formée de la côte d'Adam, et que cette partie s'est transmise successivement d'individus en individus, depuis Adam jusqu'à la bienheureuse Vierge, soit qu'ils aient pensé que cette partie était commune à tous les hommes, soit qu'elle ait été propre au Christ. †

7 Cet article est intimement lié au précédent. †

8 Ce qui a donné lieu à cet article, c'est le chapitre 7 de l'épître de saint Paul aux Hébreux dont saint Thomas donne ici l'interprétation. †

Comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et quest. 4, art. 6), le corps du Christ a été dans Adam selon sa substance corporelle, parce que la matière de son corps en est issue ; mais elle n'y a pas été selon sa raison génératrice, parce qu'il n'a pas été conçu de l'homme. C'est pourquoi il n'a pas contracté le péché originel, comme tous ceux qui sont nés d'Adam par la voie de la génération ordinaire.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Héb., 2, 16) : Le Fils de Dieu ne s'est jamais uni aux anges, mais il s'est uni à la race d'Abraham. Or, la race d'Abraham a été prise d'Adam. Le corps du Christ a donc été formé de la matière prise d'Adam.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a pris la nature humaine pour la délivrer de sa corruption, il a été convenable qu'il prît un corps sorti d'Adam.

Il faut répondre que le Christ a pris la nature humaine pour la purifier de sa corruption. Or, la nature humaine n'avait besoin d'être purifiée que parce qu'elle était souillée par le vice de son origine qui la faisait descendre d'Adam. C'est pourquoi il a été convenable qu'il prît une chair issue d'Adam pour guérir par là notre nature.

## Article 2 : La chair du Christ a-t-elle été prise de David ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas pris sa chair du sang de David. Car saint Matthieu dressant la généalogie du Christ la conduit à saint Joseph. Or, saint Joseph n'a pas été le père du Christ, comme nous l'avons dit (quest. 28, art. 1, Réponse N°2, et quest. 29, art. 2). Il ne semble donc pas que le Christ soit descendu de la race de David.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette objection a été celle du manichéen Fauste qui voulait prouver que le Christ n'est pas le fils de David, puisqu'il n'a pas été conçu de saint Joseph à qui saint Matthieu s'arrête dans sa généalogie. Mais saint Augustin lui répond (Lib. cont. Faust, liv. 23, chap. 8 et 9) que le même évangéliste disant que Joseph est l'époux de Marie et que le Christ est de la race de David, ne doit-on pas croire que Marie n'a pas été hors de la famille de David, et qu'elle n'a pas été en vain appelée l'épouse de Joseph à cause de l'union de leurs cœurs, quoiqu'il ne lui ait pas été uni corporellement ; et que c'est plutôt par honneur pour la dignité de l'homme que l'ordre des générations a été ainsi suivi jusqu'à saint Joseph. Ainsi nous croyons donc, ajoute le même docteur, que Marie a été de la race de David, parce que nous croyons aux Écritures qui disent ces deux choses ; que le Christ est né de la famille de David selon sa chair et que Marie est sa mère, sans avoir eu de relation charnelle avec son mari, mais tout en restant vierge. Car, comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 1, super illud : Christi generatio sic erat) : Joseph et Marie étaient de la même tribu, et, d'après la loi, saint Joseph était obligé de l'épouser comme sa parente ; c'est pour cela que dans le recensement ils se font inscrire ensemble à Bethléem, comme étant de la même famille.

***Objection N°2.***

Aaron a été de la tribu de Lévi, comme on le voit (Ex., chap. 6). Or, on dit que Marie la mère du Christ est la parente d'Elisabeth qui est fille d'Aaron, comme le dit saint Luc (Luc, chap. 1). Par conséquent, puisque David a été de la tribu de Juda, d'après saint Matthieu (chap. 1), il semble que le Christ ne soit pas descendu de la race de David.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Saint Grégoire de Nazianze répond à cette objection, en disant[1] que par un décret suprême il est arrivé que la race royale a été unie à la race sacerdotale, afin que le Christ qui est roi et prêtre naquît de l'un et l'autre selon la chair. Ainsi, Aaron, qui fut le premier prêtre selon la loi, épousa de la tribu de Juda Élisabeth, la fille d'Aminadab. Il a donc pu se faire que le père d'Élisabeth eût une épouse de la race de David, et que par suite la bienheureuse Vierge, qui était de cette dernière famille, fût parente d'Élisabeth ; ou bien encore il a pu se faire au contraire que le père de la bienheureuse Vierge qui était de la race de David eût une épouse de la famille d'Aaron ; ou, comme le dit saint Augustin (Cont. Faust., liv. 23, chap. 9) : Si Joachim, le père de Marie, a été de la race d'Aaron[2], on doit croire que la mère de Joachim a été de la race de David, ou son épouse, de telle sorte que dans toutes ces hypothèses Marie est de quelque manière de la race de David.

***Objection N°3.***

Le prophète dit de Jéchonias (Jérem., 22, 30) : Ecrivez que cet homme sera stérile et qu'il n'y aura personne de sa race qui s'assoira sur le trône de David. Or, il est dit du Christ (Is., 9, 7) : Il s'assoira sur le trône de David. Le Christ n'a donc pas été de la race de Jéchonias, et par conséquent il n'était pas non plus de la famille de David ; puisque saint Matthieu fait venir les générations de David par Jéchonias.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce passage du prophète, comme le dit saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 3, super illud : Qui fuit Salathiel), ne nie pas que Jéchonias doive avoir des descendants ; c'est pourquoi le Christ est de sa race. Si le Christ a régné, la prophétie n'est pas par là démentie ; car il n'a pas régné avec les honneurs du siècle, puisqu'il a dit : Mon royaume n'est pas de ce monde.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Rom. 1, 3) que le Christ est né selon la chair de la race de David.

***Conclusion.***

Le Christ a été le fils d'Abraham et de David selon la chair, puisqu'il est venu pour sauver et ceux qui sont circoncis et les élus des gentils.

Il faut répondre qu'on dit le Christ spécialement le fils de deux anciens patriarches, d'Abraham et de David, comme on le voit (Matth., chap. 1). On peut en donner plusieurs raisons. La première, c'est que la promesse du Christ leur a été faite spécialement. Car il a été dit à Abraham (Gen., 22, 18) : Toutes les nations de la terre seront bénies dans votre race. Ce que l'Apôtre entend du Christ en disant (Gal., 3, 16) : Les promesses ont été faites à Abraham et au Fils qui devait naître de lui. Il ne dit pas, ajoute-t-il, à ceux qui naîtront de vous, comme s'il eût parlé de plusieurs ; mais, comme parlant d'un seul : à celui qui naîtra de vous qui est Jésus-Christ. Il a été dit aussi à David (ps. 131, 11) : J'établirai sur votre trône le fruit de votre sang. C'est pourquoi les Juifs en le recevant avec des honneurs royaux disaient (Matth., 21, 9) : Hosanna au fils de David. — La seconde raison c'est que le Christ devait être roi, prophète et prêtre. Or, Abraham a été prêtre, comme on le voit d'après ces paroles que le Seigneur lui dit (Gen., 15, 9) : Prenez une génisse de trois ans, etc. Il a été prophète d'après ces paroles de la Genèse (20, 7) : Il est prophète et il priera pour vous. David a été roi et prophète. — La troisième raison c'est que la circoncision a d'abord commencé par Abraham, et que l'élection de Dieu s'est ensuite manifestée surtout dans David, d'après ces paroles de l'Écriture (1 Rois, 13, 14) : Le Seigneur s'est choisi un homme selon son cœur. C'est pourquoi le Christ est appelé tout spécialement le fils de l'un et de l'autre, pour montrer qu'il est le salut des Juifs et des gentils que Dieu a choisis.

---

[1] Implic. in carm. 38 de geneal. Christi et August., liv. 1 de consensu Evang., chap. 2, et liv. 2, chap. 3. †

[2] Ce que Fauste affirmait d'après des écritures apocryphes. †

## Article 3 : La généalogie du Christ est-elle convenablement dressée par les évangélistes ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble que la généalogie du Christ ne soit pas convenablement dressée par les évangélistes. Car le prophète dit du Christ (Is., 53, 8) : Qui racontera sa génération ? On n'a donc pas dû raconter la génération du Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., cap. 1) : Isaïe parle de la génération de la divinité du Christ ; au lieu que saint Matthieu raconte la génération du Christ par rapport à son humanité, sans expliquer le mode de l'Incarnation, parce qu'il est une chose ineffable, mais en énumérant les patriarches dont le Christ est sorti selon la chair.

***Objection N°2.***

Il est impossible qu'un homme ait deux pères. Or, saint Matthieu dit (1, 16) : que Jacob a engendré Joseph, l'époux de Marie, au lieu que saint Luc dit (chap. 3) que Joseph a été le fils d'Héli. Ils se contredisent donc.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On répond de différentes manières à cette objection que Julien l'Apostat a soulevée. — En effet, les uns prétendent, avec saint Grégoire de Nazianze, que ce sont les mêmes hommes que les deux évangélistes énumèrent, mais sous des noms différents, parce qu'ils portaient deux sortes de noms. Mais cette supposition est insoutenable. Car saint Matthieu désigne un des fils de David, Salomon, au lieu que saint Luc nomme Nathan, et l'histoire (Lib. leg.) nous apprend d'une manière certaine que ce sont les deux frères. — D'autres ont dit que saint Matthieu a donné la véritable généalogie du Christ et que saint Luc a donné sa généalogie putative ; et que c'est pour ce motif qu'il commence par ces mots (Luc, 3, 23) : Comme on le croyait, fils de Joseph. Car il y avait des Juifs qui pensaient qu'à cause des péchés des rois de Juda le Christ ne naîtrait pas de David par les rois, mais par une autre branche de simples citoyens. — D'autres ont prétendu que saint Matthieu avait donné les ancêtres du Christ selon la chair, et saint Luc ses pères spirituels, c'est-à-dire les justes qu'on appelle pères par analogie. Mais saint Augustin répond[1] qu'on ne doit pas entendre d'après saint Luc que Joseph est le fils d'Héli, mais qu'Héli et Joseph ont été les pères du Christ, descendant de différentes manières de David. D'où il est dit du Christ qu'on le pensait fils de Joseph et qu'il a été aussi le fils d'Héli : comme si l'on disait que le Christ, pour la raison qui le fait appeler fils de Joseph, peut être appelé fils d'Héli et de tous ceux qui descendaient de la race de David. C'est ainsi que l'Apôtre dit (Rom., 9, 5) que le Christ descend des Juifs selon la chair. — Saint Augustin donne à cette difficulté une triple solution (De quæst. Evang., liv. 2, quest. 5) : On peut, dit-il assigner à cela trois causes ; l'évangéliste a suivi l'une d'elles. En effet ou un évangéliste a nommé le père de Joseph par lequel il a été engendré, tandis que l'autre a désigné son grand-père maternel ou quelque autre de ses aïeux ; ou l'un était le père naturel de Joseph, tandis que l'autre était son père adoptif ; ou bien d'après la coutume des Juifs l'un étant mort sans enfant, l'autre aurait pris son épouse à titre de parent, et l'on aurait attribué au dernier qui serait mort le fils qu'il aurait eu ; ce qui est une sorte d'adoption légale, d'après le mémE docteur (De cons. Evang., liv. 2, chap. 3). — La cause la plus vraie est cette dernière

[1] Lib. de quæst. Vet. et Nov. Testam, part. 1, quest. 56, et part. 2, in Quæst. Novi Test., quest. 6. †

qu'admettent saint Jérôme[1], Eusèbe de Césarée, dans son histoire ecclésiastique (liv. 1, chap. 7), d'après l'historiographe africain[2]. Car ils disent que Mathan et Melchi ont eu chacun des enfants, dans divers temps, d'une même femme appelée Estha. Ainsi Mathan qui était un descendant de Salomon l'avait le premier prise pour épouse et il mourut ne laissant qu'un seul fils appelé Jacob. Après sa mort, la loi ne défendant pas à un autre homme d'épouser une veuve, Melchi, qui est un descendant de Mathan, et qui était de la même tribu, mais non de la même famille, prit pour épouse la veuve que Mathan avait laissée et il en eut un fils nommé Héli. C'est ainsi qu'issus de pères différents, Jacob et Héli sont frères utérins ; dont l'un, c'est-à-dire Jacob, ayant épousé d'après l'ordre de la loi la veuve d'Héli, son frère, mort sans enfants, engendra Joseph qui fut son fils par nature, et qui se trouva le fils d'Héli selon le précepte de la loi. C'est pourquoi saint Matthieu dit : Jacob engendra Joseph ; au lieu que saint Luc, décrivant la généalogie légale, ne se sert point du tout du mot engendrer. Et quoique saint Jean Damascène dise (De fid. orth., liv. 4, chap. 15) que la bienheureuse Vierge Marie tenait à saint Joseph d'après l'origine par laquelle on le dit fils d'Héli, parce qu'il prétend qu'elle descendait de Melchi ; néanmoins il faut croire qu'elle a encore tiré son origine de Salomon, d'une autre manière, par les ancêtres énumérés par saint Matthieu, que l'on regarde comme l'auteur de la génération charnelle du Christ[3] ; surtout puisque saint Ambroise dit (Sup. illud Luc, chap. 3, Qui fuit Salathiel) que le Christ est descendu de la race de Jéchonias.

***Objection N°3.***

Les évangélistes paraissent être en désaccord sur divers points. Car saint Matthieu commence son livre par Abraham en descendant jusqu'à Joseph, et il compte quarante-deux générations. Au lieu que saint Luc met après le baptême du Christ sa génération, en commençant par le Christ et en donnant la série des générations jusqu'à Dieu ; il s'en trouve soixante-dix-sept, les deux extrêmes compris. Il semble donc qu'ils décrivent mal la génération du Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Augustin (De consens. Evang., liv. 2, chap. 4), saint Matthieu avait établi la souche royale du Christ, au lieu que saint Luc a décrit sa tige sacerdotale. C'est pourquoi dans la généalogie de saint Matthieu il est dit que le Christ a pris nos péchés, c'est-à-dire que par son origine charnelle il a pris la ressemblance de la chair du péché ; tandis que saint Luc fait remarquer que nos péchés ont été effacés, ce qui est produit par le sacrifice du Christ. C'est encore pour ce motif que saint Matthieu, dans l'énumération des générations, suit l'ordre descendant, au lieu que saint Luc suit l'ordre ascendant. D'où il suit que saint Matthieu descend de David par Salomon, avec la mère duquel le roi-prophète a péché ; et saint Luc y remonte par Nathan, dont le nom rappelle le prophète par lequel Dieu lui a fait expier sa faute. Il résulte encore de là que saint Matthieu, voulant nous représenter le Christ descendant vers notre nature mortelle, a rappelé dès le commencement de son Évangile les générations depuis Abraham jusqu'à Joseph, et jusqu'à la naissance du Christ lui-même en descendant. Au contraire, saint Luc n'expose pas sa généalogie dès le commencement, mais depuis le baptême du Christ ; il ne va pas en descendant, mais en montant ; le représentant surtout comme prêtre venu pour l'expiation des péchés, à l'endroit où il rapporte le témoignage de Jean en disant : Voilà celui qui efface les péchés du monde, et selon l'ordre ascendant il va jusqu'à Abraham, puis il arrive à Dieu avec lequel nous sommes réconciliés par la purification et l'expiation de nos fautes. Il a pris avec raison la tige adoptive, parce que nous devenons les enfants de Dieu par

[1] Sup. Matth., chap. 1, sup. illud : Jacob autem genuit Joseph. †

[2] Saint Thomas désigne ainsi Jules Africain, qu'il surnomme l'historien, parce qu'il avait composé un grand ouvrage de chronologie. Il nous reste de lui une lettre à un nommé Aristide où il discute les deux généalogies. †

[3] La meilleure réponse que l'on puisse faire, c'est de distinguer ainsi deux sortes de généalogie, l'une charnelle, qui est celle de saint Matthieu, qui emploie pour ce motif le mot genuit, et l'autre légale, qui est celle de saint Luc, qui emploie le mot fecit. D'ailleurs cette objection est sans portée, car saint Luc connaissait la généalogie de saint Matthieu quand il a donné la sienne, et si les deux généalogies avaient été contradictoires, les Juifs contemporains l'auraient mieux remarqué que personne ; ce qu'ils n'ont pas fait. †

l'adoption ; au lieu que le Fils de Dieu est devenu le fils de l'homme par la génération charnelle. D'ailleurs il a démontré suffisamment qu'il n'avait pas appelé Joseph fils d'Héli, parce qu'il a été engendré de lui, mais parce qu'il a été adopté, puisqu'il dit qu'Adam est fils de Dieu, quoiqu'il ait été créé par lui. Le nombre quarante appartient au temps de la vie présente, à cause des quatre parties du monde dans lequel nous passons notre vie mortelle, sous le règne du Christ. Le nombre quarante contient quatre fois le nombre dix, et le nombre dix est produit par la somme des nombres jusqu'à quatre[1]. On pourrait rapporter le nombre dix au Décalogue et le nombre quatre à la vie présente, ou aux quatre Évangiles d'après lesquels le Christ règne en nous. C'est pourquoi saint Matthieu, faisant connaître la personne royale du Christ, a énuméré quarante personnes, sans le compter lui-même. — Du moins c'est l'explication qu'il faut admettre, si le Jéchonias qui se trouve à la fin du second quaternaire et au commencement du troisième, est le même, comme le veut saint Augustin (loc. sup. cit.), qui dit que l'on a fait cette répétition pour signifier que sous Jéchonias on s'est détourné vers les nations étrangères, quand la transmigration à Babylone a eu lieu, ce qui annonçait à l'avance que le Christ irait des Juifs aux gentils. Mais saint Jérôme dit (Sup. illud Matth., chap. 1, Et post transmigrationem) qu'il y a eu deux Joachim ou deux Jéchonias, le père et le fils. L'un et l'autre sont compris dans la généalogie du Christ, pour que les générations que l'évangéliste désigne soient distinguées en trois catégories de quatorze chacune, ce qui s'élève à quarante-deux personnes. Ce nombre convient aussi à la sainte Église ; car ce nombre est produit par le nombre six qui signifie le travail de la vie présente, et le nombre sept qui indique le repos de la vie future ; car six fois sept font quarante-deux. D'ailleurs le nombre quatorze étant formé du nombre dix et du nombre quatre par addition, peut avoir la même signification que celle qu'on attribue au nombre quarante, qui résulte des mêmes nombres par la multiplication. Mais le nombre dont saint Luc fait usage dans sa généalogie du Christ signifie l'universalité des péchés. Car le nombre dix, qui est en quelque sorte le nombre de la justice, se trouve dans les dix préceptes de la loi. Le péché étant la transgression de la loi, le nombre onze est la transgression du nombre dix. Le septénaire signifie l'universalité des choses ; parce que tout le temps roule dans un nombre septénaire de jours. Sept fois onze font soixante-dix-sept, et par conséquent ce nombre signifie l'universalité des péchés qui sont détruits par le Christ.

***Objection N°4.***

L'histoire nous apprend (4 Rois, chap. 8) que Joram engendra Ochosias, qui eut pour successeur Joas son fils, qui fut remplacé lui-même par son fils Amasias, après lequel a régné Azarias son fils, qui est appelé Ozias, et qui eut pour successeur son fils Joatham. Or, saint Matthieu dit que Joram engendra Ozias. Par conséquent il semble mal exposer la généalogie du Christ, en omettant au milieu trois rois.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Comme le dit saint Jérôme[2], le roi Joram s'étant uni à la race de l'impie Jézabel, sa mémoire est effacée pour ce motif jusqu'à la troisième génération, de manière qu'il ne figure pas dans l'ordre des générations saintes. Et ainsi, comme le dit saint Chrysostome (alius auctor, hom. 1 in Matth, in oper. imperf.), autant a été abondante la bénédiction répandue sur Jéhu qui avait tiré vengeance de la maison d'Achab et de Jézabel, autant la malédiction s'est appesantie sur la maison de Joram à cause de la fille de l'impie Achab et de Jézabel, de manière que ses enfants ont été retranchés du nombre des rois jusqu'à la quatrième génération, selon ces paroles (Ex., chap. 20) : Je punirai l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération. Il faut observer aussi que si les autres rois qui figurent dans la généalogie du Christ ont été des pécheurs, leur impiété n'a pas été continue.

[1] C'est-à-dire eu additionnant ensemble les nombres 1, 2, 3 et 4. †

[2] Sup. Matth., chap. 4, super illud : Joram autem genuit, etc. †

Car, comme on le voit (Lib. quæst. Vet. et Nov. Testam., quest. 8), Salomon est resté sur le trône par le mérite de son père, et Roboam par le mérite d'Asa, son fils, tandis que l'impiété de ces trois autres princes a été constante.

***Objection N°5.***

Tous ceux dont il est parlé dans la génération du Christ ont eu des pères et des mères, et plusieurs d'entre eux ont eu des frères. Or, saint Matthieu, dans la génération du Christ, rappelle seulement les noms de trois femmes, Thamar, Ruth et l'épouse d'Urie, et il désigne les frères de Juda et de Jéchonias ainsi que Pharès et Zaram, dont saint Luc ne parle pas. Il semble donc que les évangélistes n'aient pas convenablement dressé la généalogie du Christ.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 1, super illud : Judas genuit, etc.), dans la généalogie du Sauveur il ne se trouve aucune des saintes femmes, mais l'Écriture rappelle celles-là, pour que celui qui était venu à cause des pécheurs, effaçât les péchés de tous, en naissant des pécheurs eux-mêmes. Ainsi il est fait mention de Thamar qui est blâmée pour son inceste, de Raab qui fut une femme publique, de Ruth qui fut une étrangère, et de Bethsabée, l'épouse d'Urie, qui fut adultère. Elle n'est pas désignée par son nom propre, mais d'après le nom de son époux ; soit à cause de son péché qui la rendît tout à la fois complice d'adultère et d'homicide ; soit pour qu'en nommant son mari, le péché de David revînt à la mémoire. Et parce que saint Luc se propose de désigner le Christ comme l'auteur de l'expiation des péchés, il ne parle nullement de ces femmes. Mais il rappelle les frères de Juda pour montrer qu'ils appartiennent au peuple de Dieu, au lieu qu'Ismaël, frère d'Isaac, et Esaü, frère de Jacob, ayant été séparés du peuple de Dieu, il n'est point question d'eux dans la généalogie du Christ ; et il le fait aussi pour détruire l'orgueil de la naissance. Car beaucoup des frères de Juda eurent pour mères des servantes ; et cependant tous étaient simultanément patriarches et chefs de tribus. Quant à Pharès et à Zaram ils sont nommés ensemble, comme le dit saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 3, super illud : Qui fuit Phares), parce qu'ils représentent la double vie des peuples ; celle qui est selon la loi est figurée par Zaram et celle qui est selon la foi est représentée par Pharès. Il est parlé des frères de Jéchonias, parce qu'ils ont tous régné en des temps divers, ce qui n'était pas arrivé aux autres rois ; ou bien parce que leur iniquité et leur misère a été la même.

Mais l'autorité de l'Écriture est contraire.

***Conclusion.***

Les évangélistes ont décrit la généalogie du Christ dans l'ordre qui convient.
Il faut répondre que, comme le dit l'Apôtre (2 Tim., 3, 16) : Toute l'Écriture sainte a été divinement inspirée. Or, les choses qui viennent de Dieu se font dans l'ordre le plus convenable, d'après ces autres paroles de saint Paul (Rom., 13, 1) : Les choses qui viennent de Dieu ont été ordonnées. La généalogie du Christ a donc été écrite par les évangélistes dans l'ordre qui convient.

## Article 4 : A-t-il été convenable que le Christ naquît d'une femme ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble que la matière du corps du Christ n'ait pas dû être prise d'une femme. Car le sexe masculin est plus noble que le sexe féminin. Or, il eût été surtout convenable que le Christ prît ce

qu'il y a de parfait dans la nature humaine. Il semble donc qu'il n'ait pas dû prendre sa chair d'une femme, mais plutôt d'un homme, comme Eve a été formée de la côte d'Adam.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le sexe masculin étant plus noble que le sexe féminin, le Christ a pris pour ce motif la nature humaine dans le sexe masculin. Mais pour montrer qu'il ne méprisait pas pour cela l'autre sexe, il a été convenable qu'il prît sa chair de la femme. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Lib. de agon. Christ., chap. 11) : Hommes, ne vous méprisez pas, puisque le Fils de Dieu s'est fait homme ; femmes, ne vous méprisez pas non plus ; car le Fils de Dieu est né d'une femme comme vous.

***Objection N°2.***

Quiconque est conçu de la femme est renfermé dans son sein. Or, il ne convient pas que Dieu qui remplit le ciel et la terre, d'après le prophète (Jérem., chap. 23), soit renfermé dans le sein étroit d'une femme. Il semble donc qu'il n'ait pas dû être conçu d'une femme.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Augustin à Fauste qui lui faisait cette objection (Lib. cont. Faust., liv. 23, chap. 10) : La foi catholique qui croit que le Fils de Dieu est né d'une vierge selon la chair, ne l'enferme d'aucune manière dans le sein de sa mère, comme s'il n'existait pas hors de là, et comme s'il eût abandonné le gouvernement du ciel et de la terre, et qu'il se fût éloigné de son Père. Mais pour vous, manichéens, vous ne comprenez nullement ces choses par suite de ces dispositions d'esprit et de cœur qui ne vous permettent de penser qu'à des fantômes corporels. Car, comme le dit ailleurs le même docteur (Epist. ad Volusian., 137) : Toutes ces idées ne viennent que de ce que les hommes ne sont capables que de concevoir des corps, qui ne peuvent être tout entiers partout et qui répondent aux diverses parties de l'espace par autant de parties de leur substance. Mais la nature de l'âme est bien différente de celle des corps et à plus forte raison celle de Dieu qui est le créateur de l'âme et du corps. Il est partout tout entier sans qu'aucun lieu le contienne ; il vient sans s'éloigner d'où il était ; il s'en va sans abandonner le lieu d'où il vient.

***Objection N°3.***

Ceux qui sont conçus d'une femme contractent une certaine impureté. D'où il est dit (Job. 25, 4) : Est-ce que l'homme comparé à Dieu peut être justifié ou celui qui est né de la femme paraître pur devant lui ? Or, dans le Christ il n'a pas dû y avoir d'impureté ; car il est la sagesse de Dieu, dont il est dit (Sag., 7, 25) : Qu'elle ne peut être atteinte par la moindre souillure. Il semble donc qu'il n'ait pas dû prendre sa chair d'une femme.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans la conception de l'homme qui naît de la femme il n'y a rien d'impur, selon qu'il est l'œuvre de Dieu. D'où il est dit (Actes, 10, 15) : N'appelez, pas impur ce que Dieu a créé[1]. Cependant il y a là une impureté qui provient du péché, selon que l'homme est conçu avec concupiscence dans l'union charnelle des deux sexes, ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ, comme nous l'avons montré (quest. 29, art. 2). — Et quand même il y aurait là une souillure, le Verbe de Dieu n'en serait pas atteint, puisqu'il n'est changeant ou altérable d'aucune manière. C'est pour cela que saint Augustin s'écrie (De hæres., liv. 5, chap. 5) : Dieu le créateur et le Fils de l'homme dit : Qu'y a-t-il dans ma naissance qui vous touche ? Je n'ai pas été conçu par la concupiscence et la passion : j'ai créé la mère de laquelle je suis né. Si le rayon du soleil sait dessécher la boue des marais sans en être souillé, à plus forte raison la splendeur de la lumière éternelle, de quelque manière qu'elle rayonne, peut-elle purifier sans être souillée elle-même ?

[1] La Vulgate porte purifié. †

Mais c’est le contraire. L’Apôtre dit (Gal., 4, 4) : Dieu a envoyé son Fils formé d’une femme.

***Conclusion.***

Quoique le Fils de Dieu ait pu prendre la chair humaine de toute autre matière qu’il aurait voulu, cependant il a été convenable qu’il la prît de la femme, pour ennoblir de cette manière la nature humaine tout entière, et établir plus fermement la vérité de l’Incarnation.

Il faut répondre que, quoique le Fils de Dieu eût pu prendre la chair humaine de toute matière qu’il aurait voulu ; cependant il a été très convenable qu’il la prît de la femme :

1. Parce que par là toute la nature humaine a été ennoblie. D’où saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quæst. 11) : La délivrance de l’homme a dû se manifester dans l’un et l’autre sexe. Ainsi, parce qu’il fallait que le Christ prît le sexe de l’homme comme étant le plus honorable, il convenait que la délivrance du sexe féminin se manifestât par là même qu’il était né d’une femme.
2. Parce que par là la vérité de l’Incarnation est établie. C’est ce qui fait dire à saint Ambroise (Lib. de incarn., chap. 6) : Vous trouverez dans le Christ beaucoup de choses conformes à la nature et supérieures à elle. Ainsi selon la condition de la nature il a été dans le sein d’une femme, mais ce qu’il y a au-dessus de la condition de la nature, c’est qu’il a été conçu et engendré par une Vierge, pour que l’on crût Dieu celui qui opérait des merveilles inouïes et que l’on crût homme celui qui naissait de l’homme conformément à notre nature. Et saint Augustin dit (Epist. ad Volusian., 137) : Si le Tout-Puissant au lieu de faire naître d’une mère cet homme auquel son Verbe est uni, l’avait exposé tout à coup aux regards des hommes, n’aurait-il pas confirmé l’erreur de ceux qui prétendent qu’il ne s’est pas uni véritablement à la nature humaine ? Et cette conduite toute miraculeuse n’aurait-elle pas rendu inutiles les desseins de sa miséricorde ? Il fallait donc que ce médiateur placé entre Dieu et les hommes, réunissant les deux natures dans l’unité d’une même personne, relevât par des choses extraordinaires ce qu’il y avait en lui d’ordinaire, et qu’il tempérât par des choses communes ce qu’il y avait en lui de miraculeux.
3. Parce que par là se trouvent épuisés les divers modes possibles de la génération humaine. Car le premier homme a été produit du limon de la terre sans l’homme et la femme, Eve a été produite de l’homme seul, les autres humains naissent de l’homme et de la femme. Il ne restait plus qu’un quatrième mode qui a été propre au Christ, c’était de naître de la femme sans le concours de l’homme.

## Article 5 : Le corps du Christ a-t-il été formé du sang le plus pur de la Vierge ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble que la chair du Christ n’ait pas été conçue du sang le plus pur de la Vierge. Car on lit dans une Oraison que Dieu a voulu que son Verbe prît sa chair d’une vierge. Or, la chair diffère du sang de la Vierge. Le corps du Christ n’a donc pas été formé du sang de la Vierge.

***Réponse à l’objection N°1 :***

La bienheureuse Vierge ayant été de la même nature que les autres femmes, il en résulte que sa chair et ses os ont été aussi de la même nature. Or, les chairs et les os sont dans les autres femmes les parties actuelles du corps qui constituent son intégrité. C'est pourquoi on ne peut pas les soustraire sans corrompre le corps ou sans le diminuer. Or, le Christ qui était venu réparer ce qui est corrompu n'avait dû altérer, ni diminuer l'intégrité de sa mère, comme nous l'avons dit (quest. 28, art. 1 et 2). C'est pourquoi son corps n'a pas dû être formé de la chair ou des os de la Vierge, mais du sang qui n'est pas encore partie en acte, mais qui est tout entier en puissance, selon l'expression d'Aristote (Liv. 1 de gen. animal., chap. 18 et 19). C'est pour cette raison qu'on dit qu'il a pris la chair de la Vierge[1], non que la matière de son corps ait été sa chair en acte, mais parce qu'il a eu pour matière le sang qui est la chair en puissance.

***Objection N°2.***

Comme la femme a été miraculeusement formée de l'homme, de même le corps du Christ a été miraculeusement formé de la Vierge. Or, on ne dit pas que la femme a été formée du sang de l'homme, mais plutôt de sa chair et de ses os, d'après ces paroles de la Genèse (2, 23) : C'est là l'os de mes os et la chair de ma chair. Il semble donc que le corps du Christ n'ait pas dû être formé du sang de la Vierge, mais de sa chair et de ses os.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 92, art. 3 ad 2), Adam ayant été établi comme le principe de la nature humaine avait dans son corps une portion de chair et d'os qui n'appartenait pas à son intégrité personnelle, mais qui était seulement en lui selon qu'il était le principe du genre humain. La femme a été formée de cette chair sans détriment pour l'homme. Mais il n'y a rien eu dans le corps de la Vierge dont le corps du Christ pût être formé, sans corrompre le corps de sa mère.

***Objection N°3.***

Le corps du Christ a été de la même espèce que les corps des autres hommes. Or, les corps des autres hommes ne sont pas formés du sang le plus pur, *sed ex semine et sanguine menstruo*. Il semble donc que le corps du Christ n'ait pas été non plus conçu du sang le plus pur de la Vierge.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La semence de la femme n'est pas apte à la génération, mais elle est quelque chose d'imparfait dans l'ordre séminal, qui, en raison de l'imperfection de la puissance de la femme, n'est pas capable d'arriver à la perfection séminale. Par conséquent, cette semence n'est pas nécessairement une matière de conception, comme le dit le Philosophe (De gen. anim., chap. 19) : d'où rien n'est intervenu dans la conception du corps du Christ ; encore plus, puisque quoiqu'elle soit imparfaite dans le l'ordre séminal, son émission est accompagnée par une certaine concupiscence, de même pour celle de l'homme. Alors que dans la conception virginale il n'y a pu y avoir aucune concupiscence. D'où saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 2 et liv. 4, chap. 15) que le corps du Christ n'a pas été conçu séminalement. Mais le sang menstruel, le flux de ce qui est sujet aux périodes mensuelles, a une certaine impureté naturelle de conception, comme les autres superfluités, dont la nature ne tient pas compte, et que par conséquent elle expulse. La conception n'est pas formée d'un tel sang menstruel infecté par la corruption et répudié par la nature, mais d'une certaine sécrétion de sang pur qui est préparé à la conception par un processus d'élimination, étant plus pur et plus parfait que le reste du sang. Néanmoins, il est souillé par l'impureté de luxure dans la conception des autres hommes, étant donné que par les rapports sexuels ce sang est conduit à un endroit apte à la conception. Cependant, ceci ne s'est pas produit dans la conception du Christ, parce que ce sang a été amené dans le sein de

[1] Cette oraison est celle de la fête de l'Annonciation où nous disons : Deus qui de beata Maria virginis utero... carnem suscipere voluisti. †

la Vierge et façonné en un par l'opération de l'Esprit Saint. C'est pourquoi on dit que le corps du Christ a été formé du sang le plus chaste et le plus pur de la Vierge.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 2) que le Fils de Dieu s'est formé du sang le plus pur et le plus chaste de la Vierge une chair animée par une âme raisonnable.

***Conclusion.***

Selon le mode naturel de la génération, le corps du Christ a été conçu du sang le plus pur et le plus chaste de la Vierge.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans la conception du Christ ce qu'il y a de conforme à la condition de la nature, c'est qu'il est né d'une femme ; ce qu'il y a eu de supérieur, c'est qu'il est né d'une vierge. Or, d'après la condition naturelle, dans la génération d'un être animé, la femelle fournit la matière et le mâle est le principe actif de la génération, comme le prouve Aristote (De gen. animal., liv. 1, chap. 19). Mais la femme qui conçoit de l'homme n'est pas vierge. C'est pourquoi il appartient au mode surnaturel de la génération du Christ que le principe actif dans sa génération ait été une vertu surnaturelle divine ; mais il appartient à son mode naturel que la matière dont son corps a été formé soit conforme à la matière que les autres femmes fournissent pour la conception de leur enfant. Cette matière, d'après le philosophe (loc. cit.), est le sang de la femme, pas l'intégralité de son sang, mais amené à un état de sécrétion plus parfait par le pouvoir générateur de la mère, afin d'être apte à la conception. C'est pourquoi le corps du Christ a été conçu de cette matière. [Q33-1] ; [Q35-3]

## Article 6 : Le corps du Christ a-t-il été dans les anciens patriarches quelque chose de déterminé ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble que le corps du Christ ait été dans Adam et dans les autres patriarches selon quelque chose de déterminé. Car saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 10, chap. 19) que la chair du Christ a été dans Adam et dans Abraham selon sa substance corporelle. Or, la substance corporelle est quelque chose de déterminé. La chair du Christ a donc été dans Adam, dans Abraham et dans ses autres ancêtres selon quelque chose de déterminé.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quand saint Augustin dit que le Christ a été dans Adam selon sa substance corporelle, on ne doit pas entendre par là que le corps du Christ a été dans Adam une substance corporelle, mais que la substance matérielle du corps du Christ, c'est-à-dire la matière qu'il a prise de la Vierge, a été dans Adam comme dans son principe actif, mais non comme dans un principe matériel. Ce qui signifie que par la vertu génératrice d'Adam et de tous ceux qui en descendent jusqu'à la bienheureuse Vierge, il est arrivé que cette matière a été préparée pour la conception du corps du Christ. Mais cette matière n'a pas été transformée au corps du Christ parla vertu séminale qui dérive d'Adam. C'est pour cela qu'on dit que le Christ a été originellement dans Adam selon sa substance corporelle, mais non selon la raison séminale.

***Objection N°2.***

L'Apôtre dit (Rom., 1, 3) : Le Christ a été fait selon la chair du sang de David. Or, le sang de David a été quelque chose de déterminé en lui. Il a donc été dans David d'après quelque chose de déterminé, et pour la même raison il a été ainsi dans les autres pères.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique le corps du Christ n'ait pas été dans Adam et les autres patriarches selon sa raison séminale ; néanmoins le corps de la bienheureuse Vierge qui a été conçu ex semine maris a été dans Adam et dans les autres patriarches de cette manière. C'est pourquoi, par l'intermédiaire de la bienheureuse Vierge, on dit que le Christ est originellement du sang de David selon la chair.

***Objection N°3.***

Le Christ a de l'affinité avec le genre humain, selon qu'il a pris de lui sa chair. Or, si cette chair n'a pas été dans Adam selon quelque chose de déterminé, il paraît n'avoir aucune affinité avec le genre humain qui vient d'Adam, mais il en a plutôt avec les autres choses d'où la matière de sa chair a été prise. Il semble donc que la chair du Christ ait été dans Adam et dans les autres pères d'après quelque chose de déterminé.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ a de l'affinité avec le genre humain selon la ressemblance d'espèce. Or, la ressemblance d'espèce se considère non selon la matière éloignée, mais selon la matière la plus prochaine et selon le principe actif qui engendre son semblable dans l'espèce. Par conséquent l'affinité du Christ avec le genre humain est suffisamment sauvegardée, par là même que le corps du Christ a été formé du sang de la Vierge, qui vient originellement d'Adam et des autres patriarches. Il importe peu d'ailleurs à cette affinité d'où vienne la matière de ce sang, comme cela est indifférent aussi pour la génération des autres hommes, ainsi que nous l'avons dit (1a pars, quest. 118, art. 1).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 10, chap. 19 et 20) : De quelque manière que le Christ ait été dans Adam et dans Abraham et les autres pères, les autres hommes y ont été aussi, mais non réciproquement. Or, les autres hommes n'ont pas été dans Adam et Abraham d'après une matière déterminée, mais seulement selon l'origine, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 119 et art. 2, Réponse N°4). Le Christ n'a donc pas été non plus de la sorte dans Adam et dans Abraham, ni dans les autres pères.

***Conclusion.***

Le corps du Christ ayant été mis en rapport avec Adam et les autres patriarches, par l'intermédiaire du corps de sa mère, il n'a pas existé en eux d'après quelque chose de particulier et de déterminé, mais selon l'origine, comme les corps des autres hommes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la matière du corps du Christ n'a pas été la chair et les os de la bienheureuse Vierge, ni quelque chose qui ait été en acte une partie de son corps, mais le sang qui est la chair en puissance. Or, tout ce que la bienheureuse Vierge a reçu de ses parents a été en acte une partie de son corps. Par conséquent ce qu'elle a reçu d'eux, n'a point été la matière du corps du Christ. C'est pourquoi on doit dire que le corps du Christ n'a point été dans Adam et les autres patriarches d'après quelque chose de déterminé, de manière qu'on puisse désigner positivement une partie du corps d'Adam ou d'un autre patriarche, et dire que c'est de cette partie que le corps du Christ a dû être formé. Mais il a été en eux selon l'origine, comme le corps des autres hommes. Car le corps du Christ a été mis en rapport avec Adam et les autres

patriarches, par l'intermédiaire du corps de sa mère. Il n'a donc pas été dans les patriarches d'une autre manière que le corps de sa mère, qui n'y a pas existé d'une manière déterminée, pas plus que les corps des autres hommes, ainsi que nous l'avons dit (1a pars, quest. 119 et art. 2, Réponse N°4).

## Article 7 : La chair du Christ a-t-elle été soumise au péché dans les anciens patriarches ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble que la chair du Christ n'ait pas été souillée par le péché dans les anciens patriarches. Car l'Écriture dit (Sag., chap. 7) que dans la divine sagesse il n'y a rien de souillé. Or, le Christ est la sagesse de Dieu, comme on le voit (1 Cor., chap. 1). Sa chair n'a donc jamais été souillée par le péché.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ n'a pas pris la chair du genre humain soumise au péché, mais il a pris une chair exemple de toute souillure, et c'est pour ce motif que la sagesse de Dieu n'a nullement été atteinte dans sa pureté.

***Objection N°2.***

Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 2 et 11) que le Christ a pris les prémices de notre nature. Or, dans l'état primitif la chair humaine n'avait pas été souillée par le péché. La chair du Christ n'a donc été souillée ni dans Adam, ni dans les autres pères.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On dit que le Christ a pris les prémices de notre nature quant à la ressemblance de condition, c'est-à-dire parce qu'il a pris une chair exempte de tout péché, comme l'avait été celle de l'homme avant sa chute ; mais ces paroles ne s'entendent pas d'une pureté ininterrompue, comme si la chair du premier homme avait été conservée exempte de souillure jusqu'à la formation du corps du Christ.

***Objection N°3.***

Saint Augustin dit (Sup. Gen., liv. 10. chap. 20) que la nature humaine a toujours possédé le remède à côté de la plaie. Or, ce qui est souillé ne peut pas être le remède de la blessure, mais il a plutôt besoin de remède lui-même. Il y a donc toujours eu dans la nature humaine quelque chose qui n'a pas été souillé, et c'est avec cela que le corps du Christ a été ensuite formé.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Avant le Christ il y avait dans la nature humaine une blessure, c'est-à-dire qu'elle était souillée en acte par le péché originel ; le remède n'était pas là en acte, mais il n'existait que selon la vertu d'origine, selon que les patriarches devaient propager la chair du Christ.

Mais c'est le contraire. Le corps du Christ ne se rapporte à Adam et aux autres patriarches que par l'intermédiaire du corps de la bienheureuse Vierge, dont il a pris la chair. Or, le corps de la bienheureuse Vierge a été conçu tout entier dans le péché originel, comme nous l'avons dit (quest. 14, art. 3, Réponse N°1, et quest. 27, art. 2), et par conséquent, selon qu'il a existé dans les patriarches, il a été soumis au péché. La chair du Christ, selon qu'elle a existé dans les patriarches, a donc été soumise aussi au péché.

***Conclusion.***

Quoique toute la chair des patriarches ait été soumise au péché, cependant celle du Christ en a été exempte, parce qu'elle a été produite par l'œuvre de l'Esprit-Saint.

Il faut répondre que, quand nous disons que le Christ ou sa chair a existé dans Adam et dans les autres patriarches, nous le comparons ou nous comparons sa chair avec Adam et les autres patriarches. Mais il est évident que la condition des patriarches a été autre que celle du Christ : car les patriarches ont été soumis au péché, tandis que le Christ en a été absolument exempt. On peut donc se tromper de deux manières dans cette comparaison :

1. En attribuant au Christ ou à sa chair la condition des patriarches, comme si nous disions que le Christ a péché dans Adam, parce qu'il a existé en lui d'une certaine manière ; ce qui est faux. Car il n'a pas été en lui de manière que le péché d'Adam l'ait atteint, puisqu'il n'en vient pas selon la loi de la concupiscence ou selon la raison séminale, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°1, et quest. 15, Réponse N°2).
2. On se trompe sur ce point, en attribuant la condition du Christ ou de sa chair à ce qui a été en acte dans les patriarches, comme si, par exemple, sous prétexte que la chair du Christ, selon qu'elle a été en lui, n'a été nullement soumise au péché, on pensait que dans Adam et dans les autres patriarches il y a eu une partie de leur corps que le péché n'a pas souillée, et que c'est de cette partie que le corps du Christ a été formé, comme quelques-uns l'ont supposé. Ce qui ne peut exister :
   a) Parce que la chair du Christ n'a pas existé, dans Adam et dans les autres patriarches, selon quelque chose de particulier qu'on puisse distinguer du reste du corps ; comme on distingue ce qui est pur douce qui est impur, ainsi que nous l'avons dit (loc. sup. Cit.).
   b) Parce que la chair humaine étant souillée par le péché par là même qu'elle a été conçue par la concupiscence, et toute la chair de l'homme étant conçue de cette manière, il en résulte qu'elle est tout entière souillée par le péché[1].

C'est pourquoi on doit dire que la chair des anciens patriarches a été tout entière soumise au péché, et qu'il n'y a rien eu en eux qui en ait été exempt et qui ait ensuite servi à former le corps du Christ[2].

## Article 8 : Le Christ a-t-il été décimé dans les reins d'Abraham ?

**31**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait été décimé dans les reins d'Abraham. Car l'Apôtre dit (Héb., chap. 7) : que Lévi, le petit-neveu d'Abraham, a été décimé dans Abraham, parce qu'il était encore dans ce patriarche quand celui-ci offrit la dîme de ce qu'il avait à Melchisédech. Or, de même le Christ était dans les reins d'Abraham quand il a offert la dîme de ses biens. Il a donc été également décimé dans ce patriarche.

---

[1] Il est vrai de dire que la chair du Christ, telle qu'elle était dans les patriarches, a été soumise au péché, mais elle ne devait pas en sortir souillée, puisqu'elle devait être formée par l'Esprit-Saint, dont l'opération l'a purifiée. †

[2] La nature humaine était en eux susceptible d'être séparée, mais il n'y avait rien en elle qui le fût complètement, et dont la vertu pût la régénérer, comme on voit dans le corps la vertu active des parties qui sont saines rendre la santé et la vigueur à celles qui sont malades. †

***Objection N°2.***

Le Christ est de la race d'Abraham selon la chair qu'il a reçue de sa mère. Or, sa mère a été décimée dans Abraham. Donc pour la même raison le Christ aussi.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La bienheureuse Vierge ayant été conçue dans le péché originel[1].

***Objection N°3.***

Ce qui avait besoin de guérison était décimé dans Abraham, d'après saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 10, chap. 20). Or, toute chair soumise au péché a besoin de guérison. Par conséquent puisque la chair du Christ a été soumise au péché, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.), il semble que sa chair ait été décimée dans Abraham.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On dit que la chair du Christ a été soumise au péché dans les anciens patriarches, selon la qualité qu'elle a eue dans leurs pères qui ont été décimés, mais non d'après la qualité qu'elle a, selon qu'elle est en acte dans le Christ qui ne l'a pas été.

***Objection N°4.***

Ceci ne paraît déroger d'aucune manière à la dignité du Christ ; car rien n'empêche que le père d'un pontife ayant donné la dîme à un prêtre, n'ait un fils qui soit un pontife plus grand que ce simple prêtre. Ainsi quoiqu'on dise que le Christ a été décimé dans Abraham, qui a payé la dîme à Melchisédech, cependant il ne s'ensuit pas pour cela que le Christ ne soit pas plus grand que Melchisédech.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le sacerdoce de Lévi était établi selon l'origine de la chair ; par conséquent il n'a pas été moins dans Abraham que dans Lévi. Et par là même qu'Abraham a donné la dime à Melchisédech, comme étant plus grand que lui, il montre que le sacerdoce de Melchisédech, selon qu'il est la figure du Christ, est plus grand que le sacerdoce de Lévi. Mais le sacerdoce du Christ ne suit pas l'origine charnelle, il est établi selon la grâce spirituelle. C'est pour cela qu'il peut se faire qu'un père donne la dîme à un prêtre, comme l'inférieur au supérieur, et que néanmoins son fils, s'il est pontife, soit plus grand que ce prêtre, non à cause de l'origine de la chair, mais à cause de la grâce spirituelle qu'il tient du Christ.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 10, chap. 20) que le Christ n'a pas été décimé dans Abraham, puisqu'il a tiré de lui une chair qui n'a pas reçu la blessure du péché, mais qui a fourni au contraire la matière qui l'a guérie.

***Conclusion.***

Celui qui donne la dime, attribuant la perfection à un autre et avouant qu'il a besoin de guérison, le Christ qui est plus parfait que Melchisédech et qui n'a pas besoin de guérison, n'a été décimé d'aucune manière dans les reins d'Abraham.

Il faut répondre que, d'après la pensée de l'Apôtre, il faut dire que le Christ n'a pas été décimé dans les reins d'Abraham. Car l'Apôtre prouve que le sacerdoce qui est selon l'ordre de Melchisédech est

[1] On compte jusqu'à quinze passages dans lesquels saint Thomas revient sur cette même pensée. Il y a cependant eu des auteurs qui ont osé avancer que tous ces passages avaient été altérés, mais de Rubæis a montré que ce système est insoutenable. Pour montrer que saint Thomas n'a pas été aussi directement opposé à la croyance de l'immaculée conception, il vaut bien mieux s'en rapporter aux explications de Cichovius et de Jean de Saint-Thomas, que nous avons cités, elle a été dans Abraham comme ayant besoin de guérison. C'est pourquoi elle y a été décimée, puisqu'elle en descend selon la raison séminale. Mais il n'en est pas de même du corps du Christ, comme nous l'avons dit (art. Préc.). †

plus grand que celui de Lévi, parce qu'Abraham a donné la dîme à Melchisédech, lorsqu'il portait encore en lui Lévi, à qui le sacerdoce légal appartient. Mais si le Christ avait été aussi décimé dans Abraham, sou sacerdoce ne serait pas selon l'ordre de Melchisédech ; il lui serait inférieur. C'est pourquoi on doit dire que le Christ n'a pas été décimé dans Abraham, comme Lévi. En effet, celui qui donne la dîme garde neuf parties pour lui et il accorde à un autre la dixième, qui est le signe de la perfection, dans le sens que le nombre dix est d'une certaine façon le terme de tous les nombres qui vont jusqu'à dix. D'où il suit que celui qui donne la dime avoue qu'il est imparfait et reconnaît dans un autre la perfection. Or, l'imperfection du genre humain existe à cause du péché, qui a besoin de la perfection de celui qui guérit ce mal. Mais il n'appartient qu'au Christ de le guérir ; car il est l'agneau qui efface le péché du monde, selon l'expression de saint Jean (Jean, chap. 1). Melchisédech en était la figure, comme le prouve l'Apôtre (Héb., chap. 7). Ainsi par là même qu'Abraham a donné la dime à Melchisédech, il a montré à l'avance qu'il avait été conçu dans le péché, et que tous ses descendants, par là même qu'ils devaient contracter la tache originelle, avaient besoin de la guérison qui est produite par le Christ. Isaac, Jacob, et Lévi et tous les autres ont été dans Abraham, de telle sorte qu'ils en sont sortis, non seulement selon la substance corporelle, mais encore selon la raison séminale par laquelle on contracte le péché originel. C'est pourquoi ils ont tous été décimés dans Abraham, c'est-à-dire qu'ils ont été représentés à l'avance comme ayant besoin de la guérison qui est produite par le Christ. Il n'y a que le Christ qui ait été dans Abraham de manière à venir de lui, non selon la raison séminale, mais selon la substance corporelle. C'est pour cette raison qu'il n'a pas été dans Abraham comme ayant besoin d'être guéri, mais plutôt comme le remède à la blessure faite au genre humain. C'est pour cela qu'il n'a pas été décimé en lui.

La réponse à la première objection est par là même évidente.

**31**

# QUESTION 32 : DE LA CONCEPTION DU CHRIST QUANT AU PRINCIPE ACTIF

Question 32 : De la conception du Christ quant au principe actif.....351
Article 1 : L'Esprit-Saint a-t-il été le principe actif de la conception du Christ ?.....352
Article 2 : Doit-on dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint ?.....354
Article 3 : L'Esprit-Saint doit-il être appelé le père du Christ selon la chair ?.....355
Article 4 : La bienheureuse Vierge a-t-elle opéré activement dans la conception du corps du Christ ?.....357

Après avoir parlé de la conception du Christ quant à la matière, nous devons la considérer quant au principe actif.

À cet égard il y a quatre questions à examiner :

1. L'Esprit-Saint a-t-il été le principe actif de la conception du Christ ?[1]
2. Peut-on dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint ?[2]
3. Peut-on dire que l'Esprit-Saint est le Père du Christ selon la chair ?[3]
4. La bienheureuse Vierge a-t-elle fait quelque chose activement dans la conception du Christ ?

[1] Cet article a pour objet d'expliquer ces paroles qui sont dans le symbole : Qui a conçu du Saint-Esprit, et qui expriment un des points de notre foi. †

[2] Cet article a pour objet d'examiner de quelle manière le dogme doit être exprimé. Dans le concile et les Pères, on trouve que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint, qu'il s'est incarné de l'Esprit Saint. Le concile de Latran dit (sub Martin., 1, can. 2) : Si quis non confitetur secundùm sanctos Patres, verè, et propriè ipsum unum sanctæ et consubstantialis et adorandæ Trinitatis, Deum verbum incarnatum de Spiritu sancto… sit condemnatus. †

[3] Cet article est une réfutation des hérétiques qui ont prétendu que la nature humaine était la progéniture de l'Esprit-Saint, et qui voulaient à ce titre que l'Esprit-Saint fût le Père du Fils. †

## Article 1 : L'Esprit-Saint a-t-il été le principe actif de la conception du Christ ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas attribuer à l'Esprit-Saint d'être l'auteur de la conception du Christ. Car, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 1, chap. 4 et 5), les œuvres de la Trinité sont indivises, comme l'essence de la Trinité elle-même. Or, produire la conception du Christ est une œuvre divine. Il semble donc qu'on ne doive pas plus l'attribuer à l'Esprit-Saint qu'au Père et au Fils.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'œuvre de la conception est à la vérité commune à toute la Trinité ; cependant on l'attribue d'une certaine manière à chaque personne. Car on attribue au Père l'autorité[1] par rapport à la personne du Fils qui par cette conception s'est uni à la nature humaine ; on attribue au Fils de s'être uni la chair, et on attribue à l'Esprit-Saint la formation du corps que le Fils a pris. Car l'Esprit-Saint est l'esprit du Fils, d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 4, 6) : Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils. Mais comme la vertu de l'âme qui est dans la semence forme le corps dans la génération des autres hommes par l'esprit qui s'y trouve ; de même la vertu de Dieu qui est le Fils de Dieu lui-même, d'après l'Apôtre (1 Cor., 1, 24) qui appelle le Christ la vertu de Dieu, a formé par l'Esprit-Saint le corps qu'il a pris. C'est aussi ce que démontrent les paroles de l'ange qui dit : L'Esprit-Saint viendra en vous, comme pour préparer et pour former la matière du corps du Christ, et la vertu du Très-Haut, c'est-à-dire le Christ, vous couvrira de son ombre, ce qui signifie : La lumière incorporelle de la divinité recevra en vous un corps d'homme. Car l'ombre est formée par la lumière et par un corps, selon l'observation de saint Grégoire (Mor., liv. 18, chap. 12). Par le Très-Haut on entend ici le Père dont le Fils est la vertu.

***Objection N°2.***

L'Apôtre dit (Gal., 4, 4) : Lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme ; ce que saint Augustin explique en disant (De Trin., liv. 4, chap. 20) que celui qui l'a envoyé, c'est celui qui l'a fait de la femme. Or, la mission du Fils est principalement attribuée au Père, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 43, art. 8). On doit donc aussi attribuer principalement au Père la conception d'après laquelle il a été formé de la femme.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La mission se rapporte à la personne qui prend la nature humaine et qui est envoyée par le Père ; au lieu que la conception se rapporte au corps qui est pris et qui est formé par l'opération du Saint-Esprit. C'est pour cela que quoique la mission et la conception soient une même chose subjectivement, cependant, comme elles diffèrent rationnellement, la mission est attribuée au Père, l'acte de la conception à l'Esprit-Saint, et on dit que c'est le Fils qui prend la chair.

***Objection N°3.***

L'Écriture dit (Prov., 9, 1) : La sagesse s'est bâti une maison. Or, la sagesse de Dieu c'est le Christ, d'après saint Paul qui l'appelle (1 Cor., 1, 24) la vertu de Dieu et la sagesse de Dieu. La demeure de cette sagesse est le corps du Christ qui est aussi appelé son temple. Car l'Évangile dit (Jean, 2, 21) : Il parlait ainsi du temple de son corps. Il semble donc que la conception du corps du Christ doive principalement être attribuée au Fils et non au Saint-Esprit.

[1] Il a voulu que le Fils s'incarnât, et le Fils lui a obéi. †

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Augustin (alius auctor, Lib. de quæst. Vet. et Nov. Testam, quest. 52), on peut entendre ce passage de deux manières. D'abord la maison du Christ est l'Église qu'il s'est bâtie de son sang. Ensuite on peut dire aussi que son corps est sa demeure, comme on dit qu'il est son temple. L'œuvre de l'Esprit-Saint est l'œuvre du Fils de Dieu à cause de l'unité de leur nature et de leur volonté.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Luc, 1, 35) : L'Esprit-Saint viendra en vous, etc.

***Conclusion.***

Puisque l'incarnation du Fils de Dieu est l'œuvre par excellence de l'amour divin, c'est avec raison qu'on attribue à l'Esprit-Saint, qui est l'amour du Père et du Fils, la formation du corps du Christ, quoiqu'elle soit l'œuvre de la Trinité entière.
Il faut répondre que toute la Trinité a opéré la conception du corps du Christ. Cependant on l'attribue à l'Esprit-Saint[1] pour trois raisons :

1. Parce que cela convient à la cause de l'Incarnation considérée par rapport à Dieu. Car l'Esprit-Saint est l'amour du Père et du Fils, ainsi que nous l'avons vu (1a pars, quest. 38, art. 1), et c'est l'amour immense de Dieu qui est cause que le Fils de Dieu s'est incarné dans le sein d'une vierge ; d'où l'Évangile dit (Jean, 3, 16) : Dieu a tellement aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique.
2. Parce que cela convient à la cause de l'Incarnation considérée par rapport à la nature qui a été prise. Car par là on fait comprendre que la nature humaine a été prise par le Fils de Dieu dans l'unité de sa personne, non d'après quelques mérites antérieurs, mais par la grâce seule qui est attribuée à l'Esprit-Saint, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 12, 4) : Les grâces sont partagées, mais c'est le même Esprit. D'où saint Augustin dit (Ench., chap. 40) : La manière dont le Christ est né de l'Esprit-Saint nous manifeste la grâce de Dieu par laquelle l'homme, sans mérites antérieurs, dès le début de son existence, a été uni au Verbe de Dieu, ne formant avec lui qu'une personne, de manière que le Fils de Dieu fût le même que le Fils de l'homme, et le Fils de l'homme le même que le Fils de Dieu.
3. Parce que cela convient au terme de l'Incarnation. Car l'Incarnation a eu pour terme que cet homme qui était conçu fût saint et fils de Dieu. Or, ces deux choses sont attribuées l'une et l'autre à l'Esprit-Saint. Car c'est par lui que les hommes deviennent enfants de Dieu, selon ces paroles de saint Paul (Gal., 4, 6) : Parce que vous êtes ses enfants, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Mon Père ! mon Père ! il est aussi l'esprit de sanctification, d'après le même Apôtre (Rom., chap. 1) : Ainsi comme les autres sont spirituellement sanctifiés par l'Esprit-Saint pour être les fils adoptifs de Dieu ; de même le Christ a été conçu par lui dans la sainteté, pour être le Fils naturel de Dieu. C'est pourquoi, d'après la glose (interl.), après avoir dit du Christ qu'il a été prédestiné pour être le Fils de Dieu dans sa vertu, l'apôtre le prouve par ce qui suit immédiatement, quand il ajoute (Rom., chap. 1), selon l'esprit de sanctification, c'est-à-dire par là même qu'il a été conçu de l'Esprit-Saint. Et l'ange qui annonça ce mystère ayant dit d'abord : L'Esprit-Saint viendra en vous, conclut : C'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu. [Q33-1] ; [Q33-1b]

[1] Il est à remarquer que l'acte de la conception ne se rapporte à l'Esprit-Saint que par appropriation, et que dans la réalité il est commun aux trois personnes divines comme toutes les œuvres ad extrà, tandis que l'Incarnation est un acte qui est propre à la personne du Fils. †

## Article 2 : Doit-on dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne doive pas dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint. Car sur ces paroles (Rom., chap. 2) : Toutes choses viennent de lui (ex ipso), existent par lui et en lui, la glose dit (ord. August., Lib. de nat. boni, chap. 27) : Il faut observer qu'il ne dit pas : de ipso, mais ex ipso. Car les cieux et la terre viennent de lui (ex ipso) parce qu'il les a faits ; mais ils ne sont pas de lui (de ipso) parce qu'ils n'appartiennent pas à sa substance. Or, l'Esprit-Saint n'a pas formé le corps du Christ de sa substance. On ne doit donc pas dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint (De Spiritu sancto).

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le corps du Christ, n'étant pas consubstantiel à l'Esprit-Saint, on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'il a été conçu de l'Esprit-Saint (de Spiritu sancto) mais plutôt qu'il vient de l'Esprit-Saint (ex Spiritu sancto), comme le dit saint Ambroise (De Spir. sanct., liv. 2 , chap. 5) : Ce qui vient d'un être, vient ou de sa substance ou de sa puissance, il vient de sa substance comme le fils qui procède du père ; il vient de sa puissance comme toutes les choses que Dieu fait ; et c'est de cette manière que Marie a conçu de l'Esprit- Saint.

***Objection N°2.***

Le principe actif dont une chose est conçue est comme le sperme dans la génération. Or, l'Esprit-Saint n'a pas été comme le sperme dans la génération du Christ. Car saint Jérôme dit dans l'exposition de la foi catholique : Nous ne disons pas, comme quelques-uns ont l'impudence de le penser, que le Saint-Esprit a tenu lieu de sperme, mais nous proclamons que c'est par sa puissance et sa vertu de créateur qu'il a opéré, c'est-à-dire formé le corps du Christ. On ne doit donc pas dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Sur ce point saint Jérôme ne paraît pas avoir été du même sentiment que les autres docteurs qui affirment que l'Esprit-Saint a tenu lieu de sperme dans la conception du Christ[1]. Car saint Chrysostome dit (alius auctor, hom. 1 in op. imperf.) que l'Esprit-Saint a précédé l'entrée du Fils de Dieu dans le sein de la Vierge, à cause de cette venue antérieure de l'Esprit-Saint, le Christ aurait pu naître sanctifié selon son corps, la divinité entrant au lieu d'une semence. Et saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 2) que la sagesse et la vertu de Dieu l'a couverte de son ombre, comme une semence divine. Mais il est facile de résoudre cette difficulté : parce que selon que la vertu active se trouve dans le sperme, ainsi saint Chrysostome et saint Jean Damascène comparent au sperme l'Esprit-Saint, ou bien encore le Fils qui est la vertu du Très-Haut. Mais, selon que le sperme renferme la substance corporelle qui est transformée dans la conception, saint Jérôme nie que l'Esprit-Saint ait tenu lieu de cette vertu séminale.

***Objection N°3.***

Une chose n'est formée de deux autres que par un certain mélange. Or, le corps du Christ a été formé de la bienheureuse vierge Marie. Par conséquent si l'on dit qu'il a été conçu de l'Esprit-Saint, il semble qu'il se soit fait un mélange de l'Esprit-Saint et de la matière que la Vierge a fournie ; ce qui est évidemment faux. On ne doit donc pas dire que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint.

[1] Saint Jérôme était au fond du même sentiment que les autres Pères, il s'élève seulement contre le sens grossier que pouvait présenter cette expression. †

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme l'observe saint Augustin (Ench., chap. 40), on ne dit pas que le Christ a été conçu ou qu'il est né de la même manière de l'Esprit-Saint et de la vierge Marie ; car la vierge Marie a été sa cause matérielle et l'Esprit-Saint sa cause efficiente. C'est pourquoi il n'y a pas eu de mélange.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 1, 18) : Marie fut reconnue enceinte, sans qu'ils eussent été ensemble, ayant conçu de l'Esprit-Saint.

***Conclusion.***

Les Écritures disent avec raison que le Fils de Dieu a été conçu de l'Esprit, parce que son corps a été formé par son opération et qu'il a été conçu lui étant égal en substance.
Il faut répondre que la conception n'est pas attribuée exclusivement au corps du Christ, mais encore au Christ lui-même en raison de son corps. Or, on considère dans l'Esprit-Saint deux sortes de relation par rapport au Christ. A l'égard du Fils de Dieu qu'on dit avoir été conçu il a un rapport de consubstantialité, et à l'égard de son corps il a un rapport de cause efficiente. La préposition de désigne ces deux rapports, comme quand nous disons qu'un homme est de son père (de patre). C'est pourquoi nous pouvons dire convenablement que le Christ a été conçu de l'Esprit-Saint ; de manière que la vertu efficiente de l'Esprit-Saint se rapporte au corps qu'il a pris, et sa consubstantialité à la personne qui le prend.

## Article 3 : L'Esprit-Saint doit-il être appelé le père du Christ selon la chair ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble que l'Esprit-Saint doive être appelé le père du Christ selon l'humanité. Car, d'après Aristote (De gener. anim., liv. 1, chap. 2), le père donne le principe actif dans la génération, et la mère fournit la matière. Or, on dit que la bienheureuse Vierge est la mère du Christ à cause de la matière qu'elle a fournie dans sa conception. Il semble donc que l'Esprit-Saint puisse être appelé son père, parce qu'il en a été le principe actif.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ a été conçu de la vierge Marie qui fournit la matière selon la ressemblance de nature ou d'espèce. C'est pourquoi on dit qu'il est son fils. Mais le Christ, en tant qu'homme, a été conçu de l'Esprit-Saint comme de son principe actif ; toutefois il ne l'a pas été selon la ressemblance de l'espèce, comme un homme naît de son père. C'est pourquoi on ne dit pas que le Christ est le Fils de l'Esprit-Saint[1].

***Objection N°2.***

Comme les âmes des autres saints sont formées par l'Esprit-Saint, de même le corps du Christ a été formé par cet Esprit. Or, en vertu de cette formation les autres saints sont appelés les fils de la Trinité tout entière et par conséquent de l'Esprit-Saint. Il semble donc que le Christ doive être appelé le fils de l'Esprit-Saint, selon que son corps a été formé par lui.

***Réponse à l'objection N°2 :***

[1] D'ailleurs l'acte de la conception étant commun aux trois personnes, on devrait dire plutôt que la Trinité est le Père du Fils ; mais on ne le doit pas non plus, parce que ce n'est pas par sa substance qu'elle produit la nature humaine, mais par sa vertu. †

Les hommes qui sont spirituellement formés par l'Esprit-Saint ne peuvent pas être appelés les enfants de Dieu selon la nature parfaite de la filiation. C'est pourquoi on leur donne le nom d'enfants de Dieu selon la filiation imparfaite qui résulte de la ressemblance de la grâce qui vient de la Trinité entière. Mais il n'en est pas de même du Christ, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°3.***

On dit que Dieu est notre père parce qu'il nous a faits, d'après ces paroles de la loi (Deut., 32, 6) : N'est-il pas votre père celui qui vous a possédé, qui vous a fait et qui vous a créé ? Or, l'Esprit-Saint a fait le corps du Christ, comme nous l'avons vu (art. 1). L'Esprit-Saint doit donc être appelé le père du Christ par rapport à son corps qu'il a formé.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On peut répondre de même qu'à la seconde objection.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Ench., chap. 40) : Le Christ est né de l'Esprit-Saint non comme son fils, mais il est né comme tel de la vierge Marie.

***Conclusion.***

Puisque ce que l'on dit de quelqu'un d'une manière parfaite, on ne le dit pas du même dans un sens imparfait, et que le Christ est le Fils de Dieu en vertu de la génération éternelle, selon la raison parfaite de la filiation ; il s'ensuit qu'on ne doit l'appeler le Fils de l'Esprit-Saint ou de la Trinité entière, ni en raison de la création, ni en raison de la justification.

Il faut répondre que les noms de paternité, de maternité et de filiation résultent de la génération ; non pas d'une génération quelconque, mais à proprement parler de la génération des êtres vivants et surtout des animaux. Car nous ne disons pas que le feu engendré est le fils du feu qui l'engendre, sinon par métaphore ; mais nous le disons seulement pour les animaux dont la génération est plus parfaite. Cependant tout ce qui est engendré dans les animaux ne reçoit pas le nom de filiation, il n'y a que ce qui est engendré à la ressemblance de celui qui l'engendre. Ainsi, comme l'observe saint Augustin[1] (in Enchir., chap. 39), nous ne disons pas que le cheveu qui naît de l'homme est le fils de l'homme ; nous ne disons pas non plus que l'homme qui naît soit le fils du sperme qui le produit ; parce que le cheveu n'a pas la ressemblance de l'homme et l'homme qui naît du sperme n'en a pas la ressemblance, mais il ressemble à l'homme qui l'engendre. Et si la ressemblance est parfaite, la filiation est parfaite dans les choses divines aussi bien que dans les choses humaines ; mais si la ressemblance est imparfaite, la filiation l'est aussi. C'est ainsi que dans l'homme il y a une ressemblance imparfaite de Dieu, selon qu'il a été créé à son image et qu'il a été ensuite réhabilité selon la ressemblance de la grâce. C'est pourquoi on peut l'appeler de ces deux manières le Fils de Dieu ; parce qu'il a été créé à son image et qu'il lui est devenu semblable par la grâce. — On doit aussi considérer que ce que l'on dit de quelqu'un d'une manière parfaite ne doit pas se dire de lui d'une manière imparfaite. Ainsi, comme on dit que Socrate est naturellement un homme d'après sa propre essence, on ne dit jamais qu'il est un homme par suite de la signification qui fait qu'on le dit d'une peinture, quoiqu'il puisse par hasard ressembler à un autre homme. Le Christ étant le Fils de Dieu selon la raison parfaite de la filiation ; quoiqu'il ait été créé et justifié selon la nature humaine, on ne doit pas néanmoins dire qu'il est le Fils de Dieu ni en raison de sa création, ni en raison de sa justification, mais seulement en raison delà génération éternelle, d'après laquelle il est le Fils du Père seul. C'est pourquoi on ne doit dire d'aucune manière que le Christ est le Fils de l'Esprit-Saint, ni de la Trinité entière. [Q35-3]

[1] Saint Augustin s'attache directement à cet endroit à combattre ceux qui oseraient dire que l'Esprit-Saint est le Père du Fils, contrairement au langage reçu dans l'Église, et il les combat par les mêmes raisons que donne ici saint Thomas. †

## Article 4 : La bienheureuse Vierge a-t-elle opéré activement dans la conception du corps du Christ ?

**32**

***Objection N°1.***

Il semble que la bienheureuse Vierge ait été cause active dans la conception du corps du Christ. Car saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 2) que l'Esprit-Saint est venu dans la Vierge, la purifiant, lui accordant la vertu de recevoir le Verbe de Dieu et tout à la fois la puissance génératrice. Or, elle avait par nature la vertu génératrice passive, comme toute autre femme. Il lui a donc donné la puissance génératrice active, et par conséquent elle a agi activement dans la conception du Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette conception a eu trois privilèges ; c'est d'avoir eu lieu sans le péché originel, d'être le principe non pas d'un homme simplement, mais d'un Dieu-homme, et d'avoir été l'œuvre d'une vierge ; et elle a reçu ces trois privilèges de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi saint Jean Damascène dit par rapport au premier de ces privilèges que l'Esprit-Saint est venu dans la Vierge la purifier, c'est-à-dire l'empêcher de concevoir avec la tache originelle ; il dit à l'égard du second qu'il lui a accordé la vertu de recevoir le Verbe de Dieu, c'est-à-dire de le concevoir ; enfin pour le troisième il ajoute qu'elle a reçu la puissance génératrice, c'est- à-dire de pouvoir engendrer tout en restant vierge ; sans le faire activement, mais passivement, comme le font les autres femmes ex semine viri.

***Objection N°2.***

Toutes les vertus de l'âme végétative sont des vertus actives, comme le dit le commentateur d'Aristote (De animâ, liv. 2, comment. 33). Or, la puissance génératrice appartient dans les deux sexes à l'âme végétative. L'homme et la femme sont donc l'un et l'autre cause active dans la conception de l'enfant.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La puissance génératrice dans la femme est imparfaite par rapport à cette même puissance qui existe dans l'homme. C'est pourquoi comme dans les arts l'art inférieur dispose la matière, au lieu que l'art supérieur donne la forme, ainsi qu'on le voit (Phys., liv. 2, text. 25), de même la vertu génératrice de la femme prépare la matière, et la vertu active de l'homme donne à la matière préparée sa forme.

***Objection N°3.***

La femme fournit pour la conception de l'enfant la matière dont le corps de celui-ci est naturellement formé. Or, la nature est le principe intrinsèque du mouvement. Il semble donc qu'il y ait eu un principe actif dans la matière que la bienheureuse Vierge a fournie pour la conception du Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Pour que le changement soit naturel il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans la matière un principe actif, mais il suffit qu'il y ait un principe passif, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. Le principe actif dans la génération est appelé la raison séminale. Or, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 10, chap. 20 et 21) : Le corps du Christ a été pris de la matière corporelle de la bienheureuse Vierge par un moyen divin de conception et de formation, mais non

d’après une raison séminale humaine. Par conséquent la bienheureuse Vierge n’a pas agi activement dans la conception du corps du Christ.

***Conclusion.***

Quoique la bienheureuse Vierge ait agi avant la conception du Fils de Dieu, en préparant la matière, cependant elle n’a point été cause active de sa conception, mais elle a seulement fourni la matière, puisqu’elle a reçu de l’Esprit-Saint d’être seulement sa mère.

Il faut répondre qu’il y en a qui disent que la bienheureuse Vierge a produit quelque chose activement dans la conception du Christ par sa vertu naturelle et surnaturelle. Par sa vertu naturelle, parce qu’ils supposent que dans toute matière naturelle il y a un principe actif ; et qu’ils croient que sans cela il n’y aurait pas de transformation naturelle. A cet égard ils se trompent ; parce qu’il y a transformation naturelle en vertu d’un principe intrinsèque, non seulement actif, mais encore passif. Car Aristote dit expressément (Phys., liv. 8, text. 29 et suiv.) que dans les corps graves et légers il y a un principe passif du mouvement naturel et non un principe actif. Il n’est pas possible que la matière agisse pour sa formation, puisqu’elle n’est pas en acte ; et il n’est pas non plus possible qu’une chose se meuve elle-même, à moins qu’elle ne soit divisée en deux parties dont l’une meut et l’autre est mue ; ce qui n’arrive que dans les êtres animés, comme le prouve le philosophe (Phys., liv. 8, text. 30) : Par une puissance supernaturelle, parce qu’on dit que la mère n’a pas à fournir que la matière[1], mais aussi par la semence, qui, en étant mélangée avec celle de l’homme, a un pouvoir actif dans la génération. Et puisque dans la bienheureuse Vierge il n’y avait pas de mélange de semences, à cause de sa virginité inviolée, on dit que l’Esprit-Saint l’a dotée supernaturellement d’une puissance active dans la conception du corps du Christ, puissance que les autres femmes ont en raison du mélange des semences. — Mais ceci ne peut tenir, parce que, puisque chaque chose est à cause de son opération (De Cælo, liv. 2, text. 17), la nature, dans le but de l’acte de génération, ne distinguerait pas les sexes masculins et féminins, à moins que l’opération du mâle ne soit distincte de celle de la femelle. Il y a deux opérations distinctes dans la génération, celle de l’agent et celle du patient. D’où il s’ensuit que la totalité de l’opération active vient de l’homme et la passive de la femme : c’est pour cette raison que dans les plantes quand les deux forces sont mélangées, il n’y a pas de distinction entre mâle et femelle. — Par conséquent, puisque la bienheureuse Vierge n’était pas le père du Christ, mais sa mère, il s’ensuit qu’il ne lui a pas été donné d’exercer une puissance active dans la conception du Christ ; qu’elle coopère activement comme si elle était son père ou qu’elle ne coopère pas du tout, comme disent certains, d’où il s’ensuivrait qu’elle a reçu cette puissance active sans raison. Par conséquent nous devons dire que dans la conception du Christ elle n’a pas opéré activement mais qu’elle n’a fait que fournir la matière. Néanmoins, avant la conception, elle a coopéré activement dans la préparation de la matière, afin qu’elle soit apte à la conception. [Q33-4] ; [Q35-3] ; [Q35-3b]

**32**

[1] Qui est le sang menstruel. †

# QUESTION 33 : DU MODE ET DE L'ORDRE DE LA CONCEPTION DU CHRIST

Question 33 : Du mode et de l'ordre de la conception du Christ.....359
Article 1 : Le corps du Christ a-t-il été formé dans le premier instant de sa conception ?.....360
Article 2 : Le corps du Christ a-t-il été animé dans le premier instant de sa conception ?.....362
Article 3 : Le corps du Christ a-t-il été pris par le Verbe dès le premier instant de sa conception ?
.....363
Article 4 : La conception du christ a-t-elle été naturelle ou miraculeuse ?.....365
[Q34-1]

Nous avons à considérer le mode et l'ordre de la conception du Christ.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le corps du Christ a-t-il été formé dans le premier instant de sa conception ?
2. A-t-il été animé dans le premier instant de sa conception ?[1]
3. A-t-il été pris par le Verbe ?[2]
4. Cette conception a-t-elle été naturelle ou miraculeuse ?

[1] Cet article se rapporte à ce que nous avons vu (quest. 6, art. 1 et 2). †

[2] Cet article n'est qu'une conséquence de ce que nous avons vu (quest. 6). †

## Article 1 : Le corps du Christ a-t-il été formé dans le premier instant de sa conception ?

**33**

***Objection N°1.***

Il semble que le corps du Christ n'ait pas été formé dans le premier instant de sa conception. Car il est dit (Jean, 2, 20) : On a été quarante-six ans à bâtir ce temple, ce que saint Augustin explique en disant (De Trin., liv. 4, chap. 5) : Ce nombre convient évidemment à la perfection du corps du Seigneur. Et ailleurs (Quæst., liv. 83, quæst. 56) : Il n'est pas absurde de dire qu'on a été quarante-six ans à bâtir le temple que son corps figurait, de telle sorte qu'on ait été autant d'années à le bâtir qu'il a fallu de jours pour que le corps du Seigneur arrivât à sa perfection. Le corps du Christ n'a donc pas été parfaitement formé dans le premier instant de sa conception.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage de saint Augustin ne se rapporte pas uniquement à la formation du corps du Christ, mais à sa formation jointe à l'accroissement déterminé qu'il devait avoir au temps de son enfantement[3]. Ainsi d'après la nature de ce nombre il dit qu'il s'est passé neuf mois complets[4] pendant lesquels le Christ a été dans le sein de la Vierge.

***Objection N°2.***

La formation du corps du Christ exigeait un mouvement local pour que le sang le plus pur de la Vierge se rendît au lieu convenable pour la génération. Or, aucun corps ne peut être mû localement dans un instant, parce que le temps est divisé selon la division du mobile, comme Aristote le prouve (Phys., liv. 6, text. 37, 38). Le corps du Christ n'a donc pas été formé dans un instant.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce mouvement local n'est pas compris dans la conception elle-même, mais il en est la préparation.

***Objection N°3.***

Le corps du Christ a été formé du sang le plus pur de la Vierge, comme nous l'avons vu (quest. 31, art. 5). Or, cette matière n'a pas pu être dans le même instant sang et chair, parce qu'alors elle aurait existé simultanément sous deux formes. Il y a eu par conséquent un dernier instant dans lequel elle a été sang et un premier instant dans lequel elle a été chair. Et comme entre deux instants quelconques il y a un temps intermédiaire, le corps du Christ n'a donc pas été formé instantanément, mais pendant un temps.

***Réponse à l'objection N°3 :***

On ne peut pas assigner le dernier instant où cette matière a été sang ; mais on peut assigner le dernier temps qui s'est continué, sans qu'aucun autre instant intermédiaire soit intervenu, jusqu'au premier instant où la chair du Christ a été formée, et cet instant a été le terme du temps qu'a demandé le mouvement local de la matière vers le lieu de la génération.

---

[3] Ainsi, tout en admettant que le corps du Christ a été formé instantanément, c'est-à-dire qu'il a eu tout d'abord tous ses membres formés, un ne suppose pas que son corps a eu immédiatement le volume qu'il devait avoir, mais il s'est accru proportionnellement tous les jours depuis l'instant de sa formation, selon la loi commune. †

[4] Saint Augustin multiplie ce nombre par 6 ; ce qui donne 276 jours, qui représentent exactement le temps qui s'écoule du 25 mars au 25 décembre. †

***Objection N°4.***

Comme la puissance augmentative requiert un temps déterminé pour son acte, de même aussi la vertu génératrice ; car elles sont l'une et l'autre une puissance naturelle qui appartient à l'âme végétative. Or, le corps du Christ a reçu de l'accroissement dans un temps déterminé, comme les corps des autres hommes ; puisque l'Évangile dit (Luc, 2, 52) qu'il croissait en sagesse et en âge. Il semble donc que pour la même raison la formation de son corps qui appartient à la puissance génératrice n'ait pas eu lieu dans un instant, mais dans le temps déterminé nécessaire à la formation des corps des autres hommes.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L'accroissement est produit par la puissance augmentative de l'être qui en est le sujet ; au lieu que la formation du corps est produite par la puissance génératrice, non de celui qui est engendré, mais de celui qui engendre la semence, dans laquelle la puissance formatrice qui provient de l'âme du père. Le corps du Christ n'ayant pas été formé du sang de l'homme, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), mais de l'opération de l'Esprit-Saint, il s'ensuit qu'il a dû être formé de la manière qu'il convenait à l'Esprit-Saint. Au contraire son accroissement ayant été produit selon la puissance augmentative de son âme qui était de même espèce que la nôtre, son corps a dû croître de la même manière que croissent les corps des autres hommes, pour montrer par là que sa nature humaine était véritable.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 18, chap. 27) qu'après l'annonciation de l'ange et la venue de l'Esprit-Saint, le Verbe est entré dans le sein de la bienheureuse Vierge et qu'il s'y est fait chair aussitôt.

***Conclusion.***

Puisque le corps que le Fils de Dieu a pris a été conçu par l'opération de l'Esprit-Saint, il a été convenable qu'il fût formé et uni au Fils de Dieu dans le même instant où il a été conçu.
Il faut répondre que dans la conception du Christ il y a trois choses à considérer :

1. Le mouvement local du sang vers le lieu delà génération.
2. La formation du corps par cette matière.
3. L'accroissement par lequel il arrive à son étendue parfaite.

L'essence de la conception consiste dans la seconde de ces trois choses ; car la première est la préparation de la conception et la troisième en est la conséquence. La première n'a pas pu être instantanée ; parce que c'est une chose contraire à la nature même du mouvement local d'un corps quelconque, dont les parties entrent successivement dans un lieu. De même il faut que la troisième soit successive, soit parce qu'un accroissement ne se fait pas sans mouvement local, soit encore parce qu'il provient de la vertu de l'âme qui opère dans un corps déjà formé et qui n'opère que dans le temps.

Mais la formation du corps dans laquelle l'essence de la conception consiste principalement a été instantanée pour une double raison :

1. À cause de la vertu infinie de l'agent, c'est-à-dire de l'Esprit-Saint par lequel le corps du Christ a été formé, comme nous l'avons dit (quest. prec., art. 1). Car un agent peut disposer la matière d'autant plus vite qu'il est doué d'une plus grande vertu. Ainsi un agent d'une vertu

infinie peut instantanément disposer une matière, relativement à la forme qu'elle doit recevoir.

2. De la part de la personne du Fils dont le corps était formé. Car il n'était pas convenable qu'il prît le corps humain sans qu'il fût formé. Si d'ailleurs, avant sa formation parfaite, la conception avait duré quelque temps, on ne pourrait pas l'attribuer tout entière au Fils de Dieu, puisqu'on ne la lui attribue qu'en raison de son incarnation. C'est pourquoi au premier instant où la matière réunie est parvenue au lieu delà génération, le corps du Christ a été parfaitement formé et uni au Verbe. Et c'est ce qui fait qu'on dit que le Fils de Dieu a été conçu ; ce qu'on ne pourrait dire autrement[1].

## Article 2 : Le corps du Christ a-t-il été animé dans le premier instant de sa conception ?

**33**

***Objection N°1.***

Il semble que le corps du Christ n'ait pas été animé dans le premier instant de sa conception. Car le pape saint Léon dit (Epist ad Jul., 35) que la chair du Christ n'était pas d'une autre nature que la nôtre, et que dès le commencement il n'a pas eu une autre âme que les autres hommes. Or, les autres hommes ne reçoivent pas leur âme dès le premier instant de leur conception. L'âme n'a donc pas dû être mise dans le corps du Christ au premier instant de sa conception.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le principe de l'infusion de l'âme peut se considérer de deux manières :

1. Selon la disposition du corps. Sous ce rapport l'âme n'a pas été infuse dans le corps du Christ par un autre principe que dans le corps des autres hommes. Car comme l'âme est infuse dans le corps des autres hommes aussitôt qu'il est formé, ainsi il en a été pour le corps du Christ.
2. On peut considérer le principe de l'âme uniquement par rapport au temps. En ce sens le corps du Christ ayant été formé d'une manière parfaite avant le temps, il a été animé de même.

***Objection N°2.***

L'âme comme toute forme naturelle requiert une quantité déterminée dans sa matière. Or, dans le premier instant de sa conception le corps du Christ n'a pas eu autant d'étendue que les corps des autres hommes quand ils sont animés : autrement s'il s'était accru ensuite continuellement, ou il serait né plus tôt, ou bien à sa naissance il aurait été plus grand que celui des autres enfants. La première de ces hypothèses est en opposition avec saint Augustin qui prouve (De Trin., liv. 4, chap. 5) qu'il a été pendant neuf mois dans le sein de la Vierge ; la seconde est contredite par le pape saint Léon qui dit (Serm. Epiphan., 4) que les mages trouvèrent l'enfant Jésus qui ne différait en rien de ce qui caractérise en général l'enfance des autres hommes. Le corps du Christ n'a donc pas été animé au premier instant de sa conception.

***Réponse à l'objection N°2 :***

[1] La première de ces deux raisons établit la possibilité du fait, la seconde sa réalité. †

L’âme demande l’étendue nécessaire dans la matière pour être infuse en elle. Or, cette quantité a une certaine latitude, puisqu’elle peut être plus ou moins grande. À la vérité l’étendue qu’a le corps, lorsque l’âme est infuse en lui, est proportionnée à la quantité parfaite à laquelle il parvient en grandissant ; de telle sorte que les corps des hommes les plus grands sont plus considérables dès le premier instant de leur animation. Or, le Christ, dans son âge mûr, a eu des proportions modérées et convenables, et son corps était en rapport avec ces proportions, dans le temps où les corps des autres hommes sont animés ; cependant il a été moindre au commencement de sa conception. Mais le volume n’en était pas tellement restreint qu’il ne pût suffire à l’essence ou à la nature d’un corps animé ; puisque les corps des hommes qui sont plus petits sont animés, quoiqu’ils ne soient pas plus considérables.

***Objection N°3.***

Partout où il y a un avant et un après il faut qu’il y ait plusieurs instants. Or, d’après Aristote (De gen. anim., liv. 2, chap. 3 et 4), dans la génération de l’homme il faut un avant et un après ; car le fœtus est d’abord vivant, puis animal, et enfin homme. Le Christ n’a donc pas pu être parfaitement animé au premier instant de sa conception.

***Réponse à l’objection N°3 :***

Dans la génération des autres hommes ce que dit Aristote a lieu, parce que le corps est formé successivement et disposé à recevoir l’âme. Ainsi comme il est imparfaitement disposé d’abord il reçoit une âme imparfaite ; puis, quand sa disposition est parfaite, il reçoit une âme parfaite[1]. Le corps du Christ ayant été parfaitement disposé instantanément à cause de la vertu infinie de son principe actif, il s’ensuit qu’il a reçu immédiatement sa forme parfaite, c’est-à-dire une âme raisonnable.

Mais c’est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 2) : Dès que la chair a existé, elle a été simultanément la chair du Verbe de Dieu, sa chair animée par une âme raisonnable et intellectuelle.

***Conclusion.***

Puisque le Fils de Dieu a été conçu de l’Esprit-Saint, de manière qu’il a pris son corps par l’intermédiaire de l’âme, son corps a été animé d’une âme raisonnable à l’instant de sa conception. Il faut répondre que pour qu’on attribue la conception au Fils de Dieu, comme nous le faisons dans le symbole en disant : qui a été conçu du Saint-Esprit, il est nécessaire de reconnaître que le Verbe de Dieu a pris le corps du Christ, à l’instant même où il était conçu. Or, nous avons prouvé (quest. 6, art. 1 et 2) que le Verbe de Dieu a pris le corps par l’intermédiaire de l’âme, et l’âme par l’intermédiaire de l’esprit ou de l’intelligence. Il a donc fallu que dans le premier instant de sa conception le corps du Christ fût animé par une âme raisonnable.

[1] C’est toujours la même âme, mais ses facultés se développent et se produisent successivement. †

## Article 3 : Le corps du Christ a-t-il été pris par le Verbe dès le premier instant de sa conception ?

**33**

***Objection N°1.***

Il semble que la chair du Christ ait été conçue d'abord et prise ensuite. Car ce qui n'existe pas ne peut être pris. Or, la chair du Christ a commencé à exister par la conception. Il semble donc qu'elle ait été prise par le Verbe de Dieu, après qu'elle a été conçue.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Si la chair du Christ n'avait pas été formée ou conçue instantanément, mais pendant une succession de temps, il faudrait l'une de ces deux choses, ou que ce qui a été pris ne fût pas encore chair, ou que la conception de la chair eût précédé son assomption. Mais du moment que nous supposons que la conception a été parfaite instantanément, il s'ensuit que l'action de concevoir et la conception elle-même ont été simultanées dans le corps du Christ. Et comme le dit saint Augustin (Fulgentius, Lib. de fid. ad Pet., chap. 18), nous disons que le Verbe de Dieu a été conçu parce qu'il s'est uni à la chair, et nous disons que la chair a été conçue par l'Incarnation du Verbe.

***Objection N°2.***

La chair du Christ a été prise par le Verbe de Dieu par l'intermédiaire d'une âme raisonnable. Or, elle a reçu l'âme raisonnable au terme de la conception. Il l'a donc prise alors. Et comme au terme de la conception on dit que la chair est déjà conçue, il s'ensuit qu'elle a été conçue d'abord et prise ensuite.

***Objection N°3.***

Dans tout être engendré ce qui est imparfait est d'une priorité de temps antérieur à ce qui est parfait, comme on le voit (Met., liv. 9, text. 13). Or, le corps du Christ est quelque chose d'engendré. Il n'est donc pas parvenu immédiatement dès le premier instant de sa perfection à la perfection dernière qui consiste dans son union avec le Verbe de Dieu ; mais la chair a été d'abord conçue, puis elle a été prise après.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Dans le mystère de l'Incarnation on ne considère pas l'élévation ou le progrès, comme le mouvement d'une chose préexistante qui progresse jusqu'à être digne de l'union, comme l'a supposé l'hérétique Photin[1] ; mais on y voit plutôt un mouvement contraire[2], selon que le Verbe parfait de Dieu a pris l'imperfection de notre nature, d'après ces paroles (Jean, 6, 38) : Il est descendu du ciel.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Fulgentius in Lib. de fid. ad Petrum, chap. 18) : Soyez très sûr et ne doutez nullement que la chair du Christ n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge, avant que le Verbe l'ait prise. [Q34-2]

---

[1] C'est ce que le concile de Florence a condamné par ces paroles : Sacrosancta romana Ecclesia damnat Ebionem, Cerinthum, Marcionem, Paulum Samosatenum, Photinum, omnes qui similiter blasphemantes, qui Jesum Christum esse verum. Deum negaverant ; ipsum purum hominem confitentes : qui divinæ gratiæ participatione majori quam sanctioris vitæ merito suscepisset, divinus homo diceretur. †

[2] Le mouvement est descendant, au lieu d'être ascendant. †

***Conclusion.***

Puisque la chair du Christ n'a pas eu une autre hypostase que celle du Verbe de Dieu, elle n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge avant d'être prise par le Verbe de Dieu.
Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (quest. 16, art. 6 et 7), nous disons proprement que Dieu s'est fait homme, mais nous ne disons pas dans un sens propre que l'homme a été fait Dieu ; parce que Dieu a pris pour lui ce qui appartient à l'homme, au lieu que ce qui appartient à l'homme n'a pas préexisté comme une chose subsistante par elle-même, avant d'être épousée par le Verbe. Mais si la chair du Christ avait été conçue avant d'être épousée par le Verbe, elle aurait eu un jour une hypostase indépendamment de l'hypostase du Verbe de Dieu ; ce qui est contre la nature de l'Incarnation, d'après laquelle nous supposons que le Verbe de Dieu a été uni à la nature humaine et à toutes ses parties dans l'unité de l'hypostase. Il n'eût pas été convenable d'ailleurs que le Verbe de Dieu détruisît par son incarnation l'hypostase préexistante de la nature humaine ou de l'une de ses parties. C'est pourquoi il est contraire à la foi de dire que la chair du Christ a été d'abord conçue et ensuite prise par le Verbe de Dieu.

La réponse au second argument est par là même évidente : puisque dans la conception le corps a été simultanément conçu et animé. [Q35-4]

## Article 4 : La conception du christ a-t-elle été naturelle ou miraculeuse ?

**33**

***Objection N°1.***

Il semble que la conception du Christ ait été naturelle. Car selon la conception de la chair le Christ est appelé le fils de l'homme. Or, il est le fils véritable et naturel de l'homme, comme il est le Fils véritable et naturel de Dieu. Sa conception a donc été naturelle.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On dit que le Christ est le fils naturel de l'homme dans le sens qu'il a véritablement la nature humaine, par laquelle il est le fils de l'homme, quoiqu'il l'ait eue miraculeusement ; comme un aveugle qui a recouvré la lumière voit naturellement par la puissance visuelle qu'il a reçue par miracle.

***Objection N°2.***

Aucune créature ne produit une opération miraculeuse. Or, la conception du Christ est attribuée à la bienheureuse Vierge qui est une pure créature. Car on dit que la Vierge a conçu le Christ. Il semble donc que sa conception ne soit pas miraculeuse, mais naturelle.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La conception est attribuée à la bienheureuse Vierge, non comme à son principe actif, mais parce qu'elle a fourni la matière pour la conception du Christ, et que c'est dans son sein qu'il a été conçu.

***Objection N°3.***

Pour qu'un changement soit naturel, il suffit que le principe passif soit naturel, comme nous l'avons vu (quest. préc., art. 4). Or, le principe passif a été naturel de la part de la mère dans la conception du Christ, comme on le voit (ibid.). La conception du Christ a donc été naturelle.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le principe passif naturel suffit pour produire un changement naturel, quand il est mû naturellement et selon les lois ordinaires par son principe actif propre ; mais ceci n'est pas applicable à notre thèse. C'est pourquoi on ne peut pas dire que cette conception soit absolument naturelle.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (in Epist. ad Caïum., 4) : Le Christ opérait d'une manière surhumaine les choses qui appartiennent à l'homme, comme le prouve sa conception surnaturelle d'une vierge.

***Conclusion.***

Quoique la conception du Christ ait été naturelle par rapport à la matière, elle a été cependant miraculeuse et surnaturelle absolument par rapport à Dieu qui l'a opérée.
Il faut répondre que, comme le dit saint Ambroise (Lib. de incarn., chap. 6), vous trouverez dans ce mystère beaucoup de choses qui sont conformes à la nature, et vous en trouverez aussi beaucoup qui sont au-dessus d'elle. Car si nous considérons ce qu'est la conception par rapport à la matière que la mère a fournie, elle est tout à fait naturelle. Mais si nous considérons ce qu'elle est par rapport à la vertu active, elle est tout à fait miraculeuse. Et parce qu'on juge chaque chose plutôt selon la forme que selon la matière, et selon l'agent que selon le patient ; il s'ensuit que la conception du Christ doit être dite absolument miraculeuse et surnaturelle, mais seulement naturelle sous un rapport. [Q34-1]

**33**

# QUESTION 34 : DE LA PERFECTION DE L'ENFANT QUI A ÉTÉ CONÇU

Question 34 : De la perfection de l'enfant qui a été conçu.....367
Article 1 : Le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce au premier instant de sa conception ?.....368
Article 2 : Le Christ a-t-il eu l'usage du libre arbitre dès le premier instant de sa conception ?.369
Article 3 : Le Christ dans le premier instant de sa conception a-t-il pu mériter ?.....371
Article 4 : Le Christ a-t-il joui de la parfaite vision de Dieu dès le premier instant de sa conception ?.....372

Nous devons ensuite considérer la perfection de l'enfant qui a été conçu.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce au premier instant de la conception ?
2. A-t-il eu l'usage du libre arbitre dans le même instant ?
3. A-t-il pu mériter au même instant ?
4. A-t-il vu pleinement l'essence divine ?

## Article 1 : Le Christ a-t-il été sanctifié par la grâce au premier instant de sa conception ?

**34**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas été sanctifié dans le premier instant de sa conception. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 15, 46) : Ce n'est pas le corps spirituel qui a été formé le premier, mais ça été le corps animal et ensuite le corps spirituel. Or, la sanctification de la grâce appartient à ce qui est spirituel. Le Christ n'a donc pas perçu immédiatement dès le commencement de sa conception la grâce sanctifiante, mais après un certain espace de temps.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cet ordre que l'Apôtre établit en cet endroit se rapporte à ceux qui parviennent à l'état spirituel en progressant. Mais dans le mystère de l'Incarnation on considère plutôt la plénitude divine qui descend dans la nature humaine, que le progrès de la nature humaine qu'on envisagerait comme une chose préexistante qui s'élève vers Dieu. C'est pourquoi dans le Christ, considéré comme homme, la spiritualité a été parfaite dès le commencement.

***Objection N°2.***

La sanctification paraît être la purification du péché, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 6, 2) : Vous avez été autrefois des pécheurs, mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés. Or, le péché n'a jamais existé dans le Christ. Il ne lui a donc pas convenu d'être sanctifié par la grâce.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Etre sanctifié c'est devenir saint. Or, on devient une chose quelconque, non seulement en partant de son contraire, mais encore de ce qui lui est opposé négativement ou privativement. C'est ainsi qu'on devient blanc en partant du noir ou de ce qui n'est pas blanc. Pour nous, de pécheurs que nous sommes, nous devenons saints. Et ainsi notre sanctification consiste à nous délivrer du péché. Mais le Christ, comme homme, est devenu saint, parce qu'il n'a pas eu toujours cette sainteté de la grâce. Cependant il n'est pas devenu saint de pécheur qu'il était, parce que le péché n'a jamais été en lui ; mais il est devenu saint, après ne l'avoir pas été comme homme, non d'une manière privative, c'est-à-dire de telle sorte qu'il ait été homme un jour sans avoir été saint ; mais d'une manière négative, c'est-à-dire parce que quand il n'a pas été homme, il n'a pas eu la sainteté humaine. C'est pourquoi il s'est fait tout à la fois homme et saint. C'est ce qui fait dire à l'ange (Luc, chap. 1) : Le saint qui naîtra de vous ; ce que saint Grégoire explique en disant (Mor., liv. 18, chap. 27) : Il affirme que Jésus naitra saint pour distinguer sa sainteté de la nôtre ; car pour nous, si nous devenons saints, nous ne naissons cependant pas tels, parce que nous sommes astreints à la condition de notre nature corruptible. Il n'y a que celui qui n'a pas été conçu par l'union charnelle qui soit né véritablement saint.

***Objection N°3.***

Comme par le Verbe de Dieu toutes les choses ont été faites, de même tous les hommes qui sont saints ont été sanctifiés par le Verbe incarné, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 2, 11) : C'est lui qui sanctifie, et ceux qui sont sanctifiés le sont tous par lui seul. Or, le Verbe de Dieu, par lequel toutes les choses ont été faites, n'a pas été fait, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 1, chap. 6). Le Christ, par lequel tous les hommes sont sanctifiés, ne l'a donc pas été.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Père crée par le Fils d'une autre manière que la Trinité tout entière produit la sanctification des hommes par le Christ, comme homme. Car le Verbe de Dieu a la même vertu et la même opération que Dieu le Père. Par conséquent le Père n'opère pas par le Fils, comme par un instrument qui meut, parce qu'il est mû, au lieu que l'humanité du Christ est comme l'instrument de la divinité, ainsi que nous l'avons dit (quest. 13, art. 3). C'est pourquoi elle est sanctifiante et sanctifiée.

Mais c'est le contraire. L'Écriture dit (Luc, 1, 35) : Le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu. Et ailleurs (Jean, 10, 36) : Le Père l'a sanctifié et l'a envoyé dans le monde.

***Conclusion.***

Puisque le corps du Christ a été animé et qu'il a été pris par le Verbe de Dieu au premier instant de sa conception, il a eu nécessairement au même instant la plénitude de toutes les grâces par laquelle son âme et sou corps ont été sanctifiés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 7, art. 1), l'abondance de la grâce qui sanctifie l'âme du Christ découle de l'union même du Verbe, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 1, 14) : Nous avons vu sa gloire qui est comme la gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. Or, nous avons montré (quest. préc.) que dans le premier instant de sa conception le corps du Christ a été animé et pris par le Verbe de Dieu. D'où il suit que le Christ a eu dans le premier instant de sa conception la plénitude de la grâce qui sanctifie son âme et son corps.

## Article 2 : Le Christ a-t-il eu l'usage du libre arbitre dès le premier instant de sa conception ?

**34**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ comme homme n'ait pas eu l'usage de son libre arbitre dès le premier instant de sa conception. Car l'être d'une chose existe avant son action ou son opération. Or, l'usage du libre arbitre est une opération. Par conséquent, puisque l'âme du Christ a commencé d'être dans le premier instant de sa conception, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), il semble impossible qu'il ait eu dès lors l'usage de son libre arbitre.

***Réponse à l'objection N°1 :***

L'être existe naturellement avant l'action ; cependant il n'est pas avant d'une priorité de temps, mais quand l'agent a un être parfait, son action commence simultanément avec son être, à moins qu'il n'y ait quelque obstacle. Ainsi quand le feu est produit, il commence tout à la fois à échauffer et à éclairer. Mais l'échauffement n'est pas produit instantanément, il lui faut une succession de temps ; au lieu que l'illumination est parfaite instantanément. L'usage du libre arbitre est une opération de ce genre, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°2.***

L'usage du libre arbitre est l'élection. Or, l'élection présuppose la délibération du conseil. Car Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 3) que l'élection appartient à l'appétit conseillé à l'avance. Il semble donc impossible que dans le premier instant de sa conception le Christ ait eu l'usage de son libre arbitre.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quand le conseil ou la délibération est terminée, l'élection peut avoir lieu simultanément. Mais ceux qui ont besoin de consulter et de délibérer, une fois leur délibération terminée, ils sont d'abord certains à l'égard des choses qu'ils doivent choisir. C'est pour cela qu'ils ne les choisissent pas immédiatement[1]. D'où il est évident que la délibération du conseil n'est préalablement exigée pour l'élection que parce qu'on recherche ce dont on n'est pas certain. Mais, comme le Christ a eu dans le premier instant de sa conception la plénitude de la grâce sanctifiante, de même il a eu la plénitude de la connaissance de la vérité, d'après cette parole de saint Jean (Jean, 1, 14) : Il était plein de grâce et de vérité. Ainsi, parce qu'il était certain de toutes choses, il a donc pu choisir immédiatement et d'une manière instantanée.

***Objection N°3.***

Le libre arbitre est la faculté de la volonté et de la raison, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 83, art. 3), et par conséquent l'usage du libre arbitre est l'acte de la volonté et de la raison ou de l'intellect. Or, l'acte de l'intellect présuppose l'acte des sens qui ne peut avoir lieu sans la disposition convenable d'organes qui ne paraissent pas avoir existe dans le premier instant de la conception du Christ. Il semble donc que le Christ n'ait pas pu avoir l'usage du libre arbitre dans le premier instant de sa conception.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'intellect du Christ pouvait comprendre d'après la science infuse, même sans faire usage des images sensibles, comme nous l'avons vu (quest. 11, art. 1 ad 2, et art. 2). L'opération de la volonté et de l'intellect pouvait donc exister en lui sans l'opération des sens. Cependant il a pu avoir dès le premier instant de sa conception l'opération des sens, surtout pour ce qui regarde le sens du tact. Par ce sens l'enfant conçu sent dans la mère, avant d'avoir une âme raisonnable, comme le dit Aristote (De gen. anim., liv. 2, chap. 3 et chap. 4). Ainsi puisque le Christ a eu dans le premier instant de sa conception une âme raisonnable, son corps étant déjà formé et organisé, à plus forte raison dans le même instant pouvait-il opérer par le tact.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. Trin., id. hab. Greg. in Regist., liv. 9, ep. 61) : Dès que le Verbe est entré dans le sein de la Vierge, tout en conservant la vérité de sa propre nature, il s'est fait chair et homme parfait. Or, un homme parfait a l'usage de son libre arbitre. Le Christ a donc eu dès le premier instant de sa conception l'usage du libre arbitre.

***Conclusion.***

Puisque le Christ, au premier instant de sa conception, a eu une âme parfaite, ii a eu au même instant l'usage de son libre arbitre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 7, art. 12, et quest. 19, art. 3, et quest. 33, art. 3, Réponse N°3), la perfection spirituelle convient à la nature humaine que le Christ a prise ; il n'y a pas fait de progrès, mais il l'a eue immédiatement dès le commencement. Quant à la perfection dernière, elle ne consiste pas dans la puissance ou l'habitude, elle ne consiste que dans l'opération. D'où Aristote dit (De anima, liv. 2, text. 5) que l'opération est un acte second[2]. C'est pourquoi il faut dire que le Christ dans le premier instant de sa conception a eu les opérations de l'âme qu'on peut avoir instantanément. Or, telle est l'opération de la volonté et de l'intellect dans laquelle consiste l'usage du libre arbitre. Car tout à coup et instantanément l'opération de l'intellect et de la volonté est rendue parfaite plutôt que la vision corporelle, parce que comprendre, vouloir et sentir n'est pas un mouvement qui soit l'acte

[1] Parce qu'il faut avant tout qu'ils acquièrent cette certitude. †

[2] Il ne répugne pas que l'âme du Christ ait passé d'un acte second à un autre ou d'une opération à une autre opération, mais il répugne qu'elle ait passé de l'acte premier à l'acte second successivement, c'est-à-dire de la puissance à l'acte, parce que cela supposerait qu'elle a été imparfaite pendant un temps. †

d'un être imparfait[1], mais c'est l'acte d'un être déjà parfait[2], comme on le voit (De anima, liv. 3, text. 28). C'est pourquoi il faut dire que le Christ au premier instant de sa conception a eu l'usage du libre arbitre.

## Article 3 : Le Christ dans le premier instant de sa conception a-t-il pu mériter ?

**34**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ dans le premier instant de sa conception n'ait pas pu mériter. Car, comme le libre arbitre se rapporte au mérite, de même il se rapporte au démérite. Or, le diable dans le premier instant de sa création n'a pas pu pécher, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 63, art. 5). L'âme du Christ n'a donc pas pu mériter dans le premier instant de sa création, qui a été le premier instant de sa conception.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le libre arbitre ne se rapporte pas au bien et au mal de la même manière. Car il se rapporte au bien par lui-même et naturellement, au lieu qu'il se rapporte au mal par suite de son imperfection et en dehors de la nature. Or, comme le dit Aristote (De cælo, liv. 2, text. 18), ce qui est en dehors de la nature est postérieur à ce qui lui est conforme ; parce que ce qui est contre le dessein de la nature est une dépravation de ce qui lui est conforme. C'est pourquoi le libre arbitre de la créature peut au premier instant de sa création se porter vers le bien en méritant, mais non se porter vers le mal en péchant, pourvu toutefois que la nature soit intègre[3].

***Objection N°2.***

Ce que l'homme possède dans le premier instant de sa conception paraît lui être naturel, parce que c'est à cela que se termine sa génération naturelle. Or, nous ne méritons que par nos moyens naturels, comme on le voit d'après ce que nous avons dit[4]. Il semble donc que l'usage du libre arbitre que le Christ a eu, comme homme, dans le premier instant de sa conception, n'ait pas été méritoire.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce que l'homme possède dès le commencement de sa création, selon le cours commun de la nature, lui est naturel. Cependant rien n'empêche qu'une créature au commencement de sa création ne reçoive de Dieu quelque bienfait de la grâce[5]. Et c'est ainsi que l'âme du Christ a reçu au commencement de sa création la grâce par laquelle elle peut mériter, et c'est pour cette raison qu'on dit par analogie que cette grâce est naturelle au Christ, comme on le voit dans saint Augustin (Ench., chap. 40).

***Objection N°3.***

Ce que l'on a une fois mérité, on l'a fait sien d'une certaine manière ; et par conséquent il ne semble pas qu'on puisse le mériter de nouveau, parce que personne ne mérite ce qui est à soi. Par

---

1 Qui se perfectionne successivement. †

2 C'est un acte spirituel qui échappe par là même aux conditions de temps, plutôt que le mouvement corporel, qui est nécessairement successif. †

3 Car quand la nature n'est pas intègre, c'est le contraire qui arrive, comme on le voit par notre nature déchue. †

4 (1a 2æ, quest. 24, art. 1, Réponse N°3, et 2a 2æ, quest. 158, art. 2, Réponse N°1) †

5 C'est ainsi que la bienheureuse Vierge a été conçue sans péché. †

conséquent, si le Christ a mérité dans le premier instant de sa conception, il s'ensuit qu'il n'a rien mérité ensuite : ce qui est évidemment faux. Il n'a donc pas mérité alors.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Rien n'empêche qu'une chose n'appartienne au même sujet pour des causes différentes. Ainsi le Christ a pu mériter par des actes postérieurs et par ses souffrances la gloire de l'immortalité qu'il a méritée dès le premier instant de sa conception, non pour qu'elle lui fût due davantage[1], mais pour qu'elle lui fût due à plusieurs titres.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Paterius, Sup. Exod., chap. 40) qu'il n'a pas été possible au Christ de progresser relativement au mérite de l'âme. Or, il aurait pu croître en mérite, s'il n'avait pas mérité dans le premier instant de sa conception. Il a donc alors mérité.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a été sanctifié dans le premier instant de sa conception pour être le sanctificateur des autres, on doit dire qu'il a mérité dans le même instant.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le Christ a été sanctifié par la grâce dès le premier instant de sa conception. Or, il y a deux sortes de sanctification : celle des adultes qui sont sanctifiés d'après leur acte propre ; et celle des enfants qui ne sont pas sanctifiés d'après leur propre acte de foi, mais d'après la foi de leurs parents ou de l'Église. La première sanctification est plus parfaite que la seconde, comme l'acte est plus parfait que l'habitude, et ce qui est par soi plus parfait que ce qui est par un autre. Ainsi la sanctification du Christ ayant été la plus parfaite[2], il s'ensuit qu'il a été sanctifié selon le mouvement propre de son libre arbitre vers Dieu ; et comme ce mouvement du libre arbitre est méritoire, il s'ensuit que le Christ a mérité dès le premier instant de sa conception.

## Article 4 : Le Christ a-t-il joui de la parfaite vision de Dieu dès le premier instant de sa conception ?

**34**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas joui de la parfaite vision de Dieu dans le premier instant de sa conception. Car le mérite précède la récompense comme la faute la peine. Or, le Christ a mérité dans le premier instant de sa conception, comme nous l'avons dit (art. préc.). Par conséquent puisque la vision de l'essence divine est la récompense principale[3], il semble que le Christ n'ait pas dû en jouir dans le premier instant de sa conception.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme nous l'avons dit (quest. 19, art. 3), le Christ n'a pas mérité la gloire de l'âme d'après laquelle on dit qu'il jouit de la béatitude, mais il a mérité la gloire du corps à laquelle il est parvenu par sa passion.

---

1 Ainsi, d'après ces principes, le mérite est proportionné à la charité ; la charité du Christ ayant toujours été la même dès le commencement de sa conception jusqu'à sa mort, son mérite a été le même ; en nous, pour qu'il y ait progrès dans le mérite, il faut qu'il y ait progrès dans la charité. †

2 Parce qu'il a été sanctifié de manière à être le sanctificateur des autres. †

3 La vision de Dieu est une récompense pour les autres hommes, mais pour le Christ elle n'en était pas une, parce qu'elle découlait de l'union hypostatique de sa nature humaine avec le Verbe de Dieu, et qu'elle n'était pas l'effet d'une de ses opérations, comme le mérite. †

***Objection N°2.***

Le Seigneur dit lui-même (Luc, 24, 26) : Il a fallu que le Christ souffrît ces choses et qu'il entrât ainsi dans la gloire. Or, la gloire appartient à l'état de celui qui voit l'essence divine. Le Christ n'a donc pas été dans cet état au premier instant de sa conception, quand il n'avait pas encore souffert sa passion.

***Objection N°3.***

Ce qui ne convient ni à l'homme ni à l'ange paraît être propre à Dieu, et par conséquent il ne convient pas au Christ comme homme. Or, il ne convient ni à l'homme, ni à l'ange d'être toujours heureux ; car s'ils avaient été créés tels, ils n'auraient pas péché ensuite. Le Christ comme homme n'a donc pas été heureux au premier instant de sa conception.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ, par là même qu'il a été Dieu et homme, a eu dans son humanité quelque chose de plus que les autres créatures ; ainsi il a été heureux immédiatement dès le commencement.

Mais c'est le contraire. Le Psalmiste dit (Ps., 64, 5) : Heureux celui que vous avez choisi et que vous avez pris ; ce qui, d'après la glose (ord. Aug.), se rapporte à la nature humaine du Christ qui a été prise par le Verbe de Dieu pour ne faire qu'une personne avec lui. Or, dans le premier instant de sa conception la nature humaine a été prise par le Verbe de Dieu dans l'unité de la personne. Le Christ a donc joui comme homme de la béatitude dans le premier instant de sa conception.

***Conclusion.***

Puisque le Christ a reçu la grâce sans mesure dans le premier instant de sa conception, il a joui dès lors de la béatitude en voyant Dieu dans son essence plus clairement que tous les autres.

Il faut répondre que, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc.), il n'a pas été convenable que le Christ reçût dans sa conception la grâce habituelle seule sans l'acte ; car il a reçu la grâce sans mesure, comme nous l'avons vu (quest. 7, art. 9, 10 et 12). Or, la grâce de voyageur étant inférieure à la grâce de celui qui est dans la béatitude, on la reçoit dans une mesure moindre que cette dernière. D'où il est évident que le Christ dès le premier instant de sa conception a reçu une grâce non seulement aussi grande que ceux qui jouissent de la vue de Dieu, mais il a reçu encore une grâce bien supérieure à eux. Et comme cette grâce n'a pas été sans l'acte, il s'ensuit qu'il a joui en acte de la béatitude, en voyant Dieu dans son essence plus clairement que toutes les autres créatures.

La réponse à la seconde objection est par là même évidente. [Q39-2] ; [Q39-6]

**34**

# QUESTION 35 : DE LA NAISSANCE DU CHRIST

Question 35 : De la naissance du Christ.....374
Article 1 : La naissance doit-elle être attribuée à la nature ou à la personne ?.....375
Article 2 : Doit-on attribuer au Christ une naissance temporelle ?.....376
Article 3 : Peut-on dire d'après la naissance temporelle du Christ que la bienheureuse Vierge est sa mère ?.....378
Article 4 : Doit-on dire que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu ?.....379
Article 5 : Y a-t-il dans le Christ deux filiations ?.....381
Article 6 : Le Christ est-il né sans douleur de sa part de sa mère ?.....383
Article 7 : Le Christ a-t-il dû naître à Bethléem ?.....385
Article 8 : Le Christ est-il né dans un temps convenable ?.....386

Après avoir parlé de la conception du Christ, nous devons nous occuper de sa naissance.

Nous traiterons :

1. De sa naissance elle-même.
2. De sa manifestation.

Sur sa naissance huit questions se présentent :

1. La naissance appartient-elle à la nature ou à la personne ?[1]
2. Doit-on attribuer au Christ une autre naissance que sa naissance éternelle ?[2]
3. La bienheureuse Vierge a-t-elle été sa mère d'après la naissance temporelle ?[3]
4. Doit-on l'appeler mère de Dieu ?[4]
5. Le Christ est-il le Fils de Dieu le Père et de la vierge Marie d'après ses deux filiations ?[5]
6. Du mode de la naissance du Christ.[6]

---

[1] C'est de la personne, et non de la nature, qu'il est dit dans le symbole : Qui (a été conçu et) est né de la Vierge Marie, et dans l'Écriture (Matth., 2, 1-2) : Jésus donc étant né en Bethléem de Juda, aux jours du roi Hérode, voilà que des mages vinrent d'Orient à Jérusalem, disant : Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? ; (Luc, 2, 11) : Car il vous est né aujourd'hui un Sauveur ; (Jean, 16, 21) : Un homme est venu au monde. †

[2] Il est de foi contre les ariens et les procliens que le Christ a eu deux naissances, l'une éternelle et l'autre temporelle ; c'est ce qui se trouve exprimé dans tous les symboles, et expressément défini par tous les conciles généraux (Voir conc. 5 Const. et conc. Lat., sub Mart. Ie). †

[3] Cet article est une réfutation de l'erreur de Valentin, qui voulait que le Christ eût apporté son corps du ciel ; d'Apelle, qui prétendait que sa chair avait été formée des éléments ; d'Apollinaire, qui supposait que sa chair avait existé avant les siècles, et des memnonites, qui croyaient qu'elle était de la substance de Dieu le Père. †

[4] Cet article est contre Nestorius, Ibas d'Edesse, Théodote et tous les autres hérétiques qui ont prétendu qu'on ne devait pas dire que la sainte Vierge était la mère de Dieu. Cette erreur a été condamnée au premier concile d'Ephèse, au cinquième concile œcuménique, tenu à Constantinople, au concile de Latran, et l'Église proclame ce dogme dans ses prières publiques, et entre autres dans la Salutation angélique : Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis. †

[5] Cet article a pour objet d'expliquer comment, malgré les deux naissances du Christ, le Fils de Dieu et le Fils de l'homme est un, d'après ces paroles du symbole de saint Athanase : Deus est ex substantiâ Patris ante sæcula genitus, homo est ex substantia matris in sæculo natus, qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. †

7. De son lieu.[7]
8. De son temps.

## Article 1 : La naissance doit-elle être attribuée à la nature ou à la personne ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble que la naissance convienne à la nature plutôt qu'à la personne. Car saint Augustin dit (Fulgentius, Lib. de fide ad Petrum, chap. 2) : La nature éternelle et divine ne pouvait être conçue et naître de la nature humaine que selon la vérité de cette dernière nature. Si donc il convient à la nature divine d'être conçue et de naître en raison de la nature humaine, à plus forte raison cette même chose convient-elle à la nature humaine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

A cause de l'identité qu'il y a en Dieu entre la nature et l'hypostase, la nature se prend quelquefois pour la personne ou l'hypostase. C'est ainsi que saint Augustin dit que la nature divine a été conçue, qu'elle est née, parce que la personne du Fils a été conçue et qu'elle est née selon la nature humaine.

***Objection N°2.***

D'après Aristote (Met., liv. 5, text. 5), le mot de nature vient du mot naître. Or, les dénominations reposent sur une convenance de similitude. Il semble donc que la naissance appartienne plus à la nature qu'à la personne.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Aucun mouvement ou changement ne tire son nom du sujet qui est mû, mais du terme du mouvement auquel il emprunte son espèce. C'est pourquoi la naissance ne se dénomme pas d'après la personne qui naît, mais d'après la nature qu'elle a pour terme.

***Objection N°3.***

Ce qui commence à exister par la naissance naît dans le sens propre. Or, ce n'est pas la personne du Christ, mais c'est sa nature humaine qui a commencé à exister par sa naissance. Il semble donc que la naissance proprement dite appartienne à la nature et non à la personne.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La nature, à proprement parler, ne commence pas à exister, mais c'est plutôt la personne qui commence à exister dans une nature quelconque ; parce que, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.), la nature signifie une chose par laquelle une autre existe, au lieu que la personne indique une chose dont l'être est subsistant.

---

6 Cet article est la conséquence de la virginité de la mère de Dieu, et d'ailleurs ce point de doctrine est exprimé dans les canons du sixième concile œcuménique, tenu à Constantinople, où il est dit (can. 79) : Absque ullo dolore Virginis partum esse confitemur. †

7 Voyez sur cet article les magnifiques élévations de Bossuet où il exprime à sa manière les idées que saint Thomas expose ici (16e semaine, élévations 5 et 6). †

Mais c’est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 2 à 4) : La naissance appartient à l’hypostase et non à la nature.

***Conclusion.***

La naissance est attribuée à la personne divine comme au sujet qui naît, et à la nature comme à son terme.

Il faut répondre que la naissance peut être attribuée à quelqu’un de deux manières :

1. Comme au sujet.
2. Comme au terme.

Elle est attribuée à la chose qui naît comme à son sujet ; et ce qui naît est proprement l’hypostase et non la nature. Car puisque naître c’est être engendré, comme une chose est engendrée pour qu’elle soit, de même elle naît pour qu’elle soit aussi. Or, l’être appartient en propre à la chose qui subsiste : car la forme qui ne subsiste pas ne reçoit le nom d’être qu’autant que par elle quelque chose existe. La personne ou l’hypostase désignant une chose qui subsiste, et la nature désignant la forme par laquelle elle subsiste, il s’ensuit que la naissance s’attribue proprement à la personne ou à l’hypostase comme au sujet qui nait, tandis qu’elle ne s’attribue à la nature que comme à son terme. Car le terme d’une génération et d’une naissance quelconque est la forme, et c’est la forme que la nature exprime. Ainsi on dit que la naissance est la voie qui tend à la nature, d’après Aristote (Phys., liv. 2, text. 14), parce que l’intention de la nature a pour terme la forme ou la nature de l’espèce.

## Article 2 : Doit-on attribuer au Christ une naissance temporelle ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble qu’on ne doive pas attribuer au Christ une naissance temporelle. Car naître est en quelque sorte le mouvement d’une chose qui n’existe pas avant de naître, et qui doit au bienfait de la naissance d’exister. Or, le Christ a existé de toute éternité. Il n’a donc pas pu naître temporellement.

***Réponse à l’objection N°1 :***

Cette objection a été faite par un hérétique appelé Félicien, que saint Augustin réfute ainsi (Lib. cont. Felic., chap. 12) : Feignons, dit-il, comme un grand nombre le veulent, qu’il y ait dans le monde une âme générale qui vivifie ainsi toutes les semences par un mouvement ineffable ; de manière que sans être identifiée avec les choses qui sont produites, elle fournisse la vie à celles qui doivent naître. Quand elle est parvenue dans le sein de la femme, pour préparer la matière conformément à ses fins, elle fait que ce qui n’a pas la même substance qu’elle ne forme plus qu’une personne avec elle, et par l’activité de l’âme et la passivité de la matière, il arrive que les deux substances ne font qu’un seul homme. C’est ainsi que nous disons que l’âme naît de la femme, quoique pour ce qui la regarde elle n’ait pas été absolument inexistante avant de naître. Ainsi donc, et d’une manière beaucoup plus sublime, le Fils de Dieu est né comme homme de sa mère, de la même façon qu’on dit que l’âme naît avec le corps, non parce qu’ils ont l’un et l’autre la même substance, mais parce que de l’un et de l’autre il ne se fait qu’une seule personne. Nous ne disons cependant pas que le Fils de Dieu a commencé avec sa chair, dans la crainte qu’on ne croie que sa divinité est temporelle ; et nous ne

disons pas que la chair du Fils de Dieu est éternelle, de peur que l'on ne suppose qu'il n'a pas pris véritablement un corps humain, mais qu'il n'en a pris qu'une image.[1]

***Objection N°2.***

Ce qui est parfait en soi n'a pas besoin de naître. Or, la personne du Fils du Dieu a été parfaite de toute éternité. Il n'a donc pas besoin de la naissance temporelle, et par conséquent il semble qu'il ne soit pas né temporellement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Ce raisonnement a été celui de Nestorius, que saint Cyrille réfute dans une lettre (quæ hab. in conc. Ephes., part. 1, chap. 8), en disant : Nous ne prétendons pas que le Fils de Dieu ait eu besoin nécessairement à cause de lui d'une seconde naissance, après celle qu'il tient de son Père. Car il faut être insensé et ignorant pour dire que celui qui existe avant tous les siècles, et qui est coéternel avec le Père, ait besoin de commencer pour exister une seconde fois. Mais il s'est uni hypostatiquement à cause de nous, et pour notre salut, à la nature humaine qui a procédé de la femme, et c'est pour cela qu'on dit qu'il est né charnellement.

***Objection N°3.***

La naissance convient proprement à la personne. Or, dans le Christ il n'y a qu'une seule personne. Par conséquent il n'y a en lui qu'une seule naissance.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La naissance appartient à la personne comme à son sujet et à la nature comme à son terme. Or, il est possible qu'il y ait plusieurs changements dans un même sujet ; mais il est nécessaire qu'ils varient selon leurs termes. Toutefois nous ne disons pas cela comme si la naissance éternelle était un changement ou un mouvement ; nous le disons parce qu'elle est désignée de cette manière.

***Objection N°4.***

Ce qui a deux naissances naît deux fois. Or, il semble faux de dire : le Christ est né deux fois ; parce que sa naissance, par laquelle il est né du Père, ne souffre pas d'interruption, puisqu'elle est éternelle ; cependant il faudrait qu'il y en eût une pour légitimer le mot deux ; car on ne dit qu'un individu court deux fois qu'autant qu'il court avec interruption. Il semble donc qu'on ne doive pas reconnaître dans le Christ deux sortes de naissance.

***Réponse à l'objection N°4 :***

On peut dire que le Christ est né deux fois par rapport à ses deux naissances. Car, comme on dit que celui qui court en deux temps court deux fois, de même on peut dire qu'il naît deux fois celui qui naît une fois dans l'éternité et une fois dans le temps ; parce que l'éternité et le temps diffèrent beaucoup plus que deux temps, quoique l'un et l'autre désignent une mesure de la durée.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 7) : Nous confessons qu'il y a dans le Christ deux naissances, l'une éternelle par laquelle il procède du Père, et l'autre par laquelle il est venu dans ces derniers temps à cause de nous.

[1] Ce passage est de Vigile de Tapse. On a cru longtemps que cet ouvrage était de saint Augustin, mais Chifflet a démontré, de la manière la plus victorieuse, que cet ouvrage était de Vigile de Tapse, qui aimait d'ailleurs à placer ses propres écrits sous le nom des plus grands docteurs, pour leur donner plus d'autorité. †

***Conclusion.***

Puisqu'il y a dans le Christ deux natures, il est nécessaire de lui attribuer deux naissances, l'une éternelle par laquelle il procède éternellement de son Père, et l'autre temporelle par laquelle il est né de sa mère dans le temps.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la nature est à la naissance ce que le terme est au mouvement ou au changement. Or, le mouvement change selon la diversité des termes, comme on le voit par Aristote (Phys., liv. 5, text. 41). Et comme dans le Christ il y a deux natures, la nature divine et la nature humaine, et qu'il a reçu l'une de son Père de toute éternité, et l'autre de sa mère temporellement ; il s'ensuit qu'il est nécessaire d'attribuer au Christ deux naissances, l'une par laquelle il est né éternellement de son Père, l'autre par laquelle il est né temporellement de sa mère.

## Article 3 : Peut-on dire d'après la naissance temporelle du Christ que la bienheureuse Vierge est sa mère ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on ne puisse pas dire d'après la naissance temporelle du Christ que la bienheureuse Vierge est sa mère. Car, comme nous l'avons dit (quest. 32, art. 4), la bienheureuse vierge Marie n'a rien opéré activement dans la génération du Christ, mais elle a seulement fourni la matière. Or cela ne suffit pas pour être mère ; autrement on dirait que le bois est la mère d'un lit ou d'un escabeau. Il semble donc qu'on ne puisse appeler la bienheureuse Vierge la mère du Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme nous l'avons dit (quest. 32, art. 3), la paternité ou la maternité et la filiation ne conviennent pas à toute génération, mais seulement à la génération des êtres vivants. C'est pourquoi s'il y a des choses inanimées qui soient faites d'une matière quelconque, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il y ait en eux un rapport de maternité et de filiation. Ce rapport n'existe que dans la génération des êtres vivants qui reçoit à proprement parler le nom de naissance.

***Objection N°2.***

Le Christ est né miraculeusement de la bienheureuse Vierge. Or, une génération miraculeuse ne suffit pas pour qu'il y ait maternité ou filiation. Car nous ne disons pas qu'Eve a été la fille d'Adam. Il semble donc qu'on ne doive pas appeler le Christ le fils de la bienheureuse Vierge.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 3, cap. 7), la naissance temporelle par laquelle le Christ est né pour notre salut est d'une certaine manière conforme à nous, puisqu'il est né comme homme d'une femme et dans le temps voulu pour la conception ; mais elle est au-dessus de nous, parce qu'il est né de l'Esprit-Saint et d'une vierge sainte, en s'élevant au-dessus des lois ordinaires de la nature. Ainsi donc du côté de la mère cette naissance a été naturelle ; mais par rapport à l'opération de l'Esprit-Saint elle a été miraculeuse. Par conséquent la bienheureuse Vierge est la mère véritable et naturelle du Christ.

***Objection N°3.***

La maternité semble impliquer une séparation partielle de semence. Mais, comme le dit saint Jean Damascène (Orth. Fid., liv. 3, chap. 2 et 7), le corps du Christ n'a pas été formé par un processus séminal mais

par l'opération de l'Esprit-Saint. Il semble donc qu'on ne devrait pas appeler la bienheureuse Vierge la mère du Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme nous l'avons dit (quest. 32, art. 4), le mélange de la semence de la femme n'est pas nécessaire pour la conception ; par conséquent elle ne l'est pas non plus pour la maternité.

Mais c'est le contraire. On lit dans l'Évangile (Matthieu, 1, 17) : Telle fut la génération du Christ : Marie, sa mère, ayant épousé Joseph.

***Conclusion.***

Puisque le corps du Christ a été pris dans le sein de la Vierge et qu'il a été formé de son sang le plus pur, on dit avec raison que la bienheureuse Vierge est sa mère.

Il faut répondre que la bienheureuse Vierge est la mère véritable et naturelle du Christ. Car, comme nous l'avons dit (quest. 5, art. 2), le corps du Christ n'a pas été apporté du ciel, ainsi que l'a supposé l'hérétique Valentin, mais il a été pris de la Vierge mère et formé de son sang le plus pur. Et il n'en faut pas davantage pour être mère, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 31, art. 5). Par conséquent la bienheureuse Vierge est donc véritablement la mère du Christ.

## Article 4 : Doit-on dire que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble que la bienheureuse Vierge ne doive pas être dite la mère de Dieu. Car on ne doit dire au sujet des mystères divins que ce que l'Écriture sainte renferme. Or, on ne lit en aucun endroit qu'elle soit la mère de Dieu, mais seulement qu'elle est la mère du Christ, ou la mère de l'enfant, comme on le voit (Matth., chap. 1). On ne doit donc pas dire que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette objection a été celle de Nestorius. On la résout en disant que, quoique dans l'Écriture il ne soit pas dit expressément que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, cependant on y trouve d'une manière expresse que Jésus-Christ est vrai Dieu, comme on le voit (1 Jean, chap. 5), et que la bienheureuse Vierge[1] est la mère de Jésus-Christ (Matth., chap. 1). D'où il suit nécessairement, d'après les paroles de l'Écriture elle-même, qu'elle est la mère de Dieu. L'Apôtre dit aussi (Rom., 9, 5) que le Christ, qui est Dieu au-dessus de tout et qui est béni dans tous les siècles, a les Juifs pour pères selon la chair. Mais comme il ne peut venir des Juifs que par l'intermédiaire de la bienheureuse Vierge, il s'ensuit que celui qui est Dieu au-dessus de tout et qui est béni dans les siècles est véritablement né de la bienheureuse Vierge comme de sa mère.

***Objection N°2.***

On dit que le Christ est Dieu selon la nature divine. Or, la nature divine n'a pas reçu de la Vierge le commencement de l'être. On ne doit donc pas dire que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

[1] (Matth., 1, 16) : De laquelle est né Jésus, qui est appelé Christ ; (Luc, 2, 48) : Et sa mère lui dit ; (Jean, 2, 1-5) : La mère de Jésus y était… Sa mère dit aux serviteurs ; (ibid., 19, 25) : Or près de la croix de Jésus étaient debout sa mère… †

Cette objection a été encore faite par Nestorius. Mais saint Cyrille la réfute dans une lettre contre cet hérésiarque[2], en disant : De même que l'âme de l'homme naît avec son propre corps, et est considérée comme ne faisant qu'un avec lui, et qu'il paraît inutile de dire que celle qui est la mère du corps n'est pas la mère de l'âme ; ainsi nous reconnaissons qu'il s'est passé quelque chose de semblable dans la génération du Christ. Car le Verbe de Dieu est né de la substance de Dieu son Père ; mais parce qu'il a pris un corps, il est nécessaire de confesser qu'il est né de la femme selon la chair. Il faut donc dire que la bienheureuse Vierge est appelée la mère de Dieu, non parce qu'elle est la mère de la divinité, mais parce qu'elle est la mère selon l'humanité d'une personne qui a la divinité et l'humanité tout ensemble.

***Objection N°3.***

Le mot Dieu est un nom commun au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint. Si donc la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, il semble en résulter qu'elle est la mère du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; ce qui répugne. On ne doit donc pas dire que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le mot Dieu, quoiqu'il soit commun aux trois personnes, s'emploie cependant, tantôt pour la seule personne du Père, tantôt pour la seule personne du Fils, tantôt pour celle du Saint-Esprit, comme nous l'avons vu (quest. 16, art. 1 et 2). Ainsi quand on dit que la bienheureuse Vierge est la mère de Dieu, le nom de Dieu ne s'entend que de la personne du Fils, qui s'est incarnée.

Mais c'est le contraire. Dans les anathèmes de saint Cyrille approuvés par le concile d'Ephèse (part. 1, chap. 26, anath. 1), on lit : Si quelqu'un ne confesse que l'Emmanuel est véritablement Dieu, et que pour ce motif la sainte Vierge est la mère de Dieu[3], qu'il soit anathème.

***Conclusion.***

Puisque dans le Christ l'hypostase de la nature divine et de la nature humaine qu'il a reçue de sa mère est la même, il s'ensuit que la bienheureuse Vierge est appelée véritablement la mère de Dieu, et que c'est une hérésie d'affirmer le contraire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 16, art. 1), tout nom signifiant in concreto une nature, peut se dire de l'hypostase de cette nature. Or, l'union de l'Incarnation s'étant faite dans l'hypostase, ainsi que nous l'avons vu (quest. 2, art. 2 et 3), il est évident que le mot Dieu peut se dire de l'hypostase qui a la nature humaine et la nature divine. C'est pourquoi tout ce qui convient à la nature divine ou à la nature humaine peut être attribué à cette personne, soit qu'on dise d'elle un nom qui signifie la nature divine, soit qu'on en dise un qui exprime la nature humaine. Ainsi on attribue à la personne ou à l'hypostase la conception et la naissance, selon la nature dans laquelle elle est conçue ou elle naît. Par conséquent puisque dans le principe même de la conception la nature humaine a été prise par la personne divine, ainsi que nous l'avons vu (quest. 33, art. 3), il s'ensuit que l'on peut dire véritablement, que Dieu a été conçu et qu'il est né de la Vierge. Et, comme on dit qu'une femme est mère de quelqu'un parce qu'elle l'a conçu et engendré, il en résulte que la bienheureuse Vierge doit être véritablement appelée la mère de Dieu. Car on ne pourrait nier que la bienheureuse Vierge est mère de Dieu que dans le cas où l'humanité aurait été soumise à la conception et à la naissance, avant que cet homme eût été le Fils de Dieu, comme l'a prétendu Photin ; ou bien dans le cas où l'on dirait avec Nestorius que l'humanité n'aurait pas été prise de manière à ne former qu'une seule personne ou qu'une seule hypostase avec le Verbe de Dieu. Ces

[2] (quæ hab. in conc. Ephes., part. 1, chap. 11, num. 12) †

[3] Car elle a engendré charnellement le Verbe de Dieu fait chair. †

deux hypothèses étant erronées, il s'ensuit que c'est une hérésie de nier que la bienheureuse Vierge soit la mère de Dieu.

## Article 5 : Y a-t-il dans le Christ deux filiations ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il y ait dans le Christ deux filiations. Car la naissance est la cause de la filiation. Or, il y a dans le Christ deux naissances. Il y a donc aussi en lui deux filiations.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La naissance temporelle produirait dans le Christ une filiation temporelle réelle, s'il y avait là un sujet capable de cette filiation ; ce qui ne peut pas être. Car un suppôt éternel ne peut recevoir une relation temporelle, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.). On ne peut pas dire qu'il est apte à recevoir une filiation temporelle en raison de la nature humaine, comme il est apte à recevoir une naissance temporelle ; parce qu'il faudrait que la nature humaine fût soumise d'une certaine manière à la filiation[1], comme elle a été soumise d'une certaine façon à la naissance. Car quand on dit qu'un Éthiopien est blanc par rapport à ses dents, il faut que la dent de l'Éthiopien soit le sujet de sa blancheur. Mais la nature humaine ne peut être d'aucune manière le sujet de la filiation : parce que cette relation se rapporte directement à la personne.

***Objection N°2.***

La filiation d'après laquelle on dit que l'on est fils de quelqu'un, soit de la mère, soit du père, dépend en quelque façon de cette dernière personne, parce que l'être de la relation consiste à se rapporter d'une certaine manière à une chose ; ce qui fait que l'un des relatifs étant détruit l'autre l'est aussi. Or, la filiation éternelle par laquelle le Christ est Fils de Dieu le Père, ne dépend pas de sa mère, parce que rien de ce qui est éternel ne dépend de ce qui est temporel. Par conséquent le Christ n'est pas le Fils de sa mère par une filiation éternelle. Alors, ou il n'en est le fils d'aucune manière, ce qui est contraire à ce que nous avons dit (art. préc.), ou bien il faut qu'il en soit le fils par une filiation temporelle. Il y a donc dans le Christ deux filiations.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La filiation éternelle ne dépend pas de la mère qui est temporelle ; mais avec cette filiation éternelle on conçoit simultanément un rapport temporel qui dépend de la mère, d'après lequel on dit que le Christ est le Fils de la Vierge.

***Objection N°3.***

L'un des relatifs entre dans la définition de l'autre ; d'où il est évident que l'un des relatifs tire de l'autre son espèce. Or, une seule et même chose ne peut pas exister dans des espèces diverses. Il paraît donc impossible qu'une seule et même relation ait pour termes des extrêmes absolument différents. Or, on dit que le Christ est le Fils du Père éternel et d'une mère temporelle ; ce qui produit des termes absolument divers. Il semble donc que le Christ ne puisse pas être appelé d'après la même relation le fils du Père et de la mère, et que, par conséquent, il y ait en lui deux filiations.

[1] Ou en d'autres termes, qu'elle fût le sujet de la filiation, comme elle est celui de la naissance. †

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'unité et l'être se suivent, comme le dit Aristote (Met., liv. 4, text. 3). C'est pourquoi comme il arrive que dans l'un des extrêmes la relation est un être, et que dans l'autre elle n'en est pas un[1], mais qu'elle est seulement une chose de raison, comme la science et son objet, ainsi que l'observe le philosophe (Met., liv. 5, text. 20) ; de même il arrive que par rapport à un extrême il n'y a qu'une relation, et que par rapport à l'autre il y en a plusieurs ; comme dans les hommes du côté des parents on trouve deux sortes de relation[2], l'une de paternité et l'autre de maternité, qui sont d'espèce différente, parce que le père est le principe de la génération sous un autre rapport que la mère. Mais s'il y avait plusieurs individus qui fussent sous le même rapport le principe d'une même action[3], il n'y aurait pour tous qu'une seule et même relation. Du côté de l'enfant il n'y a qu'une seule filiation réelle, mais il y en a deux selon la raison, dans le sens qu'elle correspond à la double relation des parents sous deux rapports rationnels. Ainsi dans un sens il n'y a dans le Christ qu'une seule filiation réelle qui se rapporte au Père éternel ; et cependant il y a aussi une relation temporelle qui se rapporte à sa mère.

Mais c'est le contraire. Comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 3, chap. 13), les choses qui appartiennent à la nature se multiplient dans le Christ, mais il n'en est pas de même de celles qui appartiennent à la personne. Or, la filiation appartient principalement à la personne, car elle est une propriété personnelle, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 40 ; art. 2 à 4). Il n'y a donc dans le Christ qu'une seule filiation.

***Conclusion.***

Puisqu'il y a eu dans le Christ deux naissances, il est nécessaire qu'il y ait aussi sous le même rapport deux filiations, l'une éternelle et l'autre temporelle ; mais parce qu'il n'y a qu'un seul sujet de filiation, qui est la personne divine, on doit dire qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule filiation. Il faut répondre qu'à cet égard il y a différentes opinions. Car les uns, considérant la cause de la filiation, qui est la naissance, mettent dans le Christ deux filiations, comme il y a deux naissances. D'autres, regardant le sujet de la filiation, qui est la personne ou l'hypostase du Fils, n'admettent dans le Christ qu'une seule filiation, comme il n'y a qu'une hypostase ou qu'une personne[4]. — Car l'unité de la relation ou sa pluralité ne se considère pas d'après les termes, mais d'après la cause ou le sujet[5]. Car si on la considérait d'après les termes, il faudrait que chaque homme eût en lui deux libations, l'une par laquelle il se rapporterait à son père, et l'autre par laquelle il se rapporterait à sa mère. Mais quand on considère convenablement cette question, il est évident que c'est par la même relation que chaque individu se rapporte à son père et à sa mère, en raison de l'unité de cause. Car c'est par la même naissance que l'homme naît de son père et de sa mère, et, par conséquent, c'est par la même relation qu'il se rapporte à l'un et à l'autre[6]. Il en est de même du maître qui enseigne à beaucoup de disciples la même science, et du seigneur qui gouverne différents individus qui lui sont soumis par la même puissance. Mais s'il y a des causes diverses qui diffèrent d'espèce, il semble que par suite les relations diffèrent d'espèce aussi. Par conséquent rien n'empêche qu'il n'y ait ainsi plusieurs relations différentes[7] dans le même sujet. Par exemple, quand un maître enseigne aux uns la grammaire, aux autres la logique, il n'est pas leur maître sous le même rapport. C'est pourquoi un seul et même homme peut être, sous des rapports différents, le maître de divers disciples, ou des

---

1 Ainsi la relation du Fils au Père est réelle, et celle du Fils à la mère est une relation de raison. †

2 Cette relation est double de la part de la raison, parce qu'elle se rapporte au Père ainsi qu'à la mère, et elle est une du côté du Fils. †

3 Comme quand plusieurs traînent ensemble un navire. †

4 Saint Thomas concilie ensemble ces deux sentiments. †

5 Il y a trois choses qui concourent à former la relation, le sujet, le terme et la cause. Ainsi en Dieu la relation de paternité a pour cause la naissance du Fils, pour sujet le Père qui engendre, et pour terme le Fils qui est engendré. †

6 Ainsi l'unité ou la pluralité de la relation ne se considère pas d'après le terme. †

7 Des relations qui diffèrent sous le rapport de la cause. †

mêmes disciples relativement à des sciences différentes. Mais il arrive quelquefois que l'on a une relation avec plusieurs individus, selon des causes diverses, quoique de la même espèce ; comme quand on est le père de divers enfants d'après différents actes de génération. Alors la paternité ne peut pas différer d'espèce, puisque les actes de la génération sont de la même espèce. Et parce que plusieurs formes de la même espèce ne peuvent pas simultanément exister dans le même sujet, il n'est pas possible qu'il y ait plusieurs paternités dans celui qui est le père de plusieurs enfants par une génération naturelle ; mais il en serait autrement, s'il était père de l'un par la génération naturelle, et père de l'autre par l'adoption. — Or, il est évident que ce n'est pas par une seule et même naissance que le Christ est né du Père de toute éternité, et de sa mère dans le temps ; car cette naissance n'est pas de la même espèce que l'autre. Par conséquent, il faudrait dire que sous ce rapport[1] il y a différentes filiations, l'une temporelle et l'autre éternelle. Cependant parce que le sujet de la filiation n'appartient pas à la nature ou n'est pas une partie de la nature, mais qu'il est seulement une personne ou une hypostase, et que dans le Christ il n'y a pas d'autre hypostase ou d'autre personne que l'éternelle, il ne peut y avoir en lui d'autre filiation que celle qui existe dans l'hypostase éternelle[2]. Et comme toute relation qui se dit de Dieu dans le temps ne met pas en Dieu qui est éternel, quelque chose de réel, mais n'est qu'une relation de raison, ainsi que nous l'avons vu (1a pars, quest. 13, art. 7), il s'ensuit que la filiation par laquelle le Christ se rapporte à sa mère ne peut pas être une relation réelle, mais seulement une relation de raison. — Ainsi, sous un rapport, il y a quelque chose de vrai dans les deux opinions que nous avons citées. Car si nous considérons les raisons parfaites[3] de la filiation, il faut dire qu'il y a deux filiations selon la dualité des naissances ; mais si nous considérons le sujet de la filiation qui ne peut être que le suppôt éternel, il ne peut y avoir réellement dans le Christ que la filiation éternelle. On dit cependant qu'il est fils relativement à sa mère d'une relation que l'on conçoit simultanément avec la relation de maternité qui se rapporte au Christ. C'est ainsi que Dieu est appelé Seigneur, par une relation de raison qui se conçoit simultanément avec la relation réelle par laquelle la créature est soumise à Dieu, et quoique la relation de domination ne soit pas réelle en Dieu, néanmoins on le dit réellement seigneur, parce que la créature lui est réellement soumise. De même on dit que le Christ est réellement le fils de la Vierge mère, par suite de la relation réelle qu'à la maternité avec le Christ.

## Article 6 : Le Christ est-il né sans douleur de sa part de sa mère ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ne soit pas né sans que sa mère souffrît. Car comme la mort des hommes est résultée du péché de nos premiers parents, d'après ces paroles de l'Écriture (Gen., 2, 17) : Le jour où vous en mangerez, vous mourrez ; de même aussi les douleurs de l'enfantement, puisqu'il est dit (Gen., 3, 16) : Vous enfanterez dans la douleur. Or, le Christ a voulu mourir. Il semble donc que pour la même raison son enfantement ait dû se faire aussi avec douleur.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La douleur de l'enfantement résulte dans la femme de son union charnelle avec l'homme. Aussi après avoir dit (Gen., chap. 3) : Vous enfanterez dans la douleur, l'Écriture ajoute : Et vous serez sous la puissance de l'homme. Mais, comme l'observe saint Augustin (alius auctor, in serm. de Assumpt. beat. Virg.), la Vierge la mère de Dieu a été exceptée de cette sentence, parce qu'elle a conçu le Christ sans la

[1] Sous le rapport de la cause. †

[2] Ainsi la filiation est une sous le rapport du sujet. †

[3] C'est-à dire les causes. †

concupiscence et sans union charnelle, elle a engendré sans douleur et elle a conservé pure et sans tache sa virginité. Quant au Christ, il s'est volontairement soumis à la mort pour satisfaire pour nous, non que cette sentence l'y ait contraint, car il n'était pas le débiteur de la mort.

***Objection N°2.***

La fin est proportionnée au commencement. Or, la vie du Christ s'est terminée par la douleur, d'après ces paroles du prophète (Is., 53, 4) : Il a véritablement supporté nos douleurs. Il semble donc que son enfantement ait été aussi douloureux à sa naissance.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le Christ en mourant a détruit notre mort ; de même il nous a délivrés de nos douleurs par les siennes ; et c'est pour cela qu'il a voulu mourir avec douleur. Mais la douleur de la mère qui l'a enfanté n'appartenait pas au Christ, qui était venu satisfaire pour nos péchés. Il n'a donc pas fallu que sa mère l'enfantât avec douleur.

***Objection N°3.***

Dans le livre de la naissance du Sauveur[1] on rapporte que les sages-femmes se présentèrent à la naissance du Christ ; et elles paraissent être nécessaires à la mère qui enfante avec douleur. Il semble donc que la bienheureuse Vierge ait ainsi enfanté.

***Réponse à l'objection N°3 :***

L'Évangile dit (Luc, chap. 2) que la bienheureuse Vierge a enveloppé de langes l'enfant qu'elle avait mis au monde et l'a placé dans une crèche. Quant à ce que rapporte le livre apocryphe de la naissance du Sauveur, c'est un fait qui est faux. D'où saint Jérôme dit (Cont. Helvid., chap. 4) : Il n'y a eu là ni matrone, ni sage-femme habile ; elle a été mère et sage-femme tout à la fois. Elle a enveloppé de langes l'enfant et l'a mis dans la crèche ; ce qui convainc les livres apocryphes de fausseté.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin (alius auctor, in serm. de Nativitate) dit en s'adressant à la Vierge mère : Vous avez conçu sans porter atteinte à votre pureté et vous avez enfanté sans douleur.

***Conclusion.***

Puisque la mère du Christ est restée vierge dans son enfantement, non seulement elle n'a éprouvé aucune douleur en mettant son Fils au monde, mais elle a encore été remplie de la plus grande joie, puisqu'elle a vu qu'elle avait enfanté celui qui est Dieu et homme.

Il faut répondre que les douleurs de l'enfantement sont causées par l'enfant qui s'ouvre un passage dans le sein de sa mère. Or, nous avons dit (quest. 28, art. 2), que le Christ est sorti du sein fermé de sa mère et, par conséquent, sans ouvrir de passage. C'est pourquoi dans cet enfantement il n'y a eu ni douleur, ni corruption, mais la bienheureuse Vierge a ressenti la plus grande joie de ce que l'Homme-Dieu est né en ce monde, d'après ces paroles du prophète (Is., 35, 2) : Elle germera de toutes parts comme un lis, et elle sera dans une effusion de joie et de louanges.

[1] Ce livre a été déclaré apocryphe par le pape Gélase (dist. 15, chap. Sancta). †

## Article 7 : Le Christ a-t-il dû naître à Bethléem ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû naître à Bethléem. Car le prophète dit (Is., 2, 3) : La loi sortira de Sion, et le Verbe du Seigneur sortira de Jérusalem. Or, le Christ est véritablement le Verbe de Dieu. Il a donc dû sortir de Jérusalem pour entrer dans le monde.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme David est né à Bethléem, de même il a choisi Jérusalem pour y établir le siège de son royaume, et y bâtir le temple de Dieu : et ainsi il a choisi Jérusalem pour être tout à la fois la cité royale et la cité sacerdotale. Le sacerdoce du Christ et sa royauté ayant été principalement consommés dans sa passion, il a choisi avec raison Bethléem pour le lieu de sa naissance et Jérusalem pour celui de sa passion. Il a aussi par là confondu la gloire des hommes qui se glorifient de ce qu'ils tirent leur origine des grandes villes où ils veulent principalement être honorés ; tandis que le Christ a voulu au contraire naître dans une ville obscure et souffrir le supplice ignominieux de la croix dans une ville célèbre.

***Objection N°2.***

On dit qu'il a été écrit du Christ (Matth., chap. 2) qu'il sera appelé Nazaréen, ce que l'on attribue à ces paroles du prophète (Is., 11, 4) : La fleur sort de sa racine ; car le mot de Nazareth signifie fleur. Or, on tire principalement son nom du lieu de sa naissance. Il semble donc qu'il ait dû naître à Nazareth, où il a été conçu et nourri.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ a voulu fleurir par l'éclat de ses vertus et non selon son origine charnelle. C'est pourquoi il a voulu être élevé et nourri à Nazareth, mais il a voulu naître à Bethléem, comme en un lieu étranger ; parce que, comme le dit saint Grégoire (loc. sup. cit.) : par l'humanité qu'il avait prise il naissait pour ainsi dire dans un sujet qui lui était étranger non relativement à sa puissance, mais relativement à sa nature. Et, comme le dit aussi Bède (cap. 5 in Luc.), il est né dans une étable pour nous préparer beaucoup de demeures dans la maison de son Père.

***Objection N°3.***

Le Seigneur est né en ce monde pour annoncer la vraie foi, d'après ces paroles (Jean, 18, 37) : C'est pour cela que je suis né et que je suis venu en ce monde, pour rendre témoignage à la vérité. Or, il aurait pu plus facilement atteindre son but, s'il était né dans la ville de Rome qui avait alors l'empire du monde. D'où saint Paul écrivant aux Romains dit (Rom., 1, 8) : Votre foi est annoncée dans le monde entier. Il semble donc qu'il n'ait pas dû naître à Bethléem.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme on le voit[1], s'il eût choisi Rome pour sa cité, on croirait qu'il a changé le monde à cause de la puissance de ses concitoyens ; s'il eût été le fils d'un empereur, on penserait que le pouvoir l'a servi[2]. Mais pour qu'on sût que sa divinité avait transformé l'univers, il a choisi une mère pauvre et

[1] In quodam serm. Ephes. Conc. qui est Theodori Ancyr. et hab. in eo Conc., part. 3, chap. 9. †

[2] Les orateurs chrétiens ont souvent tiré te plus beau parti de cette considération. C'est d'ailleurs de là que les apologistes de la religion ont fait sortir une des plus belles preuves de la divinité du christianisme. †

une patrie plus pauvre encore. Et comme Dieu a choisi ce qui est faible selon le monde pour confondre ce qu'il y a de fort, selon l'expression de saint Paul (1 Cor., 1, 27), il s'ensuit que pour mieux montrer sa puissance, il a placé dans Rome même, qui était à la tête du monde, le chef de son Église en signe de sa victoire parfaite et pour que la foi découlât de là sur le monde entier, d'après ces paroles du prophète (Is., 26, 5) : Il humiliera la ville superbe… elle sera foulée aux pieds du pauvre, c'est-à-dire du Christ, et aux pieds de ceux qui n'ont rien, c'est-à-dire des apôtres Pierre et Paul.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Mich., 5, 2) : Et toi Bethléem Ephrata, la plus petite des villes de Juda ; c'est de toi que sortira mon Fils pour être le dominateur dans Israël.

***Conclusion.***

Puisque le Christ est le pain vivant et qu'il est né de la race de David selon la chair, il a voulu avec raison naître à Bethléem, que l'on appelle la maison du pain et où David est né.
Il faut répondre que le Christ a voulu naître à Bethléem pour deux raisons :

1. Parce qu'il est né de la race de David selon la chair, comme le dit Saint Paul (Rom., 1, 3) : et que ce prince avait reçu au sujet du Christ une promesse toute spéciale, d'après ces paroles de l'Écriture (2 Rois, 23, 4) : Cet homme a été établi pour être l'oint ou le Christ du Dieu de Jacob. C'est pourquoi il a voulu naître à Bethléem où David est né, afin que d'après le lieu même de sa naissance il montrât que les promesses qui avaient été faites s'étaient accomplies. C'est ce que désigne l'Évangile en disant (Luc, chap. 2) : Qu'il était de la maison et de la famille de David.
2. Parce que, comme le dit saint Grégoire (Hom. 8 in Evang.), Bethléem est appelée la maison du pain, et le Christ dit de lui-même : Je suis le pain vivant descendu du ciel.

## Article 8 : Le Christ est-il né dans un temps convenable ?

**35**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ne soit pas né dans un temps convenable. Car il était venu pour rappeler les siens à la liberté. Or, il est né dans le temps de la servitude, alors qu'Auguste faisait faire le recensement du monde entier qui lui était tributaire, comme on le voit (Luc, chap. 2). Il semble donc que le Christ ne soit pas né dans le temps convenable.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ était venu pour nous faire passer de l'état de la servitude à l'état de la liberté. C'est pourquoi comme il a pris notre mortalité pour nous ramener à la vie ; de même, selon la pensée de Bède (chap. 5 in Luc.), il a daigné s'incarner dans le temps où César ordonnait le recensement de son empire[1] pour se soumettre à la servitude dans l'intérêt de notre délivrance. Ce fut aussi dans ce temps où le monde entier n'avait qu'un seul chef, que la plus grande paix régna dans le monde. C'est pourquoi il convenait au Christ, qui est notre paix et qui des deux peuples n'en a fait qu'un (Eph., 2, 14), de naître à cette époque. D'où saint Jérôme dit (Sup. Is., chap. 2) : Si nous ouvrons l'histoire ancienne, nous trouverons que jusqu'à la 28e année du règne d'Auguste il y a eu des guerres dans le monde entier ; mais à l'avènement du Seigneur, toutes les guerres cessèrent, selon ce passage

[1] Son origine, dit Bossuet, fut attestée par les registres publics : l'empire romain rendit témoignage à la royale descendance de Jésus-Christ, et César, qui n'y pensait pas, exécuta l'ordre de Dieu. †

d'Isaïe (2, 4) : La nation ne portera plus le glaive contre la nation. Il était aussi convenable que ce fût dans le temps où il n'y avait qu'un seul chef qui commandât au monde, que naquît le Christ qui était venu rassembler tous les siens dans une seule et même société[1], de manière qu'il n'y eût qu'un bercail et qu'un pasteur, comme il le dit (Jean, 10, 16).

***Objection N°2.***

Les promesses de l'avènement du Christ n'avaient pas été faites aux gentils, d'après l'Apôtre qui dit (Rom., 9, 4) : que les Juifs ont eu les promesses. Or, le Christ est né dans le temps où un roi étranger dominait, comme on le voit (Matth., chap. 2) : Jésus étant né sous le règne du roi Hérode. Il semble donc qu'il ne soit pas né dans le temps convenable.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ a voulu naître sous un roi étranger pour accomplir la prophétie de Jacob qui dit (Gen., 49, 10) : Le sceptre ne se retirera point de Juda, ni le législateur de sa postérité, jusqu'à la venue de celui qui doit être envoyé. Car saint Chrysostome dit (alius auctor, Sup. Matth., hom. 2 in op. imperf.) : Tant que la nation juive a vécu sous des rois de Juda, quoiqu'ils fussent pécheurs, Dieu envoyait des prophètes pour la guérir ; mais une fois que la loi divine fut tombée sous la puissance d'un roi inique, le Christ naquit, parce qu'il fallait à une infirmité aussi profonde et aussi désespérée un médecin plus habile.

***Objection N°3.***

Le temps de la présence du Christ ici-bas est comparé au jour, parce qu'il est la lumière du monde. D'où il dit (Jean, 9, 4) : Il faut que je fasse les œuvres de celui qui m'a envoyé pendant qu'il est jour. Or, dans l'été il y a des jours plus longs que dans l'hiver. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable qu'il naisse au fort de l'hiver, c'est-à-dire le 8 des calendes de janvier.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme on le dit (Lib. de quæst. Vet. et Nov. Test, quest. 53), le Christ voulut naître au moment où la lumière du jour commence à recevoir son accroissement ; afin de montrer qu'il était venu pour faire croître parmi les hommes la lumière divine, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 1, 79) : Il est venu éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. De même il a choisi l'aspérité de l'hiver pour sa naissance, pour souffrir pour nous dès ce moment l'affliction de la chair.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Gal., 4, 4) : Quand la plénitude des temps a été accomplie, Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme et assujetti à la loi.

***Conclusion.***

Le Christ étant né selon la disposition de la sagesse divine, on dit qu'il est né dans le temps le plus convenable.

Il faut répondre qu'il y a cette différence entre le Christ et les autres hommes, c'est que les autres hommes naissent soumis à la nécessité du temps ; au lieu que le Christ, étant le maître et le créateur de tous les temps, a choisi le moment où il naîtrait, comme il a choisi sa mère et le lieu de sa naissance. Et parce que ce qui a été ordonné par Dieu (Rom., 13, 1) a été convenablement disposé, il s'ensuit que le Christ est né dans le temps le plus convenable.

**35**

[1] Cette unité matérielle du monde a été considérée par Salvien, saint Augustin, Paul Orose, comme ayant été très avantageuse à la propagation de l'Évangile dans le monde. C'est l'idée générale du discours de Bossuet sur l'Histoire universelle. †

# QUESTION 36 : DE LA MANIFESTATION DE LA NAISSANCE DU CHRIST

Question 36 : De la manifestation de la naissance du Christ.....388
Article 1 : La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à tous les hommes ?.....389
Article 2 : La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à quelques-uns ?.....390
Article 3 : Ceux auxquels la naissance du Christ a été manifestée ont-ils été convenablement choisis ?.....392
Article 4 : Le Christ a-t-il dû manifester par lui-même sa naissance ?.....394
Article 5 : La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée par les anges et par l'étoile ?……395
Article 6 : La naissance du Christ a-t-elle été manifestée dans l'ordre convenable ?.....398
Article 7 : L'étoile qui apparut aux mages a-t-elle été une des étoiles célestes ?.....400
Article 8 : Est-il convenable que les mages soient venus pour adorer le Christ ?.....401

Nous devons nous occuper ensuite de la manifestation de la naissance du Christ, et à cet égard huit questions se présentent :

1. La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à tous les hommes ?[1]
2. A-t-elle dû être manifestée à quelques-uns ?[2]
3. À qui a-t-elle dû être manifestée ?
4. A-t-il dû se manifester ou plutôt être manifesté par les autres ?[3]
5. Par qui a-t-il dû être manifesté ?
6. De l'ordre des manifestations.
7. De l'étoile par laquelle sa naissance a été manifestée.[4]
8. De l'adoration des mages qui ont connu la naissance du Christ par une étoile.[5]

[1] Cet article et les suivants ont pour objet de justifier tout ce que l'Écriture nous raconte de la naissance du Christ, en donnant la raison de tout ce qui s'est passé. †

[2] On peut remarquer que le prophète dit en parlant du Christ (Is., 53, 3) : Son visage était caché ; ce qui indique qu'il ne devait pas être absolument caché, mais qu'il devait être reconnu par quelques-uns. †

[3] Le prophète avait annoncé que le Christ serait tout d'abord comme les autres enfants (Is., 8, 4) : Avant que l'enfant sache nommer son père et sa mère, la puissance de Damas et les dépouilles de Samarie seront emportés devant le roi des Assyriens. †

[4] La plupart des interprètes de l'Écriture entendent ces paroles : Une étoile sortira de Jacob (Nom., 24, 17) dans le même sens que saint Thomas le fait dans cet article. †

[5] Il est certain que tous les actes des mages furent faits avec convenance, puisque dans la fête de l'Épiphanie on les loue publiquement, non seulement de leur but, mais encore des moyens qu'ils employèrent pour rendre à Jésus les honneurs qui lui sont dus. †

## Article 1 : La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à tous les hommes ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble que la naissance du Christ ait dû être manifestée à tous les hommes. Car l'accomplissement doit répondre à la promesse. Or, il est dit de la promesse de l'avènement du Christ (Ps., 49, 3) : Dieu viendra manifestement, et il est venu en naissant corporellement. Il semble donc que sa naissance ait dû être manifestée au monde entier.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage se rapporte à l'avènement du Christ, lorsqu'il viendra juger les hommes, et c'est ainsi que l'entend la glose (interl. August.).

***Objection N°2.***

Saint Paul dit (1 Tim., 1, 15) : Le Christ est venu en ce monde sauver les pécheurs. Or, ils ne peuvent être sauvés qu'autant que la grâce du Christ leur est manifestée, d'après ces autres paroles du même Apôtre (Tite, 2, 11) : La grâce de Dieu, notre Sauveur, a apparu à tous les hommes, nous apprenant qu'ayant renoncé à l'impiété et aux passions mondaines, nous devons vivre dans le siècle présent avec tempérance, avec justice et avec piété. Il semble donc que la naissance du Christ ait dû être manifestée à tous.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La grâce du Sauveur devait être connue des hommes pour leur salut, non pas au commencement de sa naissance, mais dans la suite des temps, après qu'il eut opéré le salut au milieu de la terre, selon l'expression du Psalmiste (Ps. 73, 12). D'où il dit à ses disciples après sa passion et sa résurrection (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations.

***Objection N°3.***

Dieu est en tout particulièrement porté à la miséricorde, d'après ces paroles (Ps. 146, 9) : Ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres. Or, dans le second avènement, où il jugera les justices, il viendra se montrer à tout le monde, d'après ce passage de l'Évangile (Matth., 24, 27) : Comme un éclair qui sort de l'orient, paraît tout d'un coup jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. À plus forte raison a-t-il dû manifester à tous son premier avènement par lequel il est né en ce monde selon la chair.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il est nécessaire pour un jugement que l'autorité du juge soit connue. C'est pourquoi il faut que l'avènement du Christ soit manifeste quand il viendra juger. Mais le premier avènement a eu pour objet le salut qui se produit par la foi, laquelle a pour objet ce que l'on ne voit pas. C'est pourquoi ce premier avènement a dû être caché.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 45, 15) : Vous êtes vraiment un Dieu caché, ô Dieu d'Israël, notre unique Sauveur. Et ailleurs (ibid., 53, 3) : Son visage a été caché, il nous a paru méprisable.

***Conclusion.***

Dans la crainte d'empêcher la rédemption du genre humain, ou d'affaiblir le mérite de la foi, ou de faire mettre eu doute la vérité de l'humanité du Christ, sa naissance n'a pas dû être universellement manifestée à tout le monde.

Il faut répondre que la naissance du Christ n'a pas dû être communément manifestée à tout le monde :

1. Parce que cette manifestation eût empêché la rédemption du genre humain qui s'est accomplie par la croix, comme le dit l'Apôtre (1 Cor., 2, 8) : S'ils eussent connu le Seigneur de la gloire, ils ne l'auraient pas crucifié.
2. Parce qu'elle eût affaibli le mérite de la foi par laquelle le Christ était venu justifier les hommes, suivant cette parole de saint Paul (Rom., 3, 22) : La justice de Dieu est produite par la foi du Christ. En effet, si à sa naissance le Christ s'était fait connaître à tout le monde par des signes évidents, l'essence de la foi, qui est l'argument des choses que l'on ne voit pas (Héb., 10, 1), aurait été détruite[1].
3. Parce que par là on aurait douté de la vérité de l'humanité elle-même du Christ. D'où saint Augustin dit (Epist. ad Volus., 136) : Si on ne l'avait point vu passer par tous les degrés de l'âge, et qu'il n'eût ni mangé, ni dormi, n'aurait-il pas confirmé l'erreur de ceux qui croient qu'il ne s'est pas fait homme véritablement, et en produisant ainsi des merveilles, n'aurait-il pas rendu inutiles les œuvres de sa miséricorde ?

## Article 2 : La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée à quelques-uns ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble que la naissance du Christ n'ait dû être manifestée à personne. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), il était convenable au salut de l'homme que le premier avènement du Christ fut caché. Or, le Christ était venu pour sauver tout le monde, d'après ces paroles (1 Tim., 4, 10) : Il est le Sauveur de tout le monde, surtout des fidèles. La naissance du Christ n'a donc dû être manifestée à personne.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme il aurait été préjudiciable au salut de l'homme que la naissance de Dieu fût connue de tout le monde ; de même si elle n'eût été connue de personne. Car la foi est détruite de ces deux manières ; elle l'est par cela même qu'une chose est totalement manifeste[2], aussi bien que quand elle n'est connue de personne qui puisse en rendre témoignage. Car la foi vient de ce que l'on entend, comme le dit l'Apôtre (Rom., chap. 10).

***Objection N°2.***

Avant l'avènement du Christ sa naissance avait été manifestée à la bienheureuse Vierge et à saint Joseph, comme une chose à venir. Il n'était donc pas nécessaire que quand il a été né, elle fût manifestée à d'autres.

---

[1] Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru (Jean, 20, 29). †

[2] La foi n'existe plus quand une chose est manifestée par son évidence intrinsèque, mais il n'en est pas de même quand elle n'est manifestée quo par des témoignages extérieurs, comme les anges et l'étoile firent connaître le Christ aux bergers et aux mages. †

***Réponse à l'objection N°2 :***

Marie et Joseph devaient être instruits de la naissance du Christ avant qu'il naquît, parce qu'il leur appartenait de le respecter lorsqu'il était encore dans le sein de sa mère, et de lui marquer leur soumission aussitôt qu'il serait né. Mais leur témoignage, parce qu'ils étaient de la même famille, aurait paru suspect à l'égard de la magnificence du Christ. C'est pourquoi il a fallu qu'il se manifestât à des étrangers dont le témoignage ne pût pas être ainsi suspecté.

***Objection N°3.***

Aucun sage ne manifeste ce qui doit être pour les autres une cause de trouble et de perte. Or, dès que la naissance du Christ a été connue, il en est résulté du trouble : car il est dit (Matth., 2, 3) que Hérode apprenant la naissance du Christ, fut troublé et tout Jérusalem avec lui. Il s'en est suivi aussi une perte pour les autres, parce que c'est à cette occasion qu'Hérode tua tous les enfants qui étaient dans Bethléem et les environs, depuis l'âge de deux ans et au-dessous (Matth., 2, 16). Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que la naissance du Christ fût manifestée à quelques-uns.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le trouble qui est résulté de la naissance du Christ devait se manifester en ce moment :

1. Parce que par là la dignité céleste du Christ s'est manifestée. D'où saint Grégoire dit (Hom. 10 in Evang.) : À la naissance du roi du ciel, le roi de la terre a été troublé ; parce que les grandeurs de la terre sont confondues en présence des grandeurs du ciel.
2. Parce que la puissance judiciaire du Christ était figurée par là. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Serm. Epiph. 3 De temp.) : Que sera son tribunal de juge, quand son berceau d'enfant épouvante l'orgueil des rois ?
3. Ce trouble figurait aussi le renversement du trône du démon. En effet, comme le dit le pape saint Léon[1] : Hérode n'était pas autant troublé en lui-même que le diable dans Hérode. Car Hérode pensait à un homme terrestre, au lieu que le diable connaissait Dieu ; l'un et l'autre craignait le successeur de son royaume ; le diable redoutait un successeur céleste, Hérode un successeur temporel. Du reste c'était bien à tort, parce que le Christ n'était pas venu sur terre chercher un royaume. D'où le pape saint Léon dit en parlant à Hérode (Serm. 4 de Epiph., chap. 2) : Votre royauté ne séduit pas le Christ ; le maître du monde ne peut se contenter des limites étroites dans lesquelles se renferme votre puissance. Ce qui troublait les Juifs, qui auraient dû cependant le plus se réjouir, c'est, comme le dit saint Chrysostome (alius auctor, hom. 2, in op. imperf.), parce que ceux qui sont iniques ne peuvent se réjouir de l'arrivée du juste, ou parce qu'ils voulaient plaire à Hérode qu'ils craignaient ; car le peuple favorise plus qu'il ne convient les hommes cruels qu'il supporte. Quant aux enfants qu'Hérode a fait périr, ce meurtre n'a pas tourné à leur détriment, mais à leur avantage ; car saint Augustin dit (in serm. quodam de Epiph. 66,, chap. 3) : Loin de nous la pensée que le Christ, qui est venu pour sauver tous les hommes, n'ait rien fait pour la récompense de ceux qui sont morts pour lui, lui qui, sur la croix, a prié pour ses bourreaux[2].

Mais c'est le contraire. La naissance du Christ n'aurait été utile à personne, si elle avait été cachée à tout le monde. Or, il fallait que la naissance du Christ fût profitable, autrement il serait né en vain. Il semble donc qu'elle ait dû être manifestée à quelques-uns.

---

[1] (in serm. Epiph., implic. serm. 5, chap. 11, sed express. auct. op. imperf., hom. 2) †

[2] L'Église fait leur fête et les considère comme les prémices des martyrs. †

***Conclusion.***

Comme il n'a pas été convenable que le Christ après sa résurrection se manifestât à tout le monde, mais seulement aux témoins prédestinés par Dieu ; de même sa naissance n'a pas dû être manifestée à tout le monde, mais seulement à quelques-uns qui l'ont ensuite fait connaître aux autres.

Il faut répondre que, comme le dit l'apôtre (Rom., 13, 1), ce qui vient de Dieu a été ordonné. Or, il appartient à l'ordre de la divine sagesse que les dons de Dieu et les secrets de sa sagesse ne parviennent pas également à tout le monde, mais qu'ils arrivent immédiatement à quelques-uns, et que par eux ils découlent sur d'autres. D'où il est dit, par rapport au mystère de la Résurrection (Actes, 10, 40), que Dieu a voulu que le Christ ressuscité se fît voir, non à tout le peuple, mais aux témoins qu'il avait choisis avant tous les temps. C'est aussi ce qui a dû s'observer à l'égard de sa naissance, de manière que le Christ ne fut pas manifesté à tout le monde, mais seulement à quelques-uns, par lesquels il a pu ensuite parvenir à la connaissance des autres.

## Article 3 : Ceux auxquels la naissance du Christ a été manifestée ont-ils été convenablement choisis ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble que ceux auxquels la naissance du Christ a été manifestée n'aient pas été convenablement choisis. Car le Seigneur a dit à ses disciples (Matth., 10, 5) : N'allez point vers les gentils, afin qu'il fût connu des Juifs avant de l'être des autres nations. Il semble donc que la naissance du Christ ait dû beaucoup moins être révélée dès le commencement aux gentils qui étaient venus de l'Orient, comme on le voit (Matth., chap. 2).

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette manifestation de la naissance du Christ a été le signe de la pleine manifestation qui devait avoir lieu ensuite ; et comme dans la seconde manifestation la grâce du Christ a été annoncée d'abord par le Christ et ses apôtres aux Juifs et ensuite aux gentils ; de même le Christ a d'abord reçu les adorations des bergers qui étaient les prémices des Juifs, comme étant les plus rapprochés, puis vinrent des pays éloignés les mages qui furent les prémices des nations, comme le dit saint Augustin (Serm. 30 de temp.).

***Objection N°2.***

C'est principalement aux amis de Dieu que doit se faire la manifestation de la vérité divine, d'après ces paroles de l'Écriture (Job, 36, 33) : C'est à ses amis qu'il se révèle. Or, les mages paraissent être les ennemis de Dieu, car il est dit (Lév., 19, 31) : Ne vous adressez pas aux mages et ne consultez pas les devins. La naissance du Christ n'a donc pas dû être manifestée aux mages.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Selon la remarque du même docteur (loc. cit.), comme le défaut d'habileté l'emporte dans la rusticité des bergers, de même l'impiété prédomine dans les sacrilèges des mages. Cependant la pierre angulaire se les a appliqués l'un et l'autre, parce qu'elle est venue choisir ce qui est insensé pour confondre les sages, et qu'elle n'est pas venue appeler les justes, mais les pécheurs, afin que personne ne s'enorgueillît de sa force, ni ne désespérât de sa faiblesse. — D'ailleurs il y en a qui

disent que ces mages ne furent pas livrés aux maléfices[1], que c'étaient de sages astronomes qui portent le nom de mages chez les Perses ou chez les Chaldéens.

***Objection N°3.***

Le Christ était venu délivrer le monde entier de la puissance du diable. D'où il est dit (Malach., 1, 11) : Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, mon nom est grand dans les nations. Il n'a donc pas dû se manifester seulement à ceux d'Orient, mais encore à tout l'univers.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Chrysostome (alius auctor, hom. 2 in op. imperf.), les mages vinrent d'Orient, parce que la foi a commencé aux lieux où le jour naît, et qu'elle est la lumière des âmes ; ou bien parce que tous ceux qui arrivent au Christ viennent de lui et par lui. D'où le prophète dit (Zach., 6, 12) : Voici l'homme, son nom est l'Orient. On dit littéralement qu'ils sont venus de l'Orient, soit parce qu'ils sont venus des régions les plus reculées de l'Orient, d'après quelques-uns ; soit parce qu'ils sont venus de certaines contrées voisines de la Judée, mais qui sont à l'orient de ce pays[2]. Cependant il est à croire que dans les autres parties du monde, il y a eu des marques de la naissance du Christ. Ainsi à Rome l'huile a coulé, et en Espagne on a vu trois soleils qui se sont peu à peu réunis[3] (Euseb., in Chronic. et Innocent III, Serm. 2 de Nativ.).

***Objection N°4.***

Tous les sacrements de l'ancienne loi étaient une figure du Christ. Or, les sacrements de l'ancienne loi étaient dispensés par le ministère des prêtres. Il semble donc que la naissance du Christ aurait dû être manifestée aux prêtres dans le temple plutôt qu'aux bergers dans les champs.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Comme le dit saint Chrysostome (hab. in Cat. aur. D. Thom., sup. chap. 2 Luc.), l'ange qui a manifesté la naissance du Christ n'est pas allé à Jérusalem, il n'a, pas cherché les scribes et les pharisiens, parce qu'ils étaient corrompus et dévorés par l'envie ; au lieu que les bergers étaient purs, menant la vie antique des patriarches et de Moïse[4]. Ces bergers étaient la figure des docteurs de l'Église auxquels les mystères du Christ que les Juifs ignoraient ont été révélés.

***Objection N°5.***

Le Christ est né d'une mère vierge, et il était comme un petit enfant. Il paraît donc plus convenable qu'il se soit manifesté à des jeunes gens et à des vierges, qu'à des vieillards et à des personnes mariées ou veuves, comme Siméon et Anne.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Comme le dit saint Ambroise (Sup. illud Luc, chap. 2, Et ecce homo erat, etc.), non seulement les jeunes gens, mais encore les vieillards et les justes ont dû rendre témoignage à la naissance du Seigneur. Leur témoignage était même plus croyable, parce qu'ils étaient justes.

---

1 Ce sentiment est le plus probable, car on regarde généralement les mages comme des savants qui se livraient à l'étude des astres, et on croit aussi d'après leurs présents qu'ils étaient riches et puissants dans leur pays. †

2 Il est impossible de dire quel est de ces deux sentiments le plus probable. N'est-ce pas assez, dit Bossuet, de savoir qu'ils viennent du pays de l'ignorance, du milieu de la gentilité, où Dieu n'était pas connu, ni le Christ attendu et promis (Élévations, 17e semaine, élévation 4) ? †

3 En rapportant ces faits, Eusèbe les met sous l'an 3 d'Auguste, tandis que le Christ est né l'an 12. †

4 Les bergers étaient aussi des témoins plus sûrs. Car si c'étaient des hommes célèbres, des pharisiens ou des docteurs de la loi qui racontassent ces merveilles, dit Bossuet, le monde croirait aisément qu'ils voudraient se faire un nom par leurs sublimes visions. Mais qui songe à contredire de simples bergers dans leur récit naïf et sincère (16e semaine, élévation 11) ? †

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 13, 18) : Je sais ceux que j'ai choisis. Or, ce qui se fait conformément à la sagesse de Dieu se fait convenablement. Par conséquent, ceux auxquels la naissance du Christ a été manifestée ont été convenablement choisis.

***Conclusion.***

Puisque le salut que le Christ devait opérer se rapportait à toutes les parties du genre humain, il a été convenable que sa naissance fût manifestée à des hommes de toutes les conditions, aux mages, à Siméon et à Anne et aux pasteurs.

Il faut répondre que le salut que le Christ devait opérer se rapportait à tous les hommes, quels qu'ils fussent ; parce que, comme le dit l'Apôtre (Col., 3, 2) : En Jésus-Christ il n'y a ni homme, ni femme, ni gentil, ni juif, ni esclave, ni homme libre, et il en a été ainsi du reste. Et c'était pour marquer à l'avance ce caractère dans la naissance même du Christ qu'il s'est manifesté à des hommes de toutes les conditions. Car, comme le dit saint Augustin (Serm. de Epiph. 32 De tempore, chap. 1), les bergers furent des Israélites, les mages des gentils ; les premiers venaient de près, les seconds de loin ; cependant ils accoururent l'un et l'autre vers la pierre angulaire. Il y eut encore entre eux une autre différence ; car les mages ont été des sages et des puissants, et les bergers des gens simples et grossiers. Il s'est manifesté à des justes dans la personne de Siméon et d'Anne, et à des pécheurs dans celle des mages. Enfin il s'est manifesté à des hommes et à des femmes, afin de montrer par là qu'aucune condition humaine n'était exclue du salut.

## Article 4 : Le Christ a-t-il dû manifester par lui-même sa naissance ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait dû manifester par lui-même sa naissance. Car la cause qui existe par elle-même est toujours plus noble que celle qui existe par un autre, comme le dit Aristote (Phys., liv. 8, text. 39). Or, le Christ a manifesté sa naissance par les autres ; ainsi il l'a manifestée aux bergers par des anges et aux mages par une étoile. Il aurait donc dû la manifester plutôt par lui-même.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans la voie de la génération et du mouvement il faut qu'on arrive au parfait par l'imparfait. C'est pourquoi le Christ a été manifesté d'abord par d'autres créatures, et ensuite il s'est manifesté par lui-même d'une manifestation parfaite.

***Objection N°2.***

L'Écriture dit (Ecclésiastique, 20, 32) : Si la sagesse demeure cachée et que le trésor ne soit pas visible, quel fruit tirera-t-on de l'un et de l'autre ? Or, le Christ a eu pleinement dès le commencement de sa conception un trésor de sagesse et de grâce. Par conséquent s'il n'eût pas manifesté cette plénitude par des œuvres et des paroles, la sagesse et la grâce lui auraient été données en vain ; ce qui répugne, parce que Dieu et la nature ne font rien en vain, comme le dit Aristote (De cælo, liv. 1, text. 32 ; liv. 2, text. 59).

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique la sagesse cachée soit inutile, cependant il n'appartient pas à la sagesse de se manifester en tout temps, mais dans le temps convenable. Car il est dit (Ecclésiastique, 20, 6) : Il y en a qui se taisent, parce qu'ils n'ont pas assez de sens pour parler, et il y en a d'autres qui se taisent, parce qu'ils discernent quand il est temps de parler. Ainsi la sagesse donnée au Christ n'a pas été inutile, parce qu'elle s'est

manifestée dans le temps convenable, et par là même qu'il s'est caché quand il était convenable qu'il le fît, c'est une preuve de sa sagesse.

***Objection N°3.***

On lit dans le livre de l'enfance du Sauveur que le Christ a fait dans son enfance beaucoup de miracles ; et par conséquent il semble qu'il ait manifesté sa naissance par lui-même.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce livre de l'enfance du Sauveur est apocryphe[1], et saint Chrysostome dit (Hom. 20 sup. Joan.) que le Christ n'a pas fait de miracles avant de convertir l'eau en vin, d'après ces paroles de saint Jean (2, 11) : C'est ainsi que Jésus fit à Cana dans la Galilée le premier de ses miracles. Car, s'il eût fait des miracles dès son enfance, les Israélites n'auraient pas eu besoin qu'un autre le leur fît connaître. Ce fut cependant la mission de Jean-Baptiste, qui dit (Jean, 1, 31) : Je suis venu baptiser dans l'eau, afin qu'il soit connu dans Israël. Et c'est avec raison qu'il n'a pas commencé à faire des miracles pendant son premier âge. Car les Juifs auraient cru que son Incarnation était un fantôme, et dans leur jalousie ils l'auraient crucifié avant qu'il n'en fût temps.

Mais c'est le contraire. Le pape saint Léon dit (Serm. 4 de Epiph., chap. 3) que les mages trouvèrent l'enfant Jésus, ne différant en rien des autres enfants en général. Or, les autres enfants ne se manifestent pas eux-mêmes. Il n'eût donc pas été convenable que le Christ manifestât sa naissance par lui-même.

***Conclusion.***

Le Christ n'a pas dû manifester sa naissance par lui-même, mais par les autres créatures pour ne pas déroger à la propagation de la foi.

Il faut répondre que la naissance du Christ avait pour but le salut des hommes qui s'opère par la foi. La foi qui sauve étant celle qui confesse la divinité et l'humanité du Christ, il fallait par conséquent que sa naissance fût manifestée, de manière que la preuve de sa divinité ne nuisit pas à la foi qu'on devait avoir dans son humanité. C'est ce qui a eu lieu, puisque, tout en montrant en lui-même une naissance semblable à la faiblesse de notre nature, il faisait éclater la vertu de sa divinité par les créatures de Dieu. C'est pourquoi le Christ n'a pas manifesté sa naissance par lui-même, mais par d'autres créatures.

## Article 5 : La naissance du Christ a-t-elle dû être manifestée par les anges et par l'étoile ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble que la naissance du Christ n'ait pas dû être manifestée par les anges. Car les anges sont des substances spirituelles, d'après ces paroles (Ps. 103, 4) : Il fait de ses anges des esprits. Or, la naissance du Christ était selon la chair, mais non selon sa substance spirituelle. Elle n'a donc pas dû être manifestée par les anges.

***Réponse à l'objection N°1 :***

C'est ce qui est caché de soi-même, et non ce qui est évident, qui a besoin d'être manifesté. Or, la chair de celui qui naissait était manifeste, au lieu que sa divinité était cachée ; c'est pourquoi il a été convenable que sa naissance fût manifestée par les anges, qui sont les ministres de Dieu. Ainsi

[1] Il est compris dans le décret du pape Gélase (Decr., dist. 15, chap. Sancta romana.) †

l’ange a apparu avec clarté pour montrer que celui qui naissait était la splendeur de la gloire du Père.

***Objection N°2.***

Les justes ont plus d’affinité pour les anges que pour tous les autres, d’après cette parole du Psalmiste (Ps. 53, 8) : L’ange du Seigneur viendra autour de ceux qui le craignent et les délivrera. Or, la naissance du Christ n’a pas été manifestée à Siméon et à Anne, qui étaient justes, par des anges. Elle n’a donc pas dû être manifestée aux bergers par eux.

***Réponse à l’objection N°2 :***

Les justes n’avaient pas besoin de l’apparition visible des anges ; mais il leur suffisait de l’inspiration intérieure de l’Esprit-Saint à cause de leur perfection.

***Objection N°3.***

Il semble qu’elle n’ait pas dû être manifestée aux mages par une étoile. Car cela paraît être une occasion d’erreur pour ceux qui pensent que les astres ont de l’empire sur la naissance des hommes. Il n’a donc pas été convenable qu’elle fût manifestée par ce moyen.

***Réponse à l’objection N°3 :***

L’étoile qui a manifesté la naissance du Christ n’a pu donner occasion à aucune erreur. Car, comme le dit saint Augustin (Cont. Faust., liv. 2, chap. 5), il n’y a pas d’astrologues qui aient soumis aux étoiles les destinées des hommes qui naissent, au point de prétendre qu’à la naissance d’un individu, il y a une étoile qui quitte sa place dans le ciel et qui s’avance vers celui qui est né ; comme il est arrivé à l’égard de l’étoile qui a fait connaître la naissance du Christ. C’est pourquoi cet exemple ne confirme pas l’erreur de ceux qui croient que le sort des hommes qui naissent se conclut de l’ordre des astres ; car ils ne croient pas que cet ordre puisse changer à la naissance des individus. De même, comme l’observe saint Chrysostome (Hom. 4 in Matth.), l’astrologie n’a pas pour but de savoir d’après les étoiles quels sont ceux qui naissent, mais de prédire l’avenir des individus d’après l’heure de leur naissance. Les mages n’ont pas connu le temps de la naissance du Christ, pour que de là ils aient commencé à conjecturer son avenir d’après le mouvement des étoiles, mais c’est plutôt le contraire.

***Objection N°4.***

Il faut qu’un signe soit certain pour qu’il serve à manifester une chose. Or, une étoile ne paraît pas être un signe certain de la naissance du Christ. C’est donc à tort que sa naissance a été manifestée par là.

***Réponse à l’objection N°4 :***

Comme le rapporte saint Chrysostome (alius auctor, hom. 2 in op. imperf.), on lit dans certains livres apocryphes qu’il y avait une nation à l’extrémité de l’Orient, près de l’Océan, qui possédait un ouvrage sous le nom de Seth, où il était question de l’apparition de cette étoile et des présents qu’on devait offrir. Cette nation observait avec soin le lever de cette étoile au moyen de douze observateurs qui, à des heures marquées dans la nuit, montaient sur la montagne, ou ils la virent ensuite ayant la forme d’un petit enfant et sur elle la figure d’une croix. — Ou bien il faut répondre que, comme on le voit (Lib. de quæst. Vet. et Nov. Test., quest. 63), ces mages suivirent la tradition de Balaam[1], qui a dit : Une étoile s’élèvera de Jacob. Ainsi, en voyant cette étoile hors du système du monde, ils comprirent que c’était celle que Balaam avait annoncée comme le signe qui devait indiquer le roi des Juifs. — On peut encore

[1] Ce sentiment est te plus généralement admis ; on croit que la prophétie de Balaam s’était répandue on Orient, et qu’elle était parvenue aux oreilles des mages. †

répondre avec saint Augustin (alius auctor in serm. Epiph.), que les mages ont appris des anges, par révélation, que cette étoile signifiait la naissance du Christ ; et il paraît probable qu'ils ont été instruits par les bons anges, puisqu'en adorant le Christ ils cherchaient leur salut. Or, comme le dit le pape saint Léon (Serm. Epiph. 4, chap. 3) : Indépendamment du signe extérieur qui leur a servi d'indice matériel, le rayon plus éclatant de la vérité a éclairé leur cœur ; ce qui appartenait à l'illumination de la foi[1].

Mais c'est le contraire. La loi porte (Deut., 32, 4) que les œuvres de Dieu sont parfaites. Or, cette manifestation a été une œuvre divine. Elle a donc été produite par des signes convenables.

***Conclusion.***

Une manifestation devant se faire par des signes familiers, il a été convenable que la naissance du Christ fût manifestée aux justes par l'inspiration, aux bergers par des anges, parce qu'ils étaient Juifs, et aux mages par une étoile, comme étant accoutumés à la contemplation des corps célestes. Il faut répondre que comme la manifestation logique se fait par ce qu'il y a de plus connu relativement à l'individu auquel elle s'adresse, de même la manifestation qui se fait par des signes doit se faire par ce qu'il y a de plus familier aux personnes que l'on veut instruire. Or, il est évident que les justes sont ordinairement instruits par le mouvement intérieur de l'Esprit-Saint sans avoir recours aux signes sensibles, c'est-à-dire par l'esprit de prophétie ; au lieu que ceux qui sont livrés aux choses corporelles sont conduits par les choses sensibles aux choses intelligibles. Les Juifs avaient coutume de recevoir les réponses de Dieu par les anges qui leur ont transmis la loi, d'après ces paroles de saint Etienne (Actes, 7, 53) : Vous avez reçu la loi par le ministère des anges. Au contraire, les gentils et les astronomes étaient habitués à considérer le cours des astres. C'est pourquoi la naissance du Christ a été manifestée à Siméon et à Anne, qui étaient justes, par le mouvement intérieur de l'Esprit-Saint, d'après ces paroles (Luc, 2, 26) : Le Saint-Esprit lui répondit qu'il ne mourrait pas avant qu'il n'eût vu le Christ du Seigneur. Les bergers et les mages s'adonnant aux choses corporelles, la naissance du Christ leur fut manifestée par des apparitions visibles. Et comme cette naissance n'était pas purement terrestre, mais qu'elle était céleste d'une certaine manière, elle leur fut révélée aux uns et aux autres par des signes célestes. Car, comme le dit saint Augustin (æquival., serm. 66 De diversis), les anges habitent les cieux, et les astres les ornent ; aux uns et aux autres ce sont donc les cieux qui racontent la gloire de Dieu. C'est avec raison que la naissance du Christ a été révélée par les anges aux bergers, qui représentaient les Juifs chez lesquels les apparitions des esprits célestes ont eu lieu fréquemment, au lieu qu'elle a été manifestée par une étoile aux mages, qui étaient accoutumés à considérer les corps célestes. Car, comme le dit saint Chrysostome (Hom. 6 in Matth.), Dieu a voulu les appeler à lui en condescendant à eux par les moyens qui leur étaient familiers. — Saint Grégoire en donne une autre raison (Hom. 10 in Evang.). Un être intelligent, c'est-à-dire un ange, a dû annoncer le Christ aux Juifs, comme au peuple le plus éclairé ; au lieu que les gentils, qui ne savaient pas faire usage de la raison, ont été conduits à connaître le Seigneur, non par la parole, mais par des signes ; et comme des prédicateurs éloquents leur ont annoncé le Seigneur, après que sa parole eut retenti dans le monde, de même ce sont des éléments muets qui l'ont fait connaître lorsqu'il ne parlait pas encore. — Enfin une troisième raison est donnée par saint Augustin (alius auctor in serm. Epiph.), qui dit que la postérité innombrable promise à Abraham ne devait pas être produite par la génération charnelle, mais par la fécondité de la foi. C'est pourquoi elle a été comparée à la multitude des étoiles, pour lui faire espérer une progéniture céleste. C'est aussi pour ce motif que les gentils, figurés par les astres, sont excités, par la vue d'une étoile nouvelle, à venir vers le Christ, qui les fait passer dans la famille d'Abraham.

[1] Une étoile qui ne paraissait qu'aux yeux, dit Bossuet, n'était pas capable d'attirer les mages au roi nouveau-né ; il fallait que l'étoile de Jacob et la lumière du Christ se fût levée dans leur cœur. A la présence du signe qu'il leur donnait en dehors. Dieu les toucha au dedans par cette inspiration dont Jésus a dit : Nul ne peut venir à moi si mon Père ne le tire. †

## Article 6 : La naissance du Christ a-t-elle été manifestée dans l'ordre convenable ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble que la naissance du Christ n'ait pas été manifestée dans un ordre convenable. Car elle eût dû être manifestée d'abord à ceux qui ont été les plus rapprochés du Christ et qui le désiraient davantage, d'après ces paroles de l'Écriture (Sag., 6, 14) : La sagesse prévient ceux qui la désirent, et elle se montre à eux la première. Or, les justes étaient les plus près du Christ par la foi, et c'étaient eux qui désiraient le plus vivement son arrivée. D'où l'Évangile dit de Siméon (Luc, 2, 23) : Qu'il était un homme juste et craignant Dieu, qui attendait la rédemption d'Israël. La naissance du Christ eût donc dû être manifestée à Siméon avant de l'être aux mages ou aux pasteurs.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit l'Apôtre (Rom., 9, 31) : Israël qui cherchait à accomplir la loi de la justice, n'y est point parvenu ; au lieu que les gentils qui ne cherchaient pas la justice, ont communément prévenu les Juifs dans la justice de la foi. Et c'est pour figurer ce mystère que Siméon, qui attendait la consolation d'Israël, a connu le dernier la naissance du Christ, et qu'il a été devancé par les mages et les bergers qui ne l'attendaient pas avec autant de sollicitude.

***Objection N°2.***

D'après saint Augustin les mages furent les prémices des nations qui devaient croire au Christ. Or, c'est d'abord la plénitude des nations qui reçoit la foi, et tout Israël sera sauvé ensuite, comme le dit saint Paul (Rom., chap. 11). La naissance du Christ eût donc dû être manifestée aux mages avant de l'être aux pasteurs.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique la plénitude des nations soit arrivée à la foi avant la plénitude des Juifs ; cependant les prémices des Juifs ont devancé dans la foi les prémices des nations. C'est pourquoi la naissance du Christ a été manifestée aux bergers avant de l'être aux mages.

***Objection N°3.***

L'Évangile dit (Matth., 2, 16) : qu'Hérode fit tuer tout ce qu'il y avait d'enfants dans Bethléem et aux environs, depuis l'âge de deux ans et au-dessous, selon le temps dont il s'était fait exactement informer par les mages. Il semble donc par là que les mages ne soient arrivés vers le Christ que deux ans après sa naissance ; et il ne paraît pas convenable que sa naissance ait été manifestée aux gentils après un si long temps.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Sur l'apparition de l'étoile aux mages, il y a deux opinions. Saint Chrysostome (alius auctor sup. Matth., hom. 2, in op. imperf.) et saint Augustin (in serm. Epiph. 7) disent que l'étoile a apparu aux mages deux ans avant la naissance du Christ, qu'alors ils y ont réfléchi et qu'ils ont fait leur préparatif de voyage, et qu'ils sont ainsi arrivés des contrées les plus reculées de l'Orient le treizième jour après la naissance du Sauveur. C'est pourquoi après leur départ, Hérode voyant qu'ils l'avaient trompé, commanda de faire périr les enfants depuis deux ans et au-dessous, ne sachant pas si le Christ ne serait pas né quand l'étoile s'est montrée, ainsi que les mages le lui avaient raconté. D'autres disent que l'étoile s'est montrée au moment où le Christ est né, et qu'aussitôt qu'ils l'aperçurent, les mages firent en treize jours un immense trajet, aidés en partie par la vertu divine et en partie par la rapidité de leurs

chameaux. Dans ce sentiment on suppose qu'ils sont venus des parties les plus reculées de l'Orient. D'autres prétendent qu'ils sont venus du pays voisin où vivait Balaam dont ils étaient les disciples. Il est dit qu'ils vinrent d'Orient, parce que cette contrée[1] est en effet placée à l'est de la Judée. D'après ce sentiment Hérode n'eût pas fait tuer les enfants immédiatement après le retour des mages, mais deux ans après ; soit parce qu'on dit qu'il alla pendant ce temps à Rome où il était accusé ; soit qu'il ait été saisi de certaines terreurs qui l'ont empêché de songer à faire périr l'enfant ; soit parce qu'il a pu croire que les mages avaient été illusionnés par une étoile trompeuse et qu'ils n'avaient pas osé revenir, n'ayant pas trouvé l'enfant qu'ils croyaient rencontrer, comme le dit saint Augustin (Liv. 2 de consens. Evang., chap. 11). C'est pourquoi il n'a pas seulement fait périr les enfants de deux ans, mais encore ceux qui étaient au-dessous, parce que, d'après le même docteur (hab. in glos. ord. sup. illud Matth., chap. 2 : A bimatu, etc.), il craignait que l'enfant auquel les étoiles obéissent, ne se transformât de manière à paraître un peu au-dessus ou un peu au-dessous de son âge.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Dan., 2, 21) : Il change lui-même les temps et les âges ; par conséquent le temps de la manifestation de la naissance du Christ paraît avoir été disposé dans l'ordre convenable.

***Conclusion.***

La naissance de notre Sauveur a été manifestée dans l'ordre le plus convenable, de manière que le jour même de sa naissance elle a été manifestée aux bergers, treize jours après aux mages, et quarante jours plus tard à Siméon et à Anne.

1. Il faut répondre que la naissance du Christ a été d'abord manifestée aux bergers le jour même où elle est arrivée. Car, comme le raconte l'Évangile (Luc, 2, 8) : Il y avait là aux environs des bergers, qui étaient dans les champs, veillant pendant la nuit à la garde de leur troupeau, et après que les anges se furent retirés dans le ciel, ils se dirent l'un à l'autre : Allons jusqu'à Bethléem, et ils y allèrent avec empressement.
2. Les mages arrivèrent près du Christ le treizième jour après sa naissance qui est le jour où l'on célèbre l'Épiphanie[2]. Car s'ils étaient venus un an ou deux après, ils ne l'auraient plus trouvé à Bethléem, puisqu'il est dit (Luc, 2, 39) : qu'après qu'ils eurent accompli tout ce qui est prescrit par la loi, en l'offrant, c'est-à-dire en présentant l'enfant au temple, ils s'en retournèrent en Galilée à Nazareth, qui était la ville où ils demeuraient.
3. Elle a été manifestée aux justes dans le temple quarante jours après, comme l'Évangile le rapporte (Luc, chap. 2). La raison de cet ordre, c'est que les bergers représentent les apôtres et ceux des Juifs qui crurent. C'est à eux que la foi du Christ a été d'abord manifestée, et parmi eux il n'y eut pas beaucoup de grands, ni beaucoup de nobles, d'après saint Paul (1 Cor., chap. 1). En second lieu la foi du Christ est parvenue à la plénitude des nations qui a été figurée par les mages. Enfin elle doit arriver à la plénitude des Juifs figurée à l'avance par les justes : c'est pourquoi le Christ leur a été manifesté dans le temple de Jérusalem.

[1] Cette contrée était le pays des Moabites ou l'Arabie. †

[2] C'est la tradition généralement acceptée dans l'Église ; cependant il n'y a rien de décidé à cet égard, et l'on peut s'arrêter à l'un ou à l'autre des sentiments exposés dans la réponse au troisième argument. †

## Article 7 : L'étoile qui apparut aux mages a-t-elle été une des étoiles célestes ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble que l'étoile qui apparut aux mages ait été une des étoiles célestes. Car saint Augustin dit (in quod. serm. Epiph.) : Tandis qu'il est attaché au sein de sa mère et qu'il est enveloppé dans de mauvais langes, tout à coup une nouvelle étoile parut au ciel. Ce fut donc une étoile céleste qui apparut aux mages.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans l'Écriture sainte on donne quelquefois à l'air le nom de ciel, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 8, 9) : Les oiseaux du ciel et les poissons de la mer.

***Objection N°2.***

Saint Augustin dit encore (in serm. quod Epiph.) : Les anges montrent le Christ aux bergers et l'étoile aux mages ; de part et d'autre c'est la langue des cieux qui parle, parce que la langue des prophètes a cessé. Or, les anges qui ont apparu aux bergers ont été véritablement des anges célestes. L'étoile qui a apparu aux mages a donc été aussi véritablement une des étoiles du ciel.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les anges célestes ont pour fonction de descendre vers nous, lorsqu'ils sont envoyés pour accomplir un ministère quelconque ; au lieu que les étoiles du ciel ne changent point leur position. Il n'y a donc pas de parité.

***Objection N°3.***

Les étoiles qui ne sont pas au ciel, mais dans l'air, sont appelées des comètes qui ne se manifestent pas à la naissance des rois, mais qui sont plutôt des marques de leur mort. Or, cette étoile désignait la naissance d'un roi ; d'où les mages disent (Matth., 2, 2) : Où est celui qui est né roi des Juifs ? car nous avons vu son étoile en Orient. Il semble donc qu'elle ait été une des étoiles célestes.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme cette étoile n'a pas suivi le mouvement des étoiles célestes, de même elle n'a pas non plus suivi celui des comètes, qui ne se montrent pas de jour et qui ne changent pas leur cours accoutumé. Cependant elle avait à peu près la même signification que les comètes[1], puisque d'après le prophète (Dan., 2, 44) : Le royaume céleste du Christ abaisse et renverse tous les royaumes de la terre, et qu'il subsiste seul éternellement.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Cont. Faust., liv. 2, chap. 5) : Ce n'était pas une de ces étoiles qui dès le commencement de la création suivent leur route sous la loi du créateur ; mais ce fut un astre nouveau qui apparut du moment que la Vierge eut mis au monde son Fils.

[1] Avant qu'on ne connût la nature des comètes, on croyait que leur apparition annonçait dans le monde quelque grande révolution. C'est à cette croyance que saint Thomas fait ici allusion. †

***Conclusion.***

L'étoile qui a conduit les mages au berceau du Christ, s'étant montrée dans l'air, voisine de la terre, la nuit et le jour, et s'étant dirigée du nord au midi, contrairement à la marche des autres étoiles ; il parait conforme à la raison qu'elle n'ait pas été une des étoiles célestes, mais que Dieu l'ait créée uniquement pour cela.

Il faut répondre que, comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 6), il est évident pour beaucoup de raisons que l'étoile qui apparut aux mages ne fut pas une des étoiles célestes :

1. Parce qu'aucune des autres étoiles ne suit cette direction. Car cette étoile allait du nord au midi, puisque telle est la position de la Judée par rapport à la Perse, d'où les mages sont venus.
2. C'est ce que l'on voit aussi d'après le temps. Car non seulement on la voyait de nuit, mais encore au milieu du jour ; ce qui est supérieur à la vertu d'une étoile et même de la lune.
3. Parce que tantôt elle se montrait et tantôt elle se cachait. Car lorsqu'ils entrèrent à Jérusalem elle se cacha ; ensuite dès qu'ils eurent quitté Hérode, elle se montra.
4. Parce qu'elle n'avait pas un mouvement continu ; mais elle s'avançait lorsque les mages devaient marcher, et elle s'arrêtait quand ils devaient stationner : comme la colonne nébuleuse qui était dans le désert.
5. Parce que pour démontrer l'enfantement de la Vierge elle ne se tenait pas élevée, mais elle descendait en bas. Car l'Évangile dit (Matth., 2, 9) : que l'étoile que les mages avaient vue en Orient allait devant eux, jusqu'à ce qu'étant arrivée sur le lieu où était l'enfant elle s'y arrêta. D'où il est évident que ces paroles des mages qui disaient : Nous avons vu son étoile en Orient, ne doivent pas s'entendre comme s'ils eussent vu en Orient une étoile qui se trouvait dans le pays de Juda, mais parce qu'ils la virent en Orient et qu'elle les précéda jusqu'en Judée ; quoique quelques-uns considèrent cette opinion comme douteuse. D'ailleurs elle n'aurait pas pu montrer distinctement la maison, si elle n'avait été près de terre. Et, comme le dit le même docteur (loc. cit.), ceci ne paraît pas être propre à une étoile, mais à la vertu d'un être raisonnable. D'où il semble que cette étoile a été animée d'une vertu invisible, qui s'est manifestée sous cette forme. C'est pourquoi il y en a qui disent que comme l'Esprit-Saint est descendu sur le Seigneur à son baptême sous la forme d'une colombe, de même il a apparu aux mages sous celle d'une étoile.

D'autres prétendent que l'ange qui apparut aux bergers sous la forme humaine, a apparu aux mages sous la forme d'une étoile[1]. — Cependant il paraît plus probable que ce fût une étoile créée nouvellement, non dans le ciel, mais dans l'air voisin de la terre, et qui était mue selon la volonté divine. D'où le pape saint Léon dit (in serm. Epiph. 1) : Une étoile d'une clarté nouvelle apparut aux trois mages[2] dans l'Orient ; elle était plus éclatante et plus belle que les autres, et elle attirait sur elle les regards et l'esprit de ceux qui la considéraient, afin qu'on fût immédiatement convaincu qu'un signe aussi extraordinaire n'existait pas sans motif.

[1] Ces deux sentiments ne sont que des opinions particulières. L'opinion suivante, que saint Thomas reconnaît plus probable, est généralement adoptée. †

[2] On croit vulgairement que les mages étaient trois, à cause des trois présents qu'ils ont offerts ; mais, dit Bossuet, l'Église ne le décide pas (Élévation sur les mystères, 17e semaine, 5e élévation). †

## Article 8 : Est-il convenable que les mages soient venus pour adorer le Christ ?

**36**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas convenable que les mages soient venus pour adorer le Christ. Car le respect est dû à tous les rois par leurs sujets. Or, les mages n'étaient pas du royaume des Juifs. Par conséquent, puisqu'ils ont connu d'après l'étoile qu'ils ont vu que le roi des Juifs était né, il semble inconvenant qu'ils soient venus pour l'adorer.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Augustin (in serm. Epiph. 2, 6 et 7i), quoiqu'un grand nombre de rois de Juda soient nés et qu'ils soient morts, les mages n'ont demandé à adorer aucun d'eux. Ce n'était donc pas à un roi des Juifs, tel qu'avaient été ces monarques, que ces étrangers venus de si loin, et qui avaient quitté leur propre pays, pensaient devoir offrir ces honneurs, mais c'était à celui duquel ils savaient obtenir certainement, en l'adorant, le salut qui vient de Dieu.

***Objection N°2.***

C'est une folie d'annoncer, du vivant d'un roi, un roi étranger. Or, Hérode régnait dans la Judée. Les mages ont donc agi follement en annonçant la naissance d'un autre roi.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette annonce des mages figurait à l'avance la constance des nations qui confessent le Christ jusqu'à la mort. D'où saint Chrysostome dit (alius auct. sup. Matth., hom. 2, in op. imperf.) que quand ils considéraient le roi futur, ils ne craignaient pas le roi présent, qu'ils n'avaient pas encore vu le Christ et que déjà ils étaient prêts à mourir pour lui.

***Objection N°3.***

Un indice céleste est plus certain qu'un indice humain. Or, les mages sont venus d'Orient dans la Judée sous la conduite d'un signe céleste. Ils ont donc agi sottement, en cherchant indépendamment de leur étoile un guide humain en disant : Où est celui qui est né roi des Juifs (Matth., 2, 2) ?

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Augustin (in serm. Epiph. ut sup.), l'étoile qui a conduit les mages au lieu où était l'enfant avec la Vierge sa mère, pouvait les conduire dans la cité même de Bethléem où le Christ est né, mais elle se déroba à leur vue jusqu'à ce que les Juifs eussent rendu témoignage eux-mêmes[1] sur la ville où le Christ devait naître ; afin qu'étant confirmés par ce double témoignage, ajoute le pape saint Léon (Serm. 4 de Epiph., chap. 2), ils recherchassent avec une foi plus ardente celui que la lumière de l'étoile et l'autorité de la prophétie manifestaient. Ainsi ils annoncent la naissance de Jésus-Christ aux Juifs, et ils leur demandent le lieu où il doit naître ; ils croient et ils cherchent, représentant de la sorte ceux qui marchent éclairés par la foi et qui désirent voir, comme le dit saint Augustin (loc. sup. cit.). Les Juifs, en leur indiquant le lieu de la naissance du Christ, ont été semblables à ceux qui ont construit l'arche de Noé, qui ont donné aux autres le moyen d'échapper au déluge dont ils ont été eux-mêmes victimes. Ceux qui le cherchaient ont appris où il était et ils s'en sont allés ; les docteurs

[1] Jusqu'à ce moment c'était la synagogue qui était dépositaire de la vérité. C'est pour cela que Dieu voulut qu'elle fût consultée, afin que son témoignage servît publiquement à la manifestation de son Fils. †

l'ont dit, et ils sont restés semblables à ces pierres milliaires[1] qui montrent le chemin et qui ne marchent pas. La Providence a voulu que l'étoile ayant disparu, les mages allassent à Jérusalem guidés par les lumières humaines, cherchant dans la cité royale le roi qui était né, afin que la naissance du Christ fût d'abord annoncée publiquement à Jérusalem, suivant ce passage du prophète (Is. 2, 2) : La loi sortira de Sion et la parole du Seigneur de Jérusalem ; et aussi pour que le zèle des mages qui venaient de loin fût une condamnation de la lâcheté des Juifs qui étaient tout près.

***Objection N°4.***

L'oblation des présents et l'adoration ne sont dues qu'aux rois qui règnent déjà. Or, les mages n'ont pas trouvé le Christ dans la splendeur de la royauté. C'est donc à tort qu'ils lui ont offert des présents et qu'ils lui ont rendu des honneurs royaux.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Comme le dit saint Chrysostome (alius auctor sup. Matth., hom. 2, in op. imperf.), si les mages eussent cherché un roi de la terre, en le trouvant dans l'état où il était, ils auraient été confondus, parce qu'ils auraient fait inutilement un aussi long voyage : par conséquent ils ne l'auraient pas adoré et ne lui auraient pas offert de présents. Mais comme ils cherchaient le roi du ciel, quoiqu'ils n'aient rien vu en lui de la pompe de la royauté, le témoignage seul de l'étoile leur suffît et ils l'adorèrent. En effet, dans l'homme qu'ils voient ils reconnaissent un Dieu, et ils offrent au Christ les présents qui conviennent à sa dignité. Ainsi ils lui offrent de l'or comme à un grand roi ; de l'encens dont on fait usage dans les sacrifices comme à un Dieu ; et de la myrrhe qui sert à embaumer les corps, afin de montrer qu'il doit mourir pour le salut de tout le genre humain[2]. Par là, dit saint Grégoire (Hom. 10 in Evang.), nous apprenons que nous offrons au Roi du ciel de l'or, qui est le symbole de la sagesse, si nous sommes en sa présence tout resplendissant de l'éclat de cette vertu ; nous offrons à Dieu de l'encens, qui est le signe de la dévotion et de la prière, si nous pouvons par l'ardeur de nos supplications nous rendre agréables à lui ; enfin nous lui offrons de la myrrhe, qui indique la mortification de la chair, si nous comprimons les vices charnels par l'abstinence.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Is., 60, 3) : Les nations marcheront à votre lumière et les rois à la splendeur qui se lèvera sur vous. Or, ceux qui sont guidés par la lumière divine n'errent pas. Les mages ont donc témoigné au Christ leur respect sans commettre d'erreur.

***Conclusion.***

Il faut croire que les mages, inspirés par l'Esprit-Saint, sont venus sagement pour adorer le Christ à sa naissance.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3, Réponse N°1), les mages sont les prémices des nations qui croient au Christ. La foi et la dévotion des nations qui sont venues au Christ des contrées les plus éloignées, se sont manifestées en eux, comme dans un présage. C'est pourquoi comme la dévotion et la foi des nations sont exemptes d'erreur par l'inspiration de l'Esprit-Saint, de même on doit croire que les mages inspirés par ce même Esprit ont témoigné avec sagesse au Christ le respect qu'ils lui devaient.

**36**

---

[1] On appelait ainsi les bornes qui, sur les routes, marquaient la distance d'un mille à l'autre. †

[2] Cette interprétation adoptée par l'Église est celle de tous les Pères (Voy. sur toute cette question Bossuet, Élévation sur les mystères, 17e semaine.). †

# QUESTION 37 : DES PRESCRIPTIONS LÉGALES QUI ONT ÉTÉ OBSERVÉES À L'ÉGARD DE JÉSUS ENFANT

Question 37 : Des prescriptions légales qui ont été observées à l'égard de Jésus enfant.....404
Article 1 : Le Christ a-t-il dû être circoncis ?.....405
Article 2 : A-t-on donné un nom convenable au Christ ?.....406
Article 3 : A-t-il été convenable que le Christ fut offert dans le temple ?.....408
Article 4 : A-t-il été convenable que la mère de Dieu allât au temple pour y être purifiée ?.....410

Nous devons nous occuper ensuite de la circoncision du Christ. Et parce que la circoncision est une profession que l'on faisait d'observer la loi, d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 5, 3) : Je déclare à tout homme qui se fait circoncire qu'il s'oblige à darder toute la loi ; nous devons simultanément examiner les autres prescriptions légales observées à l'égard de Jésus enfant.

À ce sujet il y a quatre choses à examiner :

1. Sa circoncision.
2. Le nom qui lui a été donné.
3. Son offrande.[1]
4. La purification de sa mère.

[1] Ce mystère paraît l'accomplissement de ces paroles (Malach., 3, 1) : Aussitôt viendra dans son temple le Dominateur que vous cherchez, et l'ange de l'alliance que vous désirez. †

## Article 1 : Le Christ a-t-il dû être circoncis ?

**37**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû être circoncis. Car la figure cesse quand la vérité arrive. Or, la circoncision a été ordonnée à Abraham en signe de l'alliance qui a été faite an sujet de sa postérité, comme on le voit (Gen., chap. 17). Ce pacte ayant été accompli dans la naissance du Christ, il s'ensuit que la circoncision a dû cesser immédiatement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La circoncision qui se fait par le retranchement du prépuce signifiait l'affranchissement de la génération ancienne dont nous sommes délivrés par la passion du Christ. C'est pourquoi la vérité de cette figure n'a pas été pleinement accomplie dans la naissance du Christ, mais dans sa passion, et auparavant la circoncision conservait toute sa vertu et toute son importance. C'est pour cette raison qu'il a été convenable que le Christ fût circoncis avant sa passion[2], comme étant le fils d'Abraham.

***Objection N°2.***

Toutes les actions du Christ sont autant d'instructions pour nous, d'où il est dit (Jean, 13, 15) : Je vous ai donné l'exemple pour que vous fassiez comme j'ai fait moi-même. Or, nous ne devons pas être circoncis, puisque saint Paul dit (Gal., 5, 2) : Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû être circoncis.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ a été circoncis dans le temps où la circoncision était encore de précepte. C'est pourquoi nous devons imiter son action en observant ce qui est de précepte dans le temps où nous vivons. Car, comme le dit le Sage (Ecclés., 8, 6) : Toutes les affaires ont leur temps et leur opportunité. — De plus, selon la remarque d'Origène (Hom. 14 in Luc., in princ.), comme nous sommes morts avec le Christ et ressuscités avec lui, de même nous avons été circoncis par lui de la circoncision spirituelle, et c'est pour cela que nous n'avons pas besoin de la circoncision charnelle. C'est d'ailleurs la pensée de l'Apôtre (Col., 2, 11) : Vous avez été circoncis dans le Christ, dit-il, non d'une circoncision qui est faite de main d'homme, et qui consiste dans le dépouillement de la chair, mais de la circoncision de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

***Objection N°3.***

La circoncision a été établie pour effacer le péché originel. Or, le Christ n'a pas contracté ce péché, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 15, art. 1 et 2). Le Christ n'a donc pas dû être circoncis.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le Christ s'est soumis par sa volonté propre à la mort qui est l'effet du péché, quoiqu'il ne fût coupable d'aucune faute, et comme il l'a fait pour nous délivrer de la mort et nous faire mourir spirituellement au péché ; de même il s'est soumis à la circoncision qui est le remède du péché originel, bien qu'il n'eût pas contracté cette tache ; et il l'a fait pour nous délivrer du joug de la loi et pour produire en nous la circoncision spirituelle, c'est-à-dire pour accomplir la vérité tout en recevant la figure.

---

[2] Ce fut après la passion du Christ que toutes les observances légales cessèrent, d'après ces paroles du concile de Florence : Quemcumque post passionem in legalibus spem promerentem, et illis velut necessariis ad salutem se subdentem peccare mortaliter. †

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 2, 21) : Après que le huitième jour, auquel l'enfant devait être circoncis, fut arrivé.

***Conclusion.***

Le Christ a dû être circoncis comme fils d'Abraham, afin qu'en prenant sur lui le fardeau de la loi il en délivrât les autres et qu'il prouvât la vérité de sa chair.
Il faut répondre que le Christ a dû être circoncis pour plusieurs motifs :

1. Pour montrer la vérité de sa chair, contre Manès qui a prétendu qu'il avait un corps fantastique, contre Apollinaire qui a supposé que son corps était consubstantiel avec la Divinité, et contre Valentin qui a avancé qu'il avait apporté son corps du ciel.
2. Pour approuver la circoncision que Dieu avait établie autrefois.
3. Pour démontrer qu'il était de la race d'Abraham qui avait reçu l'ordre de circoncire les siens, en signe de la foi qu'il avait eue dans le Christ lui-même.
4. Pour enlever aux Juifs toute excuse, afin que ceux qui ne le recevraient pas ne pussent pas dire qu'il était incirconcis.
5. Pour nous recommander par son exemple la vertu d'obéissance, et c'est pour cela qu'il a été circoncis le huitième jour comme la loi l'ordonnait.
6. Pour qu'ayant pris la ressemblance de notre chair[1], il ne dédaignât pas le remède par lequel cette chair avait coutume d'être purifiée.
7. Pour qu'en prenant sur lui le fardeau de la loi[2], il en délivrât les autres, d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 4, 4) : Dieu a envoyé son Fils assujetti à la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi.

## Article 2 : A-t-on donné un nom convenable au Christ ?

**37**

***Objection N°1.***

Il semble qu'on n'ait pas donné un nom convenable au Christ. Car la vérité évangélique doit répondre à ce que la prophétie a annoncé. Or, les prophètes lui ont donné un autre nom. Isaïe dit (7, 14) : Voilà que la Vierge concevra et enfantera un fils, et on lui donnera le nom d'Emmanuel. Et ailleurs (8, 3) : Appelez-le : celui qui se hâte de prendre les dépouilles, qui prend vite le butin (9, 6). On l'appellera l'admirable, le conseiller, le Dieu fort, le père du siècle futur, le prince de la paix. Zacharie dit (6, 12) : Voilà l'homme, son nom est l'Orient. C'est donc à tort qu'on lui a donné le nom de Jésus.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Tous ces noms sont compris d'une certaine manière dans le nom de Jésus qui signifie le salut. Car le mot Emmanuel, qui veut dire Dieu avec nous, désigne la cause du salut qui est l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu, qui a fait que Dieu était avec nous et pour ainsi dire participant de notre nature. En disant : Appelez-le celui qui se hâte de prendre les dépouilles, on désigne l'ennemi dont il nous a sauvés, car il nous a délivrés du démon, dont il a arraché les dépouilles, d'après ces paroles de saint Paul (Col., 2, 15) : Ayant dépouillé les principautés et les puissances, il les a livrées en spectacle avec confiance. Quand le prophète dit : On l'appellera l'admirable, etc., il marque la voie et le terme de notre salut, selon que nous sommes conduits par le

[1] Il fallait, dit Bossuet, qu'il portât la marque du péché, comme il en devait porter la peine (17e semaine, élévat. 1). †

[2] En recevant la circoncision, on devenait débiteur de toute la loi, d'après l'expression de saint Paul (Gal., chap. 5). †

conseil admirable de la divinité et par sa vertu à l'héritage du siècle futur dans lequel nous trouverons la paix parfaite des enfants de Dieu sous le gouvernement de Dieu lui-même. Enfin ces paroles : voilà l'homme, son nom est l'Orient, se rapportent au même objet que le mot Emmanuel, c'est-à-dire au mystère de l'Incarnation, en ce sens que la lumière s'est levée dans les ténèbres pour ceux qui ont le cœur droit (Ps. 111, 4).

***Objection N°2.***

Isaïe dit encore (62, 2) : On vous appellera d'un nom nouveau que le Seigneur vous donnera de sa propre bouche. Or, le nom de Jésus n'est pas un nom nouveau, mais il a été donné à plusieurs dans l'Ancien Testament, comme on le voit d'après la généalogie même du Christ (Luc, chap. 3). Il semble donc que ce soit à tort qu'on l'ait nommé Jésus.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le nom de Jésus a pu convenir à ceux qui ont existé avant le Christ sous un rapport, par exemple, parce qu'ils ont été la cause du salut temporel et particulier de leur nation ; mais ce nom est propre au Christ par rapport au salut spirituel et universel : et c'est en ce sens qu'il est dit que ce nom est nouveau.

***Objection N°3.***

Le mot de Jésus signifie salut, comme on le voit par ces paroles de l'ange (Matth., 1, 21) : Elle mettra au monde un fils à qui vous donnerez le nom de Jésus, parce qu'il sauvera son peuple de ses péchés. Or, le salut n'a pas seulement été produit par le Christ dans les circoncis, mais il l'a encore été dans les incirconcis, comme le prouve saint Paul (Rom., chap. 4). C'est donc à tort que ce nom a été donné au Christ dans sa circoncision.

Mais c'est le contraire. L'autorité de l'Écriture prouve que ce nom est convenable, puisqu'on lit dans l'Évangile (Luc, 2, 21) : que le huitième jour, auquel l'enfant devait être circoncis, étant arrivé, on lui donna le nom de Jésus.

***Conclusion.***

Le don de la grâce divine ayant été accordé au Christ pour qu'il fût le Sauveur de tous les hommes, c'est avec raison que le nom de Jésus lui a été donné.

Il faut répondre que les noms doivent répondre aux propriétés des choses[1]. Ce principe est évident pour les noms de genres et d'espèces, parce que, comme le dit Aristote (Met. liv. 4, text. 28), la raison que le nom exprime est la définition, qui désigne la nature propre de la chose. Les noms de tous les hommes leur sont toujours donnés d'après quelque chose qui est propre à celui qui les reçoit ; soit qu'on les emprunte au temps, comme on donne les noms de quelques saints à ceux qui naissent le jour de leur fête ; soit qu'ils viennent de la parenté, comme on donne au fils le nom de son père ou de quelqu'un de sa famille. C'est ainsi que les parents de saint Jean-Baptiste voulaient l'appeler Zacharie du nom de son père, mais ils ne voulaient pas lui donner le nom de Jean, parce qu'il n'y avait personne dans sa famille qui s'appelât de ce nom, comme on le voit (Luc, 1, 61). Les noms viennent encore d'un événement ; c'est ainsi que Joseph appela son aîné, Manassès, c'est-à-dire, Dieu m'a fait oublier toutes mes peines (Gen., 41, 51), ou bien ils sont suggérés par une des qualités de celui auquel on les impose. Ainsi l'Écriture dit en parlant des enfants d'Isaac (Gen., 25, 25) : Parce que celui qui sortit le premier du sein de sa mère était roux et tout velu comme un manteau chargé de

[1] Toutes les fois qu'ils sont donnés avec intention. Il arrive souvent qu'un nom propre est donné à un individu sans avoir égard aux considérations que fait ici saint Thomas, mais dans ce cas ce nom est donné sans raison ; ce qui ne peut être quand il s'agit d'un nom que Dieu donne lui-même. †

poils, on lui donna le nom d'Esaü, qui signifie rouge. Mais les noms que Dieu a donnés à quelques-uns de ses serviteurs signifient toujours quelque don gratuit que le ciel leur a accordé. Ainsi il a dit à Abraham (Gen., 17, 5) : Vous vous appellerez Abraham parce que je vous ai établi pour être le père d'une foule de nations. Et il a dit à saint Pierre (Matth., 16, 18) : Vous êtes Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église. — Par conséquent le don de la grâce ayant été accordé au Christ pour qu'il fût le sauveur de tous les hommes, c'est avec raison qu'on lui a donné le nom de Jésus, c'est-à-dire de Sauveur[1] ; l'ange ayant à l'avance fait connaître ce nom non seulement à sa mère, mais encore à saint Joseph qui devait être son père nourricier.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme on le voit (Gen., chap. 17), Abraham a reçu tout à la fois le nom que Dieu lui a donné et l'ordre de se faire circoncire. C'est pour cela que les Juifs avaient la coutume de donner des noms à leurs enfants le jour de la circoncision, comme si auparavant leur être n'avait pas été parfait. C'est ainsi que maintenant encore nous donnons aux enfants des noms à leur baptême. Sur ces paroles des Proverbes (4, 3) : J'ai été moi-même le fils d'un père qui m'a élevé et d'une mère qui m'a aimé comme si j'eusse été son fils unique, la glose dit : Pourquoi Salomon dit-il qu'il a été en quelque sorte le fils unique de sa mère, bien que l'Écriture atteste qu'il eut un frère utérin qui vint au monde avant lui, sinon parce que cet enfant étant mort sans avoir reçu de nom, il le considère comme s'il n'eût pas vécu ? C'est pourquoi le Christ a reçu le nom qui lui avait été donné, au moment même où il a été circoncis.

## Article 3 : A-t-il été convenable que le Christ fut offert dans le temple ?

**37**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût offert dans le temple. Car il est dit (Ex., 13, 2) : Consacrez-moi tous les premiers-nés qui sortent du sein de leur mère parmi les enfants d'Israël. Or le Christ est sorti du sein fermé de la Vierge ; et par conséquent il ne l'a pas ouvert. D'après cette loi le Christ n'eût donc pas dû être offert dans le temple.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Grégoire de Nysse[2], le précepte de la loi paraît s'être accompli dans le Dieu incarné d'une manière toute singulière et tout à fait différente des autres. Car lui seul, dont la conception a été ineffable et la naissance incompréhensible, a ouvert le sein virginal qui avait été fermé à l'union sexuelle, de telle façon qu'après la naissance le sceau de la chasteté est resté inviolé. Par conséquent les mots a ouvert le sein impliquent que rien n'en était entré ou sorti jusqu'ici ; de plus, pour une raison spéciale, il est écrit un homme, parce qu'il n'a rien contracté du péché de la femme : et il est appelé saint d'une manière singulière, parce qu'il n'a pas été souillé par la corruption terrestre, lui dont la naissance était merveilleusement immaculée (Ambr., in hunc loc. Luc, chap. 2).

[1] En recevant ce nom au moment où le glaive de la circoncision tranchait sa chair, il nous a appris que c'était par son sang qu'il devait être notre sauveur. Il faut qu'il lui coule du sang pour en recevoir le nom, dit Bossuet ; ce peu de sang qu'il répand oblige à Dieu tout le reste, et c'est le commencement de la rédemption. †

[2] (hab. in Cat. D. Thomæ, sup. illud Lucæ, chap. 2 : Sanctum Domino, etc.) †

***Objection N°2.***

Ce qui est toujours présent à quelqu'un ne peut pas lui être présenté. Or, l'humanité du Christ a toujours été présente à Dieu, puisqu'elle lui a toujours été unie dans l'unité de la personne. Il n'a donc pas fallu qu'elle fût présentée au Seigneur

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le Fils de Dieu ne s'est pas fait homme et n'a pas été circoncis dans sa chair à cause de lui, mais pour nous déifier par sa grâce et pour que nous soyons circoncis spirituellement ; de même il est présenté au Seigneur à cause de nous, pour nous apprendre à nous présenter nous-mêmes à Dieu ; et cela s'est fait après sa circoncision pour montrer que si l'on n'est dépouillé de tous les vices, on n'est pas digne de paraître en la présence de Dieu.

***Objection N°3.***

Le Christ est l'hostie principale à laquelle toutes les hosties de l'ancienne loi se rapportent, comme la figure à la vérité. Or, une hostie ne doit pas être substituée à une autre. Il n'a donc pas été convenable d'offrir une autre hostie pour le Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il a voulu qu'on offrît des victimes légales pour lui qui était la victime véritable, afin d'unir la figure à la vérité et d'approuver l'une par l'autre, contre ceux qui nient que le Dieu de la loi ait été prêché par le Christ dans l'Évangile. Car on ne doit pas penser, comme le dit Origène (Hom. 14 in Luc.), que le Dieu bon eût assujetti son Fils à une loi ennemie qu'il n'avait pas donnée.

***Objection N°4.***

Parmi les victimes légales la principale fut l'agneau qui était le sacrifice perpétuel, comme on le voit (Nom., chap. 28) d'où le Christ est appelé de ce nom (Jean, 1, 29) : Voici l'agneau de Dieu. Il eût donc été plus convenable d'offrir pour le Christ un agneau qu'une paire de tourterelles ou deux petites colombes.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La loi ordonne (Lév., chap. 12) que ceux qui en auraient le moyen offriraient pour un fils ou une fille un agneau avec une tourterelle ou une colombe, et que ceux qui ne pourraient offrir un agneau, offriraient seulement deux tourterelles ou deux pigeonneaux. Par conséquent le Seigneur, qui tout riche qu'il était s'est fait pauvre pour nous, afin que nous devenions riches par son indigence, selon l'expression de saint Paul (2 Cor., 8, 9), a voulu que l'on offrît pour lui l'offrande des pauvres. C'est ainsi que dans sa naissance il a été enveloppé de langes et couché dans une crèche. Néanmoins ces oiseaux étaient convenables comme figures. Car la tourterelle étant un oiseau qui parle indique la prédication et la confession de la foi ; parce qu'elle est chaste, elle est le symbole de la chasteté ; parce qu'elle est solitaire, elle est celui de la contemplation. D'un autre côté la colombe est un animal doux et simple qui signifie la mansuétude et la simplicité ; elle va par bande, et par là elle est le symbole de la vie active. C'est pourquoi cette victime signifiait la perfection du Christ et de ses membres. Ces deux animaux à cause de l'habitude qu'ils ont de gémir désignent l'un et l'autre les afflictions des saints ici-bas ; la tourterelle qui est solitaire indique les larmes secrètes de leurs prières ; la colombe qui va par bande signifie les prières publiques de l'Église. On offre une paire de l'un et de l'autre, pour que la sainteté n'existe pas seulement dans l'âme, mais encore dans le corps[1].

[1] Voyez à ce sujet les Élévations de Bossuet (18e semaine, elevat. 1, 2 et 3). †

Mais le contraire est démontré par l'Écriture qui atteste que le fait s'est passé (Luc, chap. 2).

***Conclusion.***

Puisque le Christ a voulu s'assujettir à la loi et qu'il a été le premier-né de sa mère, il a été convenable qu'il fût présenté dans le temple avec les offrandes prescrites par la loi.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit[1], le Christ a voulu être assujetti à la loi pour racheter ceux qui y étaient assujettis, et pour que la justification de la loi s'accomplît spirituellement dans ses membres. Or, à l'égard des enfants qui venaient au monde, il y avait dans la loi deux sortes de préceptes. L'un général qui se rapportait à tout le monde, c'est que les jours de la purification de la mère étant accomplis, on offrît un sacrifice pour le fils ou la fille qu'on avait eu (Lév., chap. 12). Ce sacrifice avait pour objet l'expiation du péché dans lequel l'enfant avait été conçu ou était né, et il avait aussi pour but sa consécration, parce qu'alors on le présentait au temple pour la première fois. C'est pourquoi on offrait quelque chose en holocauste et quelque chose pour le péché. Il y avait un autre précepte particulier dans la loi à l'égard des premiers-nés des hommes aussi bien que des animaux. Car le Seigneur s'était réservé tous les premiers-nés des enfants d'Israël, parce qu'à la délivrance de son peuple il avait frappé les premiers-nés de Égypte depuis l'homme jusqu'aux animaux, à l'exception des premiers-nés des Israélites. Ce précepte se trouve dans la loi (Ex., chap. 13), et il figurait à l'avance le Christ qui est le premier-né entre tous ses frères, selon l'expression de saint Paul (Rom., 8, 29). Le Christ étant né de la femme en qualité de premier né et ayant voulu s'assujettir à la loi, l'évangéliste saint Luc montre que ces deux choses ont été observées à son égard.

1. On a observé ce qui regarde les premiers-nés, puisqu'il dit (Luc, 2, 22) : Ils portèrent Jésus à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, selon qu'il est écrit dans la loi du Seigneur, tout enfant male premier-né sera consacré au Seigneur.
2. On a fait aussi ce qui concerne communément tout le monde, puisque l'évangéliste ajoute : Pour offrir en sacrifice, selon l'ordonnance de la loi, une paire de tourterelles ou deux pigeonneaux.

## Article 4 : A-t-il été convenable que la mère de Dieu allât au temple pour y être purifiée ?

**37**

***Objection N°1.***

Il ne paraît pas convenable que la mère de Dieu soit allée au temple pour y être purifiée. Car on ne se purifie que d'une souillure. Or, il n'y a point eu de souillure dans la bienheureuse Vierge, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (art. préc., Réponse N°1, et quest. 27, art. 4 et 5, et quest. 28). Elle n'eût donc pas dû aller au temple pour y être purifiée.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Quoique la bienheureuse Vierge n'eût aucune souillure, elle voulut néanmoins accomplir les observances de la purification, non parce qu'elle en avait besoin, mais parce que la loi le commandait. C'est pour ce motif que l'évangéliste dit expressément que les jours de la purification ayant été accomplis selon la loi ; car elle n'avait pas besoin de la purification considérée en elle-même.

[1] (art. 1 de cette question dans le corps et Réponse N°3) †

***Objection N°2.***

La loi dit (Lév., 12, 2) : Une femme qui a mis au monde un enfant mâle suscepto semine, sera souillée pendant sept jours. C'est pourquoi il lui est ordonné de ne pas entrer dans le sanctuaire, tant que les jours de sa purification ne seront pas accomplis. Or, la bienheureuse Vierge a enfanté sine virili semine. Elle n'eût donc pas dû venir dans le temple pour y être purifiée.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Moïse paraît s'être exprimé ainsi pour excepter positivement de cette souillure la mère de Dieu qui n'a pas enfanté suscepto semine. C'est pourquoi il est évident qu'elle n'était pas obligée d'accomplir ce précepte, et qu'elle s'est soumise à cette observance volontairement, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°3.***

On n'est purifié d'une souillure que par la grâce. Or, les sacrements de l'ancienne loi ne conféraient point la grâce, tandis que la bienheureuse Vierge avait plutôt avec elle l'auteur de la grâce. Il n'a donc pas été convenable qu'elle vînt dans le temple pour y être purifiée.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les sacrements de l'ancienne loi ne purifiaient pas de la souillure du péché, ce qui se fait par la grâce, mais ils figuraient à l'avance cette purification. Ils purifiaient cependant par une certaine purification charnelle de la souillure de l'irrégularité, comme nous l'avons dit (1a 2æ, quest. 102, art. 5, Réponse N°5 à 7). Or, la bienheureuse Vierge n'avait contracté ni l'une ni l'autre de ces souillures[1] ; et c'est pourquoi elle n'avait pas besoin d'être purifiée.

Mais c'est le contraire, d'après l'Écriture qui dit (Luc, 2, 22) : Le temps de la purification marqué d'après la loi de Moïse étant accompli…

***Conclusion.***

Quoique la bienheureuse Vierge n'ait pas été souillée par le péché, cependant il a été convenable, en raison de son humilité, qu'elle se présentât dans le temple comme pour y être purifiée.
Il faut répondre que comme la plénitude de la grâce découle du Christ dans sa mère, de même il a été convenable que la mère se conformât à l'humilité de son Fils. Car Dieu donne sa grâce aux humbles, comme le dit saint Jacques (4, 6). C'est pourquoi, comme le Christ, quoiqu'il ne fût pas soumis à la loi, voulut cependant subir la circoncision et les autres charges légales, pour nous donner l'exemple de l'humilité et de l'obéissance, pour approuver la loi et enlever aux Juifs l'occasion de le calomnier ; de même il voulut aussi pour les mêmes raisons que sa mère remplit les observances de la loi, auxquelles elle n'était pas soumise.

**37**

[1] Car la mère de Dieu n'avait contracté aucune des souillures ordinaires puisqu'elle était restée vierge dans son enfantement. †

# QUESTION 38 : DU BAPTÊME DE JEAN

Question 38 : Du baptême de Jean.....412
Article 1 : A-t-il été convenable que Jean baptisât ?.....412
Article 2 : Le baptême de Jean a-t-il été de Dieu ?.....414
Article 3 : Le baptême de Jean conférait-il la grâce ?.....415
Article 4 : Indépendamment du Christ, d'autres ont-ils dû être baptisés du baptême de Jean ?. 417
Article 5 : Le baptême de Jean a-t-il dû cesser aussitôt que le Christ a été baptisé ?.....418
Article 6 : Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils recevoir ensuite le baptême du Christ ?.....419

Après avoir parlé de la circoncision et des autres observances, nous devons considérer le baptême que le Christ a reçu, et comme il a reçu le baptême de saint Jean, nous nous occuperons :

1. Du baptême de saint Jean en général
2. Du baptême du Christ.

Sur la première de ces deux considérations il y a six questions à faire :

1. A-t-il été convenable que Jean baptisât ?[1]
2. Ce baptême était-il de Dieu ?
3. A-t-il conféré la grâce ?[2]
4. D'autres que le Christ ont-ils dû recevoir ce baptême ?
5. Ce baptême a-t-il dû cesser après que le Christ a été baptisé ?
6. Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils ensuite recevoir le baptême du Christ ?[3]

[1] Jean ne baptisait que d'après l'inspiration de l'Esprit-Saint, suivant ses propres paroles (Jean, 1, 33) : Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre. †

[2] Luther, Zuingle et Calvin ont prétendu qu'il n'y avait pas de différence entre le baptême de Jean et le baptême du Christ. Cet article et les précédents sont une réfutation de cette erreur, qui a d'ailleurs été ainsi condamnée par le concile de Trente (sess. 7, De bapt., can. 1) : Si quis dixerit baptismum Joannis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi, anathema sit. †

[3] Luther, Zuingle et Calvin n'ayant pas admis de différence entre le baptême de Jean et le baptême du Christ, ils ont nié naturellement que ceux que Jean avait baptises aient dû être rebaptisés de nouveau par les apôtres. Saint Thomas réfute cette opinion en redressant l'erreur dans laquelle était tombé à ce sujet Pierre Lombard. †

## Article 1 : A-t-il été convenable que Jean baptisât ?

**38**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que Jean baptisât. Car tout rit sacramentel appartient à une loi quelconque. Or, Jean n'a pas introduit une loi nouvelle. Il n'a donc pas été convenable qu'il introduisît un nouveau rit pour baptiser.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le baptême de Jean n'était pas un sacrement par lui-même, mais une chose sacramentelle qui disposait au baptême du Christ. C'est pourquoi il appartenait d'une certaine manière à la loi du Christ, mais non à la loi de Moïse.

***Objection N°2.***

Jean a été envoyé de Dieu en témoignage comme un prophète, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 1, 76) : Et vous, petit enfant, vous serez appelé le prophète du Très-Haut. Or, les prophètes qui ont existé avant le Christ n'ont pas introduit un rit nouveau, ils engageaient seulement à observer les rits légaux, comme le fait Malachie quand il dit (4, 4) : Souvenez-vous de la loi de Moïse mon serviteur. Jean n'eût donc pas dû introduire un nouveau rit pour baptiser.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Jean n'a pas été seulement un prophète, mais plus qu'un prophète, comme on le voit (Matth., chap. 16). Car il a été le terme de la loi et le commencement de l'Évangile. C'est pourquoi il lui appartenait d'exciter les autres par ses paroles et ses œuvres à suivre la loi du Christ plutôt que d'observer la loi ancienne.

***Objection N°3.***

Quand on a d'une chose plus qu'il ne faut, on ne doit pas y ajouter encore. Or, les Juifs avaient plus de baptêmes qu'il n'en fallait, parce qu'il est dit (Marc, 7, 3) : Que les Pharisiens et tous les Juifs ne mangeaient point sans se laver plusieurs fois les mains… que quand ils viennent de la place publique, ils ne mangent pas non plus, sans s'être lavés (*baptizantur*) ; qu'il y a encore beaucoup d'autres observances qu'ils ont reçues et qu'ils gardent, comme de laver (*baptismata*) les coupes, les pots, les vaisseaux d'airain et les lits. Il n'a donc pas été convenable que Jean baptisât.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ces baptêmes ou ces ablutions des pharisiens étaient vides, puisqu'elles n'avaient pas d'autre but que de purifier la chair ; au lieu que le baptême de Jean avait pour but la purification spirituelle, car il portait les hommes à la pénitence, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

Mais c'est le contraire. L'Écriture après avoir parlé auparavant de la sainteté de Jean ajoute (Matth., 3, 6) qu'il y en avait un très grand nombre qui allaient à lui et qu'il les baptisait dans le Jourdain.

***Conclusion.***

Il a été convenable que Jean baptisât pour que le Christ fût baptisé et manifesté, et pour que les hommes s'habituassent au baptême du Christ, et devinssent aptes à recevoir plus facilement les sacrements de pénitence et de baptême.

Il faut répondre qu'il a été convenable que Jean baptisât pour quatre raisons :

1. Parce qu'il fallait que le Christ fût baptisé par Jean, pour consacrer le baptême, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., implic. Tract. 5).
2. Pour manifester le Christ. C'est pourquoi Jean-Baptiste dit lui-même (Jean, 1, 31) : C'est pour manifester le Christ dans Israël que je suis venu baptiser dans l'eau. Car il annonçait le Christ à toute la foule qui accourait à son baptême ; ce qu'il a fait plus facilement que s'il avait parlé à chaque personne en particulier, comme l'observe saint Chrysostome (Hom. 16 inter princ.).
3. Pour accoutumer par son baptême les hommes au baptême du Christ. D'où saint Grégoire dit (Hom. 7 in Evang.) que Jean a baptisé pour conserver l'ordre de sa mission de précurseur, de manière que comme il avait prévenu par sa naissance le Seigneur qui devait naître, de même il prévint par son baptême le Seigneur qui devait baptiser.
4. Pour engager les hommes à la pénitence en les préparant à recevoir dignement le baptême du Christ. D'où le vénérable Bède dit (Hom. circumcis.) que le baptême de Jean a servi autant avant le baptême du Christ que l'enseignement de la foi sert aux catéchumènes qui ne sont pas encore baptisés. Car, comme il prêchait la pénitence, et qu'il annonçait à l'avance le baptême du Christ, et qu'il amenait les autres à la connaissance de la vérité qui venait de paraître dans le monde ; de même les ministres de l'Église instruisent d'abord les catéchumènes, leur font ensuite déplorer leurs péchés, et leur en promettent enfin la rémission dans le baptême du Christ.

## Article 2 : Le baptême de Jean a-t-il été de Dieu ?

**38**

***Objection N°1.***

Il semble que le baptême de Jean n'ait pas été de Dieu. Car les choses sacramentelles qui viennent de Dieu ne tirent jamais leur nom d'un simple mortel. Ainsi on ne dit pas que le baptême de la nouvelle loi est de Pierre ou de Paul, mais du Christ. Or, ce baptême tire son nom de Jean, d'après ce passage de l'Évangile (Matth., 21, 25) : D'où était le baptême de Jean ? du ciel ou des hommes ? Le baptême de Jean ne venait donc pas de Dieu.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Par le baptême de la loi nouvelle les hommes sont intérieurement baptisés par l'Esprit-Saint ; ce que fait Dieu seul ; au lieu que par le baptême de Jean il n'y avait que le corps qui fût purifié par l'eau. C'est pourquoi il dit (Matth., 3, 11) : Je vous baptise dans l'eau… il vous baptisera dans l'Esprit-Saint. C'est pour cette raison que le baptême de Jean tire de lui son nom, parce qu'il ne se faisait rien dans ce baptême qu'il ne fit lui-même ; tandis que le baptême de la loi nouvelle ne tire pas son nom du ministre qui ne produit pas l'effet principal du baptême, c'est-à-dire la purification intérieure.

***Objection N°2.***

Toute doctrine provenant de Dieu nouvellement est démontrée par quelques prodiges. Ainsi le Seigneur donna à Moïse le pouvoir de faire des miracles (Ex., chap. 4), et saint Paul dit (Héb., 2, 3) : Notre foi ayant été tout d'abord annoncée par le Seigneur lui-même, a été ensuite confirmée en nous par ceux qui l'ont entendue, Dieu appuyant leur témoignage par des miracles et des prodiges. Or, il est dit de Jean-Baptiste (Jean, 10, 41) : Qu'il n'a fait aucun miracle. Il semble donc que le baptême dont il a baptisé n'était pas de Dieu.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La doctrine et les actions de Jean avaient pour but le Christ qui a prouvé par la multitude de ses miracles la doctrine de Jean et la sienne. Si Jean eût fait des miracles, les hommes auraient fait également attention à lui et au Christ. C'est pourquoi, pour qu'ils fissent principalement attention au Christ, il n'a pas été donné à Jean de faire des prodiges. Cependant les Juifs lui ayant demandé pourquoi il baptisait, il s'appuya sur l'autorité de l'Écriture en leur disant : Je suis la voix de celui qui crie dans le désert (Jean, 1, 23). L'austérité de sa vie était aussi une recommandation pour ministère, parce que, comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 10), il était admirable de voir dans un corps humain une aussi grande pénitence.

***Objection N°3.***

Les sacrements que Dieu a établis sont ordonnés dans quelque endroit de l'Écriture. Or, nulle part dans la sainte Écriture le baptême de Jean n'est commandé. Il semble donc qu'il n'ait pas été de Dieu.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le baptême de Jean n'a été ordonné par Dieu que pour durer un temps court, à cause des raisons que nous avons données. C'est pourquoi il n'a pas été recommandé par un précepte général renfermé dans l'Écriture, mais par une révélation particulière de l'Esprit-Saint, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Mais c'est le contraire. Jean dit lui-même (Jean, 1, 33) : Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : Celui sur qui vous verrez l'Esprit-Saint, etc.

***Conclusion.***

Le baptême de Jean a été de Dieu quant au rit, mais non quant à l'effet, puisqu'il ne produisait rien qui fût au-dessus des forces humaines.

Il faut répondre que dans le baptême de Jean on peut considérer deux choses, le rit du baptême et son effet. Le rit du baptême n'est pas venu des hommes, mais de Dieu qui a envoyé Jean pour baptiser d'après l'inspiration particulière de l'Esprit-Saint. Mais l'effet de ce baptême était de l'homme ; parce que ce baptême ne produisait rien que l'homme ne put faire[1]. Par conséquent il n'a été de Dieu qu'autant que Dieu opère dans l'homme.

## Article 3 : Le baptême de Jean conférait-il la grâce ?

**38**

***Objection N°1.***

Il semble que le baptême de Jean conférait la grâce. Car il est dit (Marc, 1, 4) : Jean était dans le désert baptisant et prêchant le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés. Or, la pénitence et la rémission des péchés sont produites par la grâce. Le baptême de Jean la conférait donc.

***Réponse à l'objection N°1 :***

D'après ce passage, comme le dit Bède (chap. 2 in Marc., sup. illud : Fuit Joannes in deserto), on voit qu'il y a deux sortes de baptême. L'un que Jean conférait en baptisant et qui est appelé le baptême de pénitence, parce que ce baptême était une exhortation à la pénitence et une sorte de protestation par laquelle les hommes avouaient qu'ils feraient pénitence ; l'autre est le baptême du Christ par lequel les péchés

[1] Parce que ce baptême ne produisait pas d'effet spirituel, comme le dit saint Thomas dans l'article suivant. †

sont remis, et que Jean ne pouvait donner, mais qu'il prêchait seulement en disant : Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint. — Ou bien on peut dire qu'il prêchait le baptême de la pénitence, c'est-à-dire celui qui y dispose, et que cette pénitence mène les hommes à la rémission des péchés. — Ou bien on peut encore répondre que le baptême du Christ, comme le dit saint Jérôme (alius auctor sup. illud Marci, chap. 1 : Prædicans baptismum), confère la grâce par laquelle les péchés sont remis gratuitement ; mais ce qui est consommé par l'époux est commencé par le paranymphe[1], c'est-à-dire par Jean. D'où il est dit qu'il baptisait et qu'il prêchait le baptême de la pénitence pour la rémission des péchés, non qu'il l'ait produite lui-même, mais parce qu'il y disposait en y préparant.

***Objection N°2.***

Ceux qui devaient être baptisés par Jean confessaient leurs péchés, comme on le voit (Matth., chap. 3, et Marc, chap. 1). Or, la confession des péchés a pour but leur rémission qui se produit par la grâce. La grâce était donc conférée dans le baptême de Jean.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette confession des péchés ne se faisait pas pour en obtenir la rémission immédiatement au moyen du baptême de Jean, mais pour l'obtenir par la pénitence que l'on faisait ensuite et par le baptême du Christ auquel cette pénitence préparait.

***Objection N°3.***

Le baptême de Jean était plus près du baptême du Christ que la circoncision. Or, la circoncision remettait le péché originel ; parce que, comme le dit Bède (Hom. circumc.), la circoncision était sous la loi un moyen de guérir la blessure du péché originel, comme l'est maintenant le baptême sous la loi de grâce. Donc à plus forte raison le baptême de Jean opérait-il la rémission des péchés ; ce qui ne peut pas se faire sans la grâce.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 3, 11) : Je vous baptise dans l'eau pour la pénitence, ce que saint Grégoire explique en disant (Hom. 7 in Ev.) : Jean ne baptisait pas dans l'Esprit, mais dans l'eau, parce qu'il ne pouvait pas effacer les péchés. Or, la grâce vient de l'Esprit-Saint et c'est par elle que les péchés sont effacés. Le baptême de Jean ne conférait donc pas la grâce.

***Conclusion.***

Le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, mais il y disposait par la doctrine qui préparait à la foi, au baptême et à la pénitence.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 de cette même question et art. 2, Réponse N°2), toute la doctrine et toutes les actions de Jean étaient une préparation au Christ, comme il appartient à un ministre et à un artisan inférieur de préparer la matière pour la forme qu'applique l'artisan principal. Or, la grâce devait être conférée aux hommes par le Christ, d'après ces paroles de saint Jean (1, 17) : La grâce et la vérité ont été produites par Jésus-Christ. C'est pour ce motif que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce, mais il y disposait seulement de trois manières :

1. Par la doctrine de Jean qui porte les hommes à la foi du Christ.
2. En habituant les hommes au rit du baptême du Christ.
3. Par la pénitence en les préparant à recevoir l'effet du baptême du Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[1] Les anciens appelaient ainsi celui qui faisait les honneurs de la noce, et qui se tenait à côté du nouveau marié lorsqu'il conduisait sou épouse chez lui. †

La circoncision avait été établie pour remédier au péché originel, au lieu que le baptême de Jean n'avait pas été établi pour cela, mais il était seulement une préparation au baptême du Christ, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article et art. 1). Quant aux sacrements ils produisent leur effet par la force même de leur institution.

## Article 4 : Indépendamment du Christ, d'autres ont-ils dû être baptisés du baptême de Jean ?

**38**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ seul ait dû être baptisé du baptême de Jean. Car, comme nous l'avons dit (art. 1), Jean a baptisé pour que le Christ fût, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 13). Or, ce qui est propre au Christ ne doit pas convenir aux autres. Aucun autre n'a donc dû recevoir ce baptême.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le baptême de Jean n'a pas été établi uniquement pour que le Christ fût baptisé, mais encore pour d'autres causes, comme nous l'avons dit (art. 1). Et néanmoins, quand il aurait été établi uniquement pour cette fin, il aurait fallu pour éviter l'autre inconvénient que d'autres le reçussent.

***Objection N°2.***

Celui qui est baptisé reçoit quelque chose du baptême ou lui confère quelque chose. Or, personne ne pouvait recevoir quelque chose du baptême de Jean, parce qu'il ne conférait pas la grâce, comme nous l'avons dit (art. préc.), et personne ne pouvait conférer quelque chose à ce baptême, à l'exception du Christ qui sanctifia les eaux par le contact de sa chair la plus pure. Il semble donc qu'il est le seul qui ait dû le recevoir.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les autres qui recevaient le baptême de Jean ne pouvaient à la vérité rien conférer à ce baptême ; mais s'ils n'en recevaient pas la grâce, ils en recevaient du moins le signe de la pénitence.

***Objection N°3.***

Si d'autres ont été baptisés de ce baptême, c'était seulement pour être préparés au baptême du Christ. Ainsi il paraissait convenable que comme le baptême du Christ est conféré à tout le monde, aux grands et aux petits, aux gentils et aux juifs, il en devait être de même du baptême de Jean. Or, on ne voit pas qu'il ait baptisé les enfants, ni les gentils. Car il est dit (Marc, 1, 5) : Tous ceux de Jérusalem venaient à lui, et il les baptisait. Il semble donc que le Christ seul ait dû être baptisé par saint Jean.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Parce que ce baptême était un baptême de pénitence qui ne convient pas aux enfants, les enfants ne le recevaient pas pour ce motif. Quant aux gentils, il était réservé au Christ seul de leur montrer la voie, car il est appelé l'attente des nations, comme on le voit (Gen., chap. 50). Il défendit lui-même aux apôtres de prêcher l'Évangile avant sa passion et sa résurrection. Par conséquent il convenait encore beaucoup moins que les gentils fussent admis au baptême par Jean.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 3, 21) : Il arriva que comme tout le peuple recevait le baptême, Jésus ayant aussi été baptisé et faisant sa prière, le ciel s'ouvrit.

***Conclusion.***

Non seulement le Christ, mais encore d'autres ont dû être baptisés du baptême de Jean, soit pour être préparés à recevoir le Christ, soit aussi pour que l'on ne pensât pas que le baptême de Jean était préférable au baptême du Christ.

Il faut répondre qu'il a fallu que d'autres que le Christ reçussent le baptême de Jean pour une double cause :

1. Comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 4 et 5), parce que si le Christ seul avait reçu le baptême de Jean, il y en aurait qui ne manqueraient pas de dire que le baptême de Jean que le Christ a reçu était plus noble que le baptême du Christ que les autres reçoivent.
2. Parce qu'il fallait que le baptême de Jean préparât les autres au baptême du Christ, comme nous l'avons dit (art. 1 et 3).

## Article 5 : Le baptême de Jean a-t-il dû cesser aussitôt que le Christ a été baptisé ?

**38**

***Objection N°1.***

Il semble que le baptême de Jean ait dû cesser aussitôt que le Christ a été baptisé. Car Jean dit (Jean, 1, 31) : Je suis venu baptiser dans l'eau, afin que le Christ soit manifesté dans Israël. Or, le Christ ayant été baptisé, il a été suffisamment manifesté par le témoignage de Jean, par la descente de la colombe, et par le témoignage de la voix de son Père. Il semble donc que le baptême de Jean n'ait pas dû aller au delà.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ n'avait pas encore été manifesté lorsqu'il fut baptisé ; c'est pourquoi il était encore nécessaire que Jean baptisât.

***Objection N°2.***

Saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 4) : Le Christ a été baptisé et le baptême de Jean a cessé. Il semble donc qu'après avoir baptisé le Christ, Jean n'ait plus dû baptiser.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ ayant été baptisé, le baptême de Jean a cessé, non pas immédiatement, mais après qu'il a été incarcéré. D'où saint Chrysostome dit (Hom. 28 sup. Joan.) : Je pense quo la mort de Jean a été permise de manière qu'il cessât d'exister au moment où le Christ a commencé de prêcher ; afin que les affections de la multitude entière se portassent vers le Christ, et que les avis ne fussent plus partagés entre l'un et l'autre.

***Objection N°3.***

Le baptême de Jean était une préparation au baptême du Christ. Or, le baptême du Christ a commencé aussitôt que le Christ a été baptisé lui-même, parce qu'il a communiqué à l'eau sa vertu régénératrice par le contact de sa chair très sainte, comme le dit Bède[1]. Il semble donc que le baptême de Jean ait cessé après que le Christ a été baptisé.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[1] (chap. 10 in Luc. sup. illud Luc., chap. 3 : Factum est autem) †

Le baptême de Jean était une préparation non seulement pour que le Christ fût baptisé, mais encore pour que les autres se disposassent à recevoir le baptême du Christ : ce qui n'était pas encore accompli, après que le Christ a été baptisé.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Jean, 3, 23) : Que Jésus vint en Judée et y baptisait, et que Jean baptisait aussi. Or, le Christ n'a baptisé qu'après qu'il a été baptisé lui-même. Il semble donc qu'après que le Christ fut baptisé, Jean baptisait encore.

***Conclusion.***

Puisque l'ombre de la loi ancienne subsistait encore après le baptême du Christ, et qu'il ne convenait pas que le précurseur cessât jusqu'à ce que la vérité fût manifestée, le baptême de Jean n'a pas dû cesser une fois que le Christ a été baptisé.
Il faut répondre que le baptême de Jean n'a pas dû cesser après que le Christ a été baptisé :

1. Parce que, comme le dit saint Chrysostome (Hom. 28 in Joan.), si Jean eût cessé de baptiser, après avoir baptisé le Christ, on croirait qu'il l'a fait par jalousie ou par colère[1].
2. Parce que s'il eût cessé de baptiser, il aurait causé de la jalousie à ses disciples.
3. Parce qu'en continuant à baptiser, il envoyait ceux qui l'écoutaient au Christ.
4. Parce que, comme le dit Bède[2] : L'ombre de l'ancienne loi subsistait encore ; son ministère n'a pas dû cesser jusqu'à ce que la vérité fût manifestée.

## Article 6 : Ceux qui avaient reçu le baptême de Jean devaient-ils recevoir ensuite le baptême du Christ ?

**38**

***Objection N°1.***

Il semble que ceux qui avaient reçu le baptême de Jean n'aient pas dû recevoir le baptême du Christ. Car Jean n'a pas été moins que les apôtres, puisqu'il a été écrit de lui (Matth., 11, 2) : Parmi les enfants des hommes il n'y en a pas eu de plus grand que Jean-Baptiste. Or, ceux qui avaient été baptisés par les apôtres ne l'étaient pas de nouveau, mais seulement on leur imposait les mains. Car il est dit (Actes, 8, 16) que pour ceux qui avaient été baptisés par Philippe au nom du Seigneur Jésus, alors les apôtres, Pierre et Jean, imposaient les mains sur eux et qu'ils recevaient l'Esprit-Saint. Il semble donc que ceux qui ont été baptisés par Jean n'aient pas dû recevoir le baptême du Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 5), on devait être rebaptisé après Jean parce qu'il ne donnait pas le baptême du Christ, mais le sien, au lieu que le baptême que conférait Pierre ou qu'eût conféré Judas était celui du Christ. C'est pourquoi si Judas eût baptisé quelqu'un, il n'aurait pas fallu le baptiser de nouveau ; car le baptême est tel que celui au nom duquel on le donne, mais il n'est pas tel que celui par le ministère duquel il est donné. De là il résulte que ceux qui avaient été baptisés par le diacre Philippe qui conférait le baptême du Christ, ne devaient pas être baptisés de nouveau, mais les apôtres leur imposèrent les mains ; comme maintenant les évêques confirment ceux qui ont été baptisés par des prêtres.

[1] Parce qu'il aurait vu avec peine que la manifestation éclatante du Christ l'avait surpassé. †

[2] (hab. in glos. ord. sup. illud Joan., chap. 3 : Erat autem Joannes) †

***Objection N°2.***

Les apôtres ont reçu le baptême de Jean ; car quelques-uns d'entre eux ont été ses disciples, comme on le voit (Jean, chap. 1). Or, ils ne paraissent pas avoir reçu le baptême du Christ ; puisqu'il est dit (Jean, 4, 2) que ce n'était pas Jésus qui baptisait, mais ses disciples. Il semble donc que ceux qui ont reçu le baptême de Jean ne devaient pas recevoir celui du Christ.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Augustin (ad Seleucian., epist. 265), nous croyons que les disciples du Christ avaient été baptisés, soit du baptême de Jean, comme quelques-uns le pensent, soit, ce qui est plus vraisemblable, du baptême de Jésus-Christ lui-même[1]. Car il n'a sans doute pas manqué de baptiser ceux par lesquels il voulait baptiser les autres, puisqu'il n'a pas dédaigné, pour leur faire une leçon d'humilité, de s'abaisser jusqu'à leur laver les pieds.

***Objection N°3.***

Celui qui est baptisé est moindre que celui qui baptise. Or, on ne voit pas que Jean ait reçu le baptême du Christ. Par conséquent ceux qui étaient baptisés par Jean avaient encore moins besoin de l'être par le Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Chrysostome (alius auctor, Sup. Matth., hom. 4, in op. imperf.), Jean ayant dit au Christ : C'est moi qui dois être baptisé par vous ; celui-ci lui répondit : Laissez-moi faire pour l'heure, ce qui prouve que le Christ a ensuite baptisé Jean[2], et c'est ce qui est rapporté dans quelques ouvrages apocryphes. Toutefois il est certain, comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 3, super illud : Sine modo), que comme le Christ a été baptisé par Jean dans l'eau, de même Jean devait être baptisé par le Christ dans l'Esprit.

***Objection N°4.***

L'Écriture dit (Actes, 19, 1) que Paul ayant trouvé quelques disciples, il leur dit : Avez-vous reçu le Saint-Esprit depuis que vous avez embrassé la foi ? Ils lui répondirent : Nous n'avons pas même ouï dire qu'il y ait un Saint-Esprit. Quel baptême, leur dit-il, avez-vous donc reçu ? Ils lui répondirent : Le baptême de Jean. Et on voit plus loin : Qu'ils furent baptisés de nouveau au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il semble donc que, parce qu'ils ne savaient pas que le Saint-Esprit existe, il ait fallu qu'ils fussent baptisés de nouveau, comme le disent saint Jérôme (Sup. Joel., sup. illud chap. 3 : Effundam de Spiritu meo) et saint Ambroise (De Spir. sanct., liv. 1, chap. 3). Or, parmi ceux qui ont reçu le baptême de Jean, il y en avait qui ont eu une pleine connaissance de la Trinité. Ils ne devaient donc pas de nouveau recevoir le baptême du Christ.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Ceux qui ont été baptisés par Jean ont dû l'être de nouveau, non pas uniquement parce qu'ils n'avaient pas connu l'Esprit-Saint, mais parce qu'ils n'avaient pas reçu le baptême du Christ.

***Objection N°5.***

Sur ces paroles de saint Paul (Rom., 10, 8) : c'est-à-dire, la parole de la foi, que nous prêchons, la glose de saint Augustin dit (Ord., tract. 80 in Joan.) : D'où vient à l'eau une telle vertu qu'en touchant le corps elle purifie le cœur, sinon de l'action de la parole, non parce qu'on la prononce, mais parce qu'on y croit ? D'où il est évident que la vertu du baptême dépend de la foi. Or, la forme du baptême de

---

[1] Car Jésus-Christ baptisait lui-même, et il faisait conférer le baptême par ses disciples (Jean, 3, 22). Voyez dans cet endroit de l'Évangile la dispute qui s'éleva entre les disciples de Jean et les disciples de Jésus. †

[2] Saint Thomas croit que le sacrement du baptême a été institué par le Christ au moment où il a été baptisé par Jean dans le Jourdain. Nous retrouverons cette question, qui est d'ailleurs controversée (quest. 66, art. 2). †

Jean a signifié la foi du Christ dans laquelle nous sommes baptisés. Car saint Paul dit (Actes, 19, 4) : Jean baptisait le peuple du baptême de la pénitence, en disant qu'il devait croire en celui qui allait venir après lui, c'est-à-dire en Jésus. Il semble donc qu'il ne fallait pas que ceux qui avaient reçu le baptême de Jean reçussent de nouveau celui du Christ.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Comme le dit saint Augustin (Cont. Faust., liv. 19, chap. 13), nos sacrements sont des signes de la grâce qui existe présentement, au lieu que les sacrements de l'ancienne loi ont été des signes de la grâce future. Ainsi par là même que Jean baptisa au nom du Christ à venir, cela nous fait comprendre qu'il ne conférait pas le baptême du Christ, qui est un sacrement de la loi nouvelle.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 5) : Il fallait que ceux qui ont reçu le baptême de Jean reçussent le baptême du Christ.

***Conclusion.***

Il a fallu que tous ceux qui avaient reçu le baptême de Jean reçussent de nouveau le baptême du Christ, qui était le seul qui conférât le caractère et la grâce du salut.
Il faut répondre que, d'après le Maître des sentences (Sentent., liv. 4, dist. 2), ceux qui ont été baptisés par Jean sans savoir que le Saint-Esprit existait et en mettant leur espérance dans ce baptême, ont ensuite reçu le baptême du Christ ; mais que ceux qui n'ont pas mis leur espérance dans le baptême de Jean et qui croyaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit, n'ont pas été baptisés ensuite, mais ils ont reçu l'Esprit-Saint du moment que les apôtres leur ont imposé les mains[1].
Ce sentiment est vrai quant à la première partie qui se démontre par beaucoup d'autorités ; mais par rapport à la seconde il est absolument déraisonnable :

1. Parce que le baptême de Jean ne conférait pas la grâce et n'imprimait pas le caractère, mais qu'il consistait seulement dans l'eau, comme le dit l'Évangile (Matth., chap. 3). Par conséquent la foi ou l'espérance que ceux qui étaient baptisés avaient dans le Christ ne pouvait pas suppléer à ce défaut.
2. Parce que quand on omet dans un sacrement quelque chose qui est de nécessité, il ne faut pas seulement qu'on supplée à ce qui a été omis, mais il faut qu'on le recommence totalement. Or, il est de nécessité pour le baptême du Christ qu'il soit conféré non seulement dans l'eau, mais encore dans l'Esprit-Saint, d'après ces paroles (Jean, 3, 5) : Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume des cieux. Par conséquent à l'égard de ceux qui n'avaient été baptisés que dans l'eau par le baptême de Jean, non seulement il fallait suppléer ce qui manquait[2], mais ils devaient être de nouveau complètement baptisés dans l'eau et l'Esprit-Saint[3].

**38**

[1] Les réformateurs disaient aussi que les apôtres ne les baptisaient pas de nouveau, qu'ils se contentaient de leur imposer les mains (Calvin. instit., liv. 4, chap. 15, § 18). †

[2] En leur donnant, par exemple, l'Esprit-Saint par l'imposition des mains. †

[3] Le baptême de Jean manquait de la forme qui constitue le baptême du Christ, car en le conférant il exhortait ceux qui le recevaient à la pénitence, mais il n'invoquait pas la sainte Trinité, et ce n'était pas au nom de Jésus qu'il agissait. †

# QUESTION 39 : DU BAPTÊME DU CHRIST

Question 39 : Du baptême du Christ.....422
Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ fut baptisé ?.....422
Article 2 : Le Christ a-t-il dû être baptisé du baptême de Jean ?.....424
Article 3 : Le Christ a-t-il été baptisé dans le temps convenable ?.....425
Article 4 : Le Christ a-t-il dû être baptisé dans le Jourdain ?.....427
Article 5 : Les cieux ont-ils dû s'ouvrir quand le Christ a été baptisé ?.....428
Article 6 : Est-il convenable que l'Esprit-Saint soit descendu sur le Christ après son baptême sous la forme d'une colombe ?.....430
Article 7 : Cette colombe sous laquelle l'Esprit-Saint s'est manifesté était-elle un animal véritable ?.....433
Article 8 : Est-il convenable qu'après le baptême du Christ on ait entendu la voix du Père qui le reconnaissait pour son Fils ?.....434

Après avoir parlé du baptême de Jean, nous devons nous occuper de l'action du Christ qui le reçut.

À ce sujet il y a huit questions à faire :

1. Le Christ a-t-il dû être baptisé ?[1]
2. A-t-il dû être baptisé du baptême de Jean ?
3. Du temps de son baptême.
4. Du lieu.
5. De ce que les cieux lui ont été ouverts.
6. De l'Esprit- Saint apparaissant sous la forme d'une colombe.
7. Cette colombe a-t-elle été un animal véritable ?
8. De la voix qui fit entendre le témoignage du Père.

[1] Voyez sur ce mystère les Élévations de Bossuet, 22e semaine, élévation 2. †

## Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ fut baptisé ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût baptisé. Car être baptisé, c'est être purifié. Or, il ne convenait pas au Christ d'être baptisé, puisqu'il n'y avait pas en lui d'impureté. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ fût baptisé.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ n'a pas été baptisé pour être purifié, mais pour purifier les autres, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.).

***Objection N°2.***

Le Christ a reçu la circoncision pour accomplir la loi. Or, le baptême n'appartenait pas à la loi. Il ne devait donc pas le recevoir.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ ne devait pas seulement accomplir ce qui appartenait à l'ancienne loi, mais encore commencer ce qui appartient à la loi nouvelle ; c'est pour cela qu'il n'a pas voulu seulement être circoncis, mais encore baptisé.

***Objection N°3.***

Le premier moteur en tout genre est immobile par rapport au mouvement qu'il produit ; comme le ciel, qui est le premier principe du changement, est immuable. Or, le Christ est le premier qui ait baptisé, d'après ces paroles (Jean, 1, 33) : Celui sur qui vous verrez descendre et demeurer l'Esprit-Saint, c'est celui qui baptise. Il n'a donc pas été convenable qu'il fût baptisé.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ est le premier qui ait baptisé spirituellement ; par conséquent il n'a pas été baptisé de la sorte, mais seulement dans l'eau.

Mais c'est le contraire. L'Évangile rapporte (Matth., 3, 13) : Que Jésus vint de la Galilée sur le Jourdain trouver Jean pour être baptisé par lui.

***Conclusion.***

Quoique le Christ n'ait pas eu besoin d'être baptisé, néanmoins il a voulu l'être pour sanctifier les eaux, effacer nos souillures et nous apprendre ce que nous devons faire.
Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ fût baptisé :

1. Parce que, comme le dit saint Ambroise (Sup. Luc., super illud chap. 3 : Factum est autem) : Le Seigneur a été baptisé, non pour être purifié, mais pour purifier les eaux, afin qu'étant purifiées par la chair du Christ, qui n'a pas connu le péché, elles eussent la vertu baptismale, et afin de laisser les eaux sanctifiées à ceux qui devaient être baptisés ensuite, selon la remarque de saint Chrysostome (alius auctor, Sup. Matth., hom. 4, in op. Imperf.).
2. Parce que, d'après le même auteur (ibid.), quoiqu'il n'eût pas de péché, cependant il a pris une nature prévaricatrice et la ressemblance de notre chair de péché. C'est pour cette raison que,

quoiqu'il n'ait pas eu besoin du baptême pour lui-même, sa nature charnelle en avait néanmoins besoin dans les autres. Et, selon la pensée de saint Grégoire de Nazianze (Orat. 39, quæ est In sancta lumina) : Le Christ a été baptisé pour plonger dans l'eau tout le vieil Adam.

3. Il a voulu être baptisé, comme le dit saint Augustin (Serm. de Epiph. 39 de temp., implic. parum à princ.), parce qu'il a voulu faire ce qu'il a commandé de faire à tous les autres. Et c'est ce qu'il dit lui-même : Il est convenable que nous accomplissions toute justice (Matth., 3, 15). Car, comme l'observe saint Ambroise (Sup. Luc., loc. sup. cit.), c'est une justice que ce qu'on veut faire faire à un autre, on commence à le faire soi-même, et qu'on exhorte les autres par son exemple.

## Article 2 : Le Christ a-t-il dû être baptisé du baptême de Jean ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû être baptisé du baptême de Jean. Car le baptême de Jean a été le baptême de la pénitence. Or, la pénitence ne convenait pas au Christ, parce qu'il n'a pas eu de péché. Il semble donc qu'il n'ait pas dû être baptisé du baptême de Jean.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme nous l'avons dit (art. préc.), le Christ a voulu être baptisé pour nous porter, par son exemple, à recevoir le baptême. C'est pourquoi, pour nous y engager d'une manière plus efficace, il a voulu recevoir un baptême dont évidemment il n'avait pas besoin, pour que les hommes s'approchassent du baptême qui leur était nécessaire. D'où saint Ambroise dit (Sup. Luc., chap. 3 : Factum est autem) : Que personne ne se soustraie au baptême de la grâce, puisque le Christ n'a pas craint de se soumettre à celui de la pénitence.

***Objection N°2.***

Le baptême de Jean, comme le dit saint Chrysostome (In Matth., hom. 12), a tenu le milieu entre le baptême des Juifs et le baptême du Christ. Or, le milieu se sent de la nature des extrêmes. Par conséquent, puisque le Christ n'a pas été baptisé de son baptême, il semble que, pour la même raison, il n'ait pas dû recevoir le baptême de Jean.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le baptême des Juifs ordonné dans la loi était seulement figuratif ; tandis que le baptême de Jean était réel d'une certaine manière, selon qu'il portait les hommes à s'abstenir du péché. Mais le baptême du Christ a l'efficacité de purifier du péché et de conférer la grâce. Le Christ n'avait pas besoin de recevoir la rémission de péchés qui n'existaient pas en lui, ni de recevoir la grâce dont il était rempli. De même, puisqu'il était la vérité, ce qui ne se passait qu'en figure ne lui convenait pas. C'est pourquoi il a été plus convenable qu'il reçût le baptême intermédiaire que l'un des extrêmes.

***Objection N°3.***

Tout ce qu'il y a de meilleur dans les choses humaines doit être attribué au Christ. Or, le baptême de Jean ne tient pas le rang le plus élevé parmi les baptêmes. Il n'a donc pas été convenable que le Christ le reçût.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le baptême est un remède spirituel. Plus on est parfait et moins on a besoin de remède. Par conséquent, par là même que le Christ a été le plus parfait, il a été convenable qu'il ne reçût pas le meilleur baptême ; comme celui qui se porte bien n'a pas besoin d'une médecine efficace.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 3, 33) : Que Jésus est venu sur le Jourdain pour être baptisé par Jean.

***Conclusion.***

Il a été convenable que le Christ reçût le baptême de Jean pour l'approuver.
Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (Sup. Joan., tract. 13) : Le Seigneur, après son baptême, baptisait ; mais il ne conférait pas le baptême qu'il avait reçu. Par conséquent, puisqu'il baptisait d'un baptême propre, il en résulte qu'il n'a pas reçu son baptême, mais le baptême de Jean. Et ce fut convenable :

1. À cause de la condition du baptême de Jean, qui n'a pas baptisé dans l'Esprit, mais seulement dans l'eau. Car le Christ n'avait pas besoin d'un baptême spirituel, puisqu'il a été rempli de la grâce de l'Esprit-Saint depuis le commencement de sa conception, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 34, art. 4). C'est la raison que donne saint Chrysostome (alius auctor, hom. 4, in op. Imperf.).
2. Comme le dit Bède (chap. 4 in Marc.), il a reçu le baptême de Jean, pour approuver ce baptême par le sien.
3. D'après saint Grégoire de Nazianze (loc. cit., art. préc.), le Christ s'est approché du baptême de Jean pour sanctifier le baptême[1].

## Article 3 : Le Christ a-t-il été baptisé dans le temps convenable ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas été baptisé dans le temps convenable. Car le Christ a été baptisé pour exciter les autres au baptême par son exemple. Or, on baptise avec raison les chrétiens, non seulement avant leur trentième année, mais encore pendant leur enfance. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû être baptisé à l'âge de trente ans.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Grégoire de Nazianze (Orat. 40), le Christ n'a pas été baptisé comme s'il avait eu besoin de purification, et il n'y avait pas de péril pour lui à différer son baptême, tandis que pour tout autre il y a le plus grand danger qu'il sorte de cette vie sans avoir revêtu le vêtement d'incorruption, c'est-à-dire sans la grâce[2]. Et quoiqu'il soit bien de conserver la pureté après le baptême, cependant il vaut mieux, comme il le dit lui-même, contracter pendant un temps quelques souillures que de manquer absolument de la grâce.

[1] Non le baptême de Jean, mais le baptême de la loi nouvelle, en sanctifiant les eaux et en leur donnant la vertu de purifier et de régénérer l'âme ; car dès lors, selon la remarque de Cajétan, qui suit ici l'opinion de saint Thomas, le baptême de la loi nouvelle fut institué. †

[2] Le concile de Trente a ainsi anathématisé ceux qui prétendent qu'on ne doit recevoir le baptême qu'à l'âge où le Christ a été lui-même baptisé (sess. 7, can. 12) : Si quis dixerit neminem esse baptizandum, nisi in eâ œtate quâ Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo, anathema sit. †

***Objection N°2.***

On ne voit pas que le Christ ait enseigné, ou qu'il ait fait des miracles avant son baptême. Or, il aurait été plus utile au monde, s'il avait enseigné auparavant, en commençant à sa vingtième année ou avant. Il semble donc que le Christ qui était venu dans l'intérêt des hommes ait dû être baptisé avant sa trentième année.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Les avantages que les hommes retirent du Christ sont surtout produits par la foi et l'humilité ; sous ces deux rapports il est utile que le Christ n'ait pas commencé à enseigner dans son enfance ou dans son adolescence, mais dans l'âge mûr. C'était utile pour la foi, parce qu'on a vu en lui la véritable nature de l'humanité par là même que son corps a crû matériellement avec le temps, et de peur que ce développement ne parût être fantastique, il n'a pas voulu manifester sa sagesse ou sa vertu avant l'âge mûr. Il y avait aussi en cela une leçon d'humilité, de peur qu'avant la maturité de l'âge on eût la présomption d'accepter l'office de prélat[1] et le ministère de la prédication.

***Objection N°3.***

C'est surtout dans le Christ que l'on a dû voir éclater des marques de la sagesse infuse. Or, ces marques se sont manifestées dans Daniel dès son enfance, d'après ces paroles (Dan., 13, 45) : Le Seigneur a suscité l'Esprit-Saint d'un jeune enfant appelé Daniel. Donc à plus forte raison le Christ a-t-il dû être baptisé et enseigner dans son enfance.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ se proposait aux hommes pour être leur exemple à tous. C'est pourquoi il a fallu montrer en lui ce qui convient à tous selon la loi commune, c'est-à-dire enseigner à l'âge mûr. Mais, comme le dit saint Grégoire de Nazianze (Orat. 39), ce qui arrive rarement ne fait pas loi générale, comme une hirondelle ne fait pas le printemps. Car il a été accordé à quelques-uns, d'après une disposition spéciale selon l'ordre et la raison de la divine sagesse, de commander ou d'enseigner en dehors de la loi commune avant l'âge mûr. Tels furent Salomon, Daniel et Jérémie.

***Objection N°4.***

Le baptême de Jean se rapporte au baptême du Christ comme à sa fin. Or, la fin est la première dans l'intention et la dernière dans l'exécution. Le Christ a donc dû être baptisé le premier ou le dernier par Jean.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le Christ n'a dû être baptisé par Jean ni le premier, ni le dernier, parce que, comme le dit saint Chrysostome (alius auctor, hom. 4, in op. imperf.), il s'est fait baptiser pour confirmer la prédication et le baptême de Jean, et pour en recevoir témoignage. Or, on n'a pu croire au témoignage de Jean qu'après qu'un grand nombre ont été baptisés par lui. C'est pourquoi Jean n'a pas dû le baptiser le premier. Il n'a pas dû non plus être baptisé le dernier ; parce que, d'après le même auteur, comme la lumière du soleil n'attend pas le coucher de l'étoile du matin, mais qu'il paraît lorsqu'elle brille encore, et obscurcit son éclat de sa lumière ; de même le Christ n'a pas attendu que Jean eût accompli sa course, mais il s'est montré lorsqu'il enseignait et qu'il baptisait encore.

[1] Par le mot prélat saint Thomas entend ici celui qui a charge d'âmes. †

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 3, 21) : Il arriva que comme tout le peuple recevait le baptême, Jésus ayant été baptisé, etc. Et plus loin : Jésus avait environ trente ans lorsqu'il commença à paraître.

***Conclusion.***

Pour que le Christ fût considéré comme apte à enseigner et à prêcher, et pour montrer que le baptême enfante des hommes parfaits, il convenait qu'il fût baptisé dans sa trentième année.
Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ fût baptisé dans sa trentième année :

1. Parce que le Christ était baptisé, comme commençant dès lors à enseigner et à prêcher, et il faut pour cela l'âge parfait tel qu'on l'a à trente ans. Ainsi la Genèse rapporte (41, 46) que Joseph avait trente ans quand il reçut le gouvernement de l'Égypte. De même il est dit (2 Rois, 5, 4) : que David avait trente ans quand il commença à régner. Ézéchiel commença aussi à prophétiser dans sa trentième année, comme on le voit (Ez., chap. 1).
2. Parce que, comme l'observe saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 10), il devait arriver qu'après le baptême du Christ la loi commençât à cesser. C'est pourquoi le Christ est venu se faire baptiser à l'âge où l'on peut commettre tous les péchés, afin qu'ayant observé la loi, personne ne dise qu'il l'a abrogée, parce qu'il n'a pu l'accomplir.
3. Parce qu'en se faisant baptiser à un âge mûr, il nous a fait comprendre que le baptême enfante des hommes parfaits, d'après ces paroles de saint Paul (Eph., 4, 13) : Les pasteurs édifient le corps de Jésus-Christ jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge selon laquelle Jésus-Christ doit être pleinement formé. D'ailleurs la propriété elle-même du nombre paraît se rapporter à cela ; car le nombre trente est composé du nombre ternaire multiplié par dix. Par le nombre ternaire on comprend la foi de la Trinité, et par le nombre dix l'accomplissement des préceptes de la loi, et la perfection de la vie chrétienne consiste dans ces deux choses. [Q42-0] ; [Q43-3]

## Article 4 : Le Christ a-t-il dû être baptisé dans le Jourdain ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû être baptisé dans le Jourdain. Car la vérité doit répondre à la figure. Or, la figure du baptême a préalablement existé dans le passage de la mer Rouge, où les Égyptiens ont été submergés, comme les péchés sont effacés dans le baptême. Il semble donc que le Christ ait dû être baptisé dans la mer Rouge plutôt que dans le fleuve du Jourdain.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le passage de la mer Rouge a figuré à l'avance le baptême en ce qu'il efface les péchés, au lieu que le passage du Jourdain l'a figuré en ce qu'il ouvre la porte du royaume céleste, qui est un effet plus important du baptême et qui a été accompli par le Christ seul. C'est pourquoi il a été plus convenable que le Christ fût baptisé dans le Jourdain que dans la mer.

***Objection N°2.***

Le mot Jourdain signifie descente. Or, par le baptême on monte plutôt qu'on ne descend. D'où il est dit (Matth., 3, 16) que Jésus ayant été baptisé s'éleva de l'eau aussitôt. Il semble donc inconvenant que le Christ ait été baptisé dans le Jourdain.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans le baptême on monte par le mouvement de la grâce qui demande qu'on descende par l'humilité, d'après ces paroles de saint Jacques (4, 6) : Le Seigneur donne sa grâce aux humbles et c'est à cette descente qu'il faut rapporter le mot Jourdain.

***Objection N°3.***

Lorsque les enfants d'Israël passèrent le Jourdain, les eaux du fleuve se retirèrent, comme on le voit (Josué, chap. 4, Ps. 113). Or, ceux qui sont baptisés ne vont pas en arrière, mais en avant. Il n'a donc pas été convenable que le Christ fût baptisé dans le Jourdain.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Selon la remarque de saint Augustin (in serm. Epiph.), comme les eaux du Jourdain se retirèrent, de même, une fois que le Christ fut baptisé, les péchés se retirèrent aussi. — Ou bien cela signifie que, contrairement aux eaux qui descendent, le fleuve des bénédictions remonte.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Marc, 1, 9) que Jésus a été baptisé par Jean dans le Jourdain.

***Conclusion.***

Il a été convenable que le Christ fût baptisé dans le fleuve du Jourdain, pour désigner que par le baptême on entre dans le royaume de Dieu.
Il faut répondre que c'est par le fleuve du Jourdain que les enfants d'Israël sont entrés dans la terre promise. Or, le baptême du Christ a cela de spécial entre tous les baptêmes, c'est qu'il fait entrer dans le royaume de Dieu dont la terre promise est la figure. D'où l'Évangile dit (Jean, 3, 5) : Si on ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu. C'est aussi à cela que se rapporte l'action d'Élie, qui sépara les eaux du Jourdain, quand il devait être enlevé au ciel dans un char de feu, comme on le voit (4 Rois, chap. 2), parce que l'entrée du ciel est ouverte par le feu de l'Esprit-Saint à ceux qui passent par l'eau du baptême. C'est pourquoi il a été convenable que le Christ fût baptisé dans le Jourdain.

## Article 5 : Les cieux ont-ils dû s'ouvrir quand le Christ a été baptisé ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble que les cieux n'aient pas dû s'ouvrir quand le Christ a été baptisé. Car les cieux doivent s'ouvrir à celui qui a besoin d'y entrer et qui est en dehors. Or, le Christ était toujours dans le ciel, d'après ces paroles (Jean, 3, 13) : Le Fils de l'homme qui est au ciel. Il semble donc que les cieux n'aient pas dû être ouverts pour lui.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Selon la pensée de saint Chrysostome (ibid., in Matth.), comme le Christ a été baptisé par rapport à nous, quoiqu'il n'eût pas besoin du baptême pour lui-même ; ainsi les cieux lui ont été ouverts de la même manière, puisque selon sa nature divine il y était toujours.

***Objection N°2.***

L'ouverture des cieux s'entend spirituellement ou corporellement. Or, on ne peut pas l'entendre corporellement, parce que les corps célestes sont impassibles et que rien ne peut les rompre, d'après ces paroles de Job (37, 18) : L'avez-vous aidé à tendre les cieux qui sont solides comme un miroir d'airain jeté en fonte ? On ne peut non plus les entendre spirituellement, parce que les cieux n'ont pas été fermés auparavant aux yeux du Fils de Dieu. Il semble donc qu'il ne soit pas convenable de dire que les cieux ont été ouverts pour lui, après qu'il a été baptisé.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 3), les cieux ont été ouverts, après le baptême du Christ, non par la séparation des éléments, mais aux regards de l'esprit, comme Ezéchiel dit au commencement de son livre que les cieux s'ouvrirent. Saint Chrysostome le prouve en disant (Sup. Matth., loc. sup. cit.) : Que si la créature elle-même, c'est-à-dire les cieux avaient été séparés, l'Évangile n'aurait pas dit : Ils lui ont été ouverts, parce que ce qui est ouvert matériellement l'est pour tout le monde. D'où l'écrivain sacré dit expressément (Marc, 1, 10) : Que comme Jésus sortait de l'eau il vit les cieux ouverts, comme si leur ouverture se rapportait à la vision du Christ. Il y en a qui entendent ces paroles d'une vision corporelle et qui disent qu'au moment où le Christ fut baptisé, il se fit une si grande clarté que les deux parurent ouverts. On peut aussi les entendre de la vision imaginaire. C'est ainsi qu'Ézéchiel a vu les cieux ouverts. Car par la vertu divine et la volonté de raison il a pu se former dans l'imagination du Christ une vision semblable, pour indiquer que le baptême ouvre aux hommes l'entrée du ciel. Enfin on peut également les rapporter à la vision intellectuelle, selon que le Christ a vu, après avoir sanctifié le baptême, que le ciel était ouvert aux hommes, ce qu'auparavant il avait vu comme devant se produire.

***Objection N°3.***

Les cieux ont été ouverts aux fidèles par la passion du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (Hébr., 10, 19) : Nous avons par le sang de Jésus la liberté d'entrer avec confiance dans le sanctuaire. Par conséquent ceux qui ont reçu son baptême n'ont pu entrer dans le ciel, s'ils sont morts avant sa passion. Les cieux ont donc dû plutôt s'ouvrir pendant sa passion que pendant son baptême.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La passion du Christ ouvre le ciel aux hommes, comme étant la cause commune ou générale de cette faveur. Mais il faut que cette cause commune soit appliquée à chaque individu pour qu'ils y entrent réellement, et c'est ce qui se fait par le baptême, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 6, 3) : Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en sa mort ? C'est pourquoi il est plutôt parlé de l'ouverture du ciel dans le baptême que dans la passion du Christ. — Ou bien, comme le dit saint Chrysostome (alius auctor, Sup. Matth., hom. 4, in op. imperf.) : Au baptême du Christ, les cieux se sont seulement ouverts ; mais après qu'il eut vaincu le tyran par sa croix, les portes du ciel n'étaient plus nécessaires, puisqu'il ne devait plus jamais être fermé. Aussi les anges ne dirent pas : Ouvrez les portes, car elles l'étaient ; mais enlevez-les. Par là saint Chrysostome nous fait comprendre que c'est la passion du Christ qui a totalement enlevé les obstacles qui s'opposaient auparavant à l'entrée des âmes des morts dans le ciel, mais que dans son baptême les cieux se sont ouverts pour laisser voir en quelque sorte aux hommes le chemin par lequel ils doivent y entrer.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 13, 20) : Que Jésus ayant été baptisé et faisant sa prière, le ciel s'ouvrit.

***Conclusion.***

Le Christ ayant été baptisé et priant, les cieux s'ouvrirent, pour montrer que le chemin qui y mène était ouvert à ceux qui recevaient le baptême.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le Christ a voulu être baptisé pour consacrer par son baptême celui que nous recevrions. C'est pourquoi le baptême du Christ a dû manifester ce qui appartient à l'efficacité du nôtre. À cet égard il y a trois choses à considérer :

1. La vertu principale d'où le baptême tire son efficacité et qui est une force céleste. C'est pour cela qu'après que le Christ a été baptisé le ciel s'est ouvert, pour montrer qu'à l'avenir la vertu céleste sanctifierait le baptême.
2. La foi de l'Église et de celui qui est baptisé contribue à l'efficacité du baptême ; c'est pour ce motif que ceux qui sont baptisés font une profession de foi et qu'on appelle le baptême le sacrement de la foi. Or, par la foi nous voyons les choses célestes qui surpassent le sens de l'homme et sa raison, et c'est pour signifier cet effet qu'après que le Christ a été baptisé les cieux se sont ouverts.
3. Parce que le baptême du Christ nous ouvre tout spécialement l'entrée du royaume céleste, qui avait été d'abord fermée à l'homme par le péché. C'est encore pour cette raison qu'après le baptême du Christ, les cieux ont été ouverts, pour montrer que la voie du ciel est ouverte à ceux qui ont reçu le baptême. Après avoir reçu ce sacrement, il est nécessaire que l'homme prie continuellement pour entrer dans le ciel. Car quoique le baptême remette les péchés, il laisse néanmoins subsister le foyer de la concupiscence qui nous combat au dedans, le monde et le démon qui nous attaquent au-dehors. C'est pourquoi l'Évangile dit expressément (Luc, chap. 3) que Jésus ayant été baptisé et priant, le ciel s'est ouvert ; parce que la prière est nécessaire aux fidèles après le baptême, ou pour nous faire comprendre que si le baptême ouvre le ciel à ceux qui croient, c'est par la vertu de la prière du Christ. D'où l'Évangile dit positivement (Matth., chap. 3) que le ciel lui a été ouvert, c'est-à-dire qu'il a été ouvert à tout le monde à cause de lui, comme si un empereur disait à quelqu'un qui fait une demande pour un autre : Ce n'est pas à lui que j'accorde ce bienfait, mais c'est à vous, c'est-à-dire c'est à lui à cause de vous, comme le dit saint Chrysostome (alius auctor, Sup. Matth., hom. 4, in op. imperf.).

## Article 6 : Est-il convenable que l'Esprit-Saint soit descendu sur le Christ après son baptême sous la forme d'une colombe ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas convenable de dire que l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ baptisé sous la forme d'une colombe. Or, la plénitude de la grâce a été dans le Christ comme homme dès le commencement de sa conception, parce qu'il a été le Fils unique du Père, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (quest. 34, art. 4). L'Esprit-Saint n'a donc pas dû lui être envoyé dans son baptême.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 15, chap. 26), il est très absurde de dire que le Christ ait reçu l'Esprit-Saint à l'âge de trente ans ; car il est venu se faire baptiser étant sans péché, et par conséquent il n'était pas sans l'Esprit-Saint. En effet, ajoute-t-il, s'il a été écrit de Jean qu'il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère ; que doit-on dire du Christ, de l'Homme-Dieu, dont

la conception du corps n'a pas été l'œuvre de la chair, mais de l'Esprit ? Alors donc, c'est-à-dire dans son baptême, il a daigné figurer à l'avance son corps, c'est- à-dire l'Église, dans laquelle ce sont principalement ceux qui sont baptisés qui reçoivent l'Esprit-Saint.

***Objection N°2.***

On dit que le Christ est descendu dans le monde par le mystère de l'Incarnation, quand il s'est anéanti en prenant la forme d'un esclave (Phil., chap. 2). Or, l'Esprit-Saint ne s'est pas incarné. Il n'est donc pas convenable de dire qu'il est descendu sur le Christ.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Selon la remarque de saint Augustin (De Trin., liv. 2, chap. 6), on ne dit pas que l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ sous la l'orme sensible d'une colombe, comme si l'on eût vu la substance même de l'Esprit-Saint qui est invisible, ni comme s'il eût pris cette créature visible de manière qu'elle ne fît qu'une seule personne avec lui. Car on ne dit pas que l'Esprit-Saint soit une colombe, comme on dit que le Fils de Dieu est homme en raison de l'union. L'Esprit-Saint n'a pas été vu non plus sous la forme d'une colombe comme Jean a vu l'agneau tué dans l'Apocalypse (chap. 5) ; car cette vision s'est faite dans l'esprit parles images spirituelles des corps ; au lieu que pour la colombe personne n'a jamais douté qu'on ne l'ait vue des yeux. L'Esprit-Saint ne s'est pas non plus manifesté sous la forme d'une colombe, comme saint Paul dit (1 Cor., 10, 4) que la pierre était le Christ. Car cette pierre faisait partie des autres choses créées, et c'est par métaphore qu'elle a recul e nom du Christ qu'elle signifiait ; tandis que la colombe n'a existé immédiatement que pour signifier ce mystère, et elle a disparu ensuite, comme la flamme qui a apparu à Moïse dans un buisson ardent. Par conséquent on dit que le Saint-Esprit est descendu sur le Christ, non pas en raison de son union avec la colombe, mais soit en raison de la colombe elle-même qui le signifiait et qui est venue en descendant sur le Christ, soit en raison de la grâce spirituelle qui découle de Dieu sur la créature à la manière de ce qui descend, suivant ces paroles de saint Jacques (1, 17) : Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père des lumières.

***Objection N°3.***

On a dû voir dans le baptême du Christ, comme dans un type, ce qui se passe dans le nôtre. Or, dans notre baptême il n'y a pas une mission visible de l'Esprit-Saint. Cette mission visible n'a donc pas dû avoir lieu non plus dans le baptême du Christ.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 12), au début des choses spirituelles il y a toujours des visions sensibles à cause de ceux qui ne peuvent avoir l'intelligence du monde immatériel, afin que si plus tard ces visions ne se renouvellent pas, du moins ils croient d'après ce qui s'est passé une première fois. C'est pourquoi quand le Christ a été baptisé, l'Esprit-Saint est descendu visiblement sous une forme sensible, pour que l'on crût ensuite qu'il descend invisiblement sur tous ceux que l'on baptise.

***Objection N°4.***

L'Esprit-Saint se répand du Christ sur tous les autres, d'après ces paroles disaient Jean (Jean, 1, 15) : Nous avons tous reçu de sa plénitude. Or, l'Esprit-Saint est descendu sur les apôtres, non sous la forme d'une colombe, mais sous la forme du feu. Il n'aurait donc pas dû descendre sur le Christ sous la forme d'une colombe, mais sous la forme du feu.

***Réponse à l'objection N°4 :***

L’Esprit-Saint a apparu sur le Christ après son baptême sous la forme d’une colombe pour quatre raisons :

1. À cause de la disposition requise dans celui qui est baptisé et qui consiste à ne pas s’approcher avec feinte ; parce que, comme le dit le Sage (Sag., 1, 5) : L’Esprit-Saint fuit le déguisement. Or, la colombe est un animal simple, sans astuce et sans fourberie. D’où il est dit (Matth., 10, 16) : Soyez simples comme des colombes.
2. Pour désigner les sept dons du Saint-Esprit que la colombe signifie par ses propriétés. En effet, la colombe habite le long des fleuves, afin qu’aussitôt qu’elle aperçoit l’oiseau de proie, elle s’y plonge et lui échappe : ce qui appartient au don de sagesse qui fait que les saints se reposent près des saintes Écritures, comme près d’un fleuve protecteur, pour échapper aux attaques du démon.
   a) La colombe choisit les meilleurs grains, ce qui appartient au don de science d’après lequel les saints choisissent les saines maximes pour s’en nourrir.
   b) La colombe nourrit les petits des autres ; ce qui appartient au don du conseil qui porte les saints à nourrir de leur conseil et de leur exemple les hommes qui ont été petits, c’est-à-dire qui ont imité le démon.
   c) La colombe ne déchire rien du bec ; ce qui appartient au don d’intellect par lequel les saints ne pervertissent pas les bonnes doctrines, en les lacérant à la manière des hérétiques.
   d) La colombe n’a pas de fiel : ce qui appartient au don de piété qui fait que les saints n’éprouvent pas de colère irraisonnable.
   e) La colombe fait son nid dans des cavernes de pierre, ce qui se rapporte au don de force qui fait que les saints se reposent dans les plaies de la mort du Christ qui est la pierre ferme, c’est-à-dire qu’ils y établissent leur refuge et leur espérance.
   f) La colombe gémit au lieu de chanter ; ce qui appartient au don de crainte qui fait que les saints se plaisent à gémir sur leurs péchés.
3. L’Esprit-Saint s’est montré sous la forme d’une colombe, parce que le baptême a pour effet de remettre les péchés et de réconcilier avec Dieu. Car la colombe est un animal doux. C’est pourquoi, comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 12), on a vu dans le déluge cet animal portant un rameau d’olivier et annonçant la tranquillité générale du monde entier, et maintenant il apparaît dans le baptême, nous montrant notre libérateur.
4. L’Esprit-Saint s’est manifesté sous la forme d’une colombe sur le Seigneur après qu’il a été baptisé, pour désigner l’effet général du baptême, qui consiste dans la formation de l’unité de l’Église. D’où saint Paul dit (Eph., 5, 25) que le Christ s’est livré lui-même… pour la faire paraître devant lui pleine de gloire, sans tache, sans ride, et sans aucun défaut, la purifiant par l’eau où elle est lavée et par la parole de vie. C’est pourquoi il est convenable que l’Esprit-Saint se soit montré dans le baptême sous la forme d’une colombe, qui est un animal aimable et sociable. D’où le Christ dit de l’Église (Cant., 6, 8) : Il n’y en a qu’une qui soit ma colombe.

Quant aux apôtres, l’Esprit-Saint est descendu sur eux sous la forme du feu pour deux motifs :

1. Pour montrer la ferveur dont leurs cœurs devaient être embrasés pour prêcher le Christ partout au milieu des persécutions ; et c’est pour cela qu’il a apparu en langues de feu. D’où saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 6) : Le Seigneur a montré visiblement l’Esprit-Saint de deux manières : par une colombe qui s’est reposée sur le Seigneur quand il a été baptisé, et par le feu qui a apparu sur les disciples assemblés ; ce qui montre d’une part la simplicité, de

l'autre la ferveur. Ainsi de peur que ceux qui ont été sanctifiés par l'Esprit n'agissent par ruse, il s'est montré sous la forme d'une colombe, et de peur que la simplicité ne reste froide, il s'est montré sous la forme du feu. Et dans la crainte qu'on ne se laisse ébranler, parce que les langues ont été divisées, l'unité s'est montrée dans la colombe.

2. Parce que, comme le dit saint Chrysostome (hab. in Cat. Div. Thomæ, sup. illud Luc, chap. 3, Jesu baptizato), puisqu'il fallait pardonner les péchés, ce qui se fait dans le baptême, la mansuétude que la colombe démontre était nécessaire ; mais une fois que nous avons reçu la grâce, il reste le temps du jugement qui est signifié par le feu.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 3, 22) : Le Saint-Esprit descendit sur lui sous la forme sensible d'une colombe.

***Conclusion.***

Pour montrer que tous ceux qui doivent recevoir le baptême du Christ, s'ils s'en approchent avec un cœur simple et sans dissimulation, recevront la grâce de l'Esprit-Saint, il a été convenable que le Saint-Esprit se montrât sur le Christ après son baptême, sous la forme d'une colombe, qui est un animal simple.

Il faut répondre que ce qui s'est passé à l'égard du Christ dans son baptême, se rapporte, comme le dit saint Chrysostome (alius auct., hom. 4 in op. imp. Sup. Matth.), au mystère de tous ceux qui devaient être baptisés ensuite. Or, tous ceux qui sont baptisés du baptême du Christ reçoivent l'Esprit-Saint, s'ils s'approchent de ce sacrement avec droiture, d'après ces paroles de l'Évangile (Matth., 3, 11) : Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint. C'est pourquoi il a été convenable que l'Esprit-Saint descendît sur le Christ baptisé.

## Article 7 : Cette colombe sous laquelle l'Esprit-Saint s'est manifesté était-elle un animal véritable ?

**39**

***Objection N°1.***

Il semble que cette colombe sous laquelle l'Esprit-Saint a apparu n'ait pas été un animal véritable. Car ce qui se montre selon la ressemblance ne paraît exister qu'en apparence. Or, l'Évangile dit (Luc, 3, 22) que l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ, comme une colombe, sous une forme sensible. La colombe n'a donc pas été véritable, mais c'était une apparence ou la ressemblance de cet animal.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On dit que l'Esprit-Saint est descendu sous la forme ou la ressemblance d'une colombe, non pour signifier que la colombe n'était pas véritable, mais pour montrer qu'il n'a pas apparu sous la forme de sa substance.

***Objection N°2.***

Comme la nature ne fait rien en vain, de même Dieu non plus, ainsi qu'on le voit (De cælo, liv. 1, text. 32 ; liv. 2, text. 59). Or, puisque cette colombe n'a paru que pour signifier une chose et disparaître ensuite, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 2, chap. 6), il eût été inutile qu'elle fût véritable. Car on pouvait obtenir le même résultat par la ressemblance d'une colombe. Elle n'a donc pas été un animal véritable.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il n'a pas été inutile de former une colombe véritable pour que le Saint-Esprit parût sous la forme de cet oiseau, puisque la vérité même de la colombe désigne la vérité de l'Esprit-Saint et de ses effets.

***Objection N°3.***

Les propriétés d'une chose mènent à la connaissance de sa nature. Si donc cette colombe avait été un animal véritable, ses propriétés auraient signifié la nature d'un véritable animal, mais non l'effet de l'Esprit-Saint. Il ne semble donc pas que cette colombe ait été un animal véritable.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les propriétés de la colombe servent tout à la fois à manifester sa nature et à faire connaître les effets de l'Esprit-Saint. Car, par là même que la colombe a ces propriétés, on voit qu'elle est la figure de l'Esprit-Saint.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de Agon. christ., chap. 22) : Nous ne prétendons pas que Jésus-Christ Nôtre -Seigneur ait eu seul un corps véritable, et que l'Esprit-Saint se soit manifesté aux yeux des hommes d'une manière fausse ; mais nous croyons que ces deux corps sont vrais.

***Conclusion.***

Comme le Fils de Dieu a pris un corps véritable, de même l'Esprit-Saint a formé une véritable colombe sous laquelle il s'est manifesté, quoiqu'il ne l'ait pas prise de manière à ne faire avec elle qu'une personne.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 5, art. 1), il ne convenait pas que le Fils de Dieu, qui est la vérité du Père, usât de fiction. C'est pourquoi il ne prit pas un corps fantastique, mais un corps véritable. Et comme l'Esprit-Saint est appelé l'Esprit de vérité, ainsi qu'on le voit (Jean, chap. 16), il a formé pour ce motif une colombe véritable sous laquelle il s'est manifesté, quoiqu'il ne l'eût pas prise dans l'unité de sa personne. C'est pour cela qu'après le passage cité saint Augustin ajoute : Comme il ne fallait pas que le Fils de Dieu trompât les hommes, de même il ne fallait pas non plus que l'Esprit-Saint les induisît en erreur. D'ailleurs il n'était pas difficile au Dieu tout-puissant, qui a créé de rien le monde entier, de former le corps d'une véritable colombe, sans le secours des autres colombes ; comme il ne lui a pas été difficile de former un corps véritable dans le sein de Marie sans l'action de l'homme ; puisque la créature corporelle obéit à l'ordre et à la volonté du Seigneur, pour former l'homme dans les entrailles de la femme et pour mettre au monde la colombe.

## Article 8 : Est-il convenable qu'après le baptême du Christ on ait entendu la voix du Père qui le reconnaissait pour son Fils ?

**39**

***Objection N°1.***

Il ne semble pas convenable qu'après le baptême du Christ on ait entendu la voix du Père qui le reconnaissait pour son Fils. Car on dit que le Fils et l'Esprit-Saint ont été visiblement envoyés, selon qu'ils se sont manifestés d'une manière sensible. Or, il ne convient pas au Père d'être envoyé, d'après saint Augustin (De Trin., liv. 2, chap. 12). Il ne lui convient donc pas non plus de se manifester.

***Réponse à l'objection N°1 :***

La mission visible ajoute quelque chose à l'apparition ; elle y ajoute l'autorité de celui qui envoie. C'est pourquoi on dit que le Fils et le Saint-Esprit, qui viennent d'un autre, sont visiblement

envoyés, et qu'ils n'apparaissent pas seulement ; au lieu que le Père, qui ne procède pas d'un autre, peut apparaître, mais il ne peut pas être envoyé visiblement.

***Objection N°2.***

La voix est l'expression du Verbe conçu dans le cœur. Or, le Père n'est pas le Verbe. C'est donc à tort qu'il s'est manifesté par la voix.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Père ne se montre dans la voix que comme l'auteur de cette voix ou comme parlant par elle. Et parce qu'il est propre au Père de produire le Verbe, ce qui consiste à dire ou à parler, il s'ensuit qu'il est très convenable que le Père se soit manifesté par la voix qui signifie le Verbe. Par conséquent, c'est la voix elle-même sortie du Père qui atteste la filiation du Verbe, et comme la forme de la colombe, sous laquelle s'est montré l'Esprit-Saint, n'est pas la nature même de cet Esprit ; et que d'ailleurs la forme humaine sous laquelle s'est montré le Fils lui-même, n'est pas la nature du Fils de Dieu : de même la voix n'appartient pas non plus à la nature du Verbe ou du Père qui parle. D'où le Seigneur dit, en parlant de son Père (Jean, 5, 37) : Vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa forme. Par là, comme le dit saint Chrysostome (Sup. Joan., hom. 39), il les mène insensiblement aux véritables notions philosophiques, en leur montrant que Dieu n'a ni voix, ni forme sensible, mais qu'il est en dehors de toute figure et de tout langage. Et comme c'est la Trinité entière qui a produit la colombe et la nature humaine prise par le Christ, de même c'est elle qui a formé cette voix. Mais dans la voix il n'y a que le Père qui soit annoncé comme parlant, comme il n'y a que le Fils qui ait pris la nature humaine, et comme il n'y a que le Saint-Esprit qui se soit montré sous la forme d'une colombe, comme on le voit par saint Augustin (Fulgentius, Lib. de fid. ad Pet., chap. 9).

***Objection N°3.***

L'homme-Christ n'a pas commencé à être le Fils de Dieu dans le baptême, comme quelques hérétiques l'ont pensé ; mais il l'a été dès le commencement de sa conception. La voix du Père eût donc dû attester la divinité du Christ plutôt à sa naissance qu'à son baptême.

***Réponse à l'objection N°3 :***

La divinité du Christ n'a pas dû être manifestée à tout le monde dans sa naissance ; elle a dû plutôt être voilée sous les défauts de l'enfance. Mais quand il est arrivé à l'âge mûr, alors qu'il fallait qu'il enseignât, qu'il fît des miracles, et qu'il convertît à lui les hommes, sa divinité devait être manifestée par le témoignage du père, pour que sa doctrine fût plus digne de foi. C'est pourquoi il dit lui-même (Jean, 5, 37) : Mon Père qui m'a envoyé rend lui-même témoignage de moi. Et c'est ce qui arrive principalement dans le baptême par lequel les hommes renaissent pour être les fils adoptifs de Dieu. Les fils de Dieu par adoption sont établis d'après la ressemblance qu'ils ont avec son fils naturel, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 29) : Ceux qu'il a connus dans sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son fils. D'où saint Hilaire dit (Sup. Matth., can. 2) que l'Esprit-Saint descendit sur Jésus après son baptême, et qu'on entendît la voix du Père qui disait : Celui-là est mon Fils bien-aimé, afin que d'après ce qui s'est passé dans le Christ nous sussions qu'après le baptême l'Esprit-Saint accourt des portes célestes en nous, et que nous devenons les enfants de Dieu par l'adoption du Père éternel.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 3, 17) : On entendit du ciel une voix qui disait : Celui-là est mon Fils bien-aimé dans lequel j'ai mis toutes mes complaisances.

***Conclusion.***

Pour montrer par le baptême du Christ ce qui s'accomplit dans le nôtre, il a été convenable qu'après que le Christ a été baptisé on entendit la voix du Père qui le reconnaissait pour son Fils.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 6) dans le baptême du Christ, qui fut le type du nôtre, on a dû démontrer ce qui s'accomplit dans le nôtre. Or, le baptême que les fidèles reçoivent est consacré par l'invocation et la vertu de la Trinité, d'après ces paroles (Matth., 28, 19) : Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. C'est pourquoi dans le baptême du Christ, comme le dit saint Jérôme (Sup. illud Matth., chap. 3, Et ecce aperti, etc.), on a une démonstration du mystère de la Trinité. Car c'est le Seigneur qui est baptisé dans la nature humaine ; l'Esprit-Saint est descendu sur lui sous la forme d'une colombe, et on a entendu la voix du Père, qui rendait témoignage à son Fils. Il a donc été convenable que le Père se manifestât alors par cette voix.

**39**

# QUESTION 40 : DE LA MANIÈRE DONT LE CHRIST A VÉCU

Question 40 : De la manière dont le Christ a vécu.....437
Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ vécût parmi les hommes ?.....438
Article 2 : Le Christ a-t-il dû mener ici-bas une vie austère ?.....440
Article 3 : Le Christ a-t-il dû mener une vie pauvre en ce monde ?.....442
Article 4 : Le Christ a-t-il vécu en cette vie selon la loi ?.....444

Après avoir parlé de ce qui regarde l'entrée du Christ dans ce monde ou de ses commencements, nous avons maintenant à considérer ce qui se rapporte à son développement. — Nous traiterons :

1. De sa manière de vivre.
2. De sa tentation.
3. De sa doctrine.
4. De ses miracles.

Sur la première de ces considérations quatre questions se présentent :

1. Le Christ a-t-il dû mener une vie solitaire ou vivre parmi les hommes ?[1]
2. A-t-il dû être austère dans sa nourriture et ses habits, ou vivre de la vie commune à tout le monde ?
3. A-t-il dû rester en ce monde dans l'abjection ou vivre dans les richesses et les honneurs ?[2]
4. A-t-il dû vivre conformément à la loi ?

[1] Cet article a pour objet de montrer que le Christ a dû mener une vie sociale plutôt qu'une vie solitaire. †

[2] Les prophètes avaient annoncé que le Christ mènerait une vie pauvre (Ps. 70, 6) : Pour moi, je suis pauvre et indigent ; (Ps. 39, 18) : Pour moi, je suis pauvre et indigent ; (Ps. 108, 17) : Il a poursuivi l'homme pauvre et indigent ; (Lament., 3, 19) : Souvenez-vous de ma pauvreté et de ma transgression. †

# Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ vécût parmi les hommes ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû vivre parmi les hommes, mais mener une vie solitaire. Car il fallait que le Christ montrât par sa manière de vivre, non seulement qu'il est homme, mais encore qu'il est Dieu. Or, il ne convient pas que Dieu vive parmi les hommes, puisque le prophète dit (Dan., 2, 11) : Excepté les dieux, qui n'ont point de commerce avec les hommes. Et Aristote observe (Pol., liv. 1, chap. 2) que celui qui mène une vie solitaire est une bête sauvage, s'il le fait à cause de son humeur farouche, ou bien il est un Dieu, s'il le fait pour contempler la vérité. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable que le Christ vécût parmi les hommes.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ a voulu manifester sa divinité par son humanité. C'est pourquoi en vivant avec les hommes[2] il a manifesté à tous sa divinité par ses prédications, ses miracles, sa vie innocente et juste[3].

***Objection N°2.***

Le Christ a dû mener la vie la plus parfaite, tant qu'il a vécu dans un corps mortel. Or, la vie la plus parfaite est la vie contemplative, comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 182, art. 1 et 2). La solitude étant ce qui convient le mieux à la vie contemplative, d'après ces paroles du prophète (Osée, 2, 14) : Je le conduirai dans la solitude, et je parlerai à son cœur ; il semble que le Christ ait dû mener une vie solitaire.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 182, art. 1, et quest. 188, art. 6), la vie contemplative est absolument meilleure que la vie active qui a pour objet les actes corporels ; mais la vie active par laquelle on transmet aux autres par l'enseignement et la prédication ce que l'on a contemplé est plus parfaite que la vie qui se borne à la contemplation seule, parce que cette vie présuppose que l'on contemple beaucoup. C'est pourquoi le Christ a choisi celle-là.

***Objection N°3.***

La vie du Christ a dû être uniforme, parce qu'on a toujours dû voir en lui ce qu'il y a de plus parfait. Or, quelquefois le Christ cherchait les lieux solitaires en s'éloignant de la foule. D'où saint Remi dit (Sup. Matth, chap. 5, hab. in Cat. div. Thom.) : L'Évangile nous apprend que le Seigneur a eu trois sortes de refuge : une barque, la montagne et le désert ; il se retirait dans l'un de ces asiles toutes les fois que la foule le pressait. Il eut donc dû mener toujours une vie solitaire.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les actions du Christ ont eu pour objet notre instruction. C'est pourquoi pour donner aux prédicateurs l'exemple de ne pas se donner toujours en public, il a voulu quelquefois s'éloigner de la foule. On voit qu'il l'a fait pour trois motifs :

1. Quelquefois pour se reposer corporellement. Ainsi l'Évangile rapporte (Marc, 6, 31) que le Seigneur dit à ses disciples : Venez à l'écart dans un lieu désert et reposez-vous un peu ; car

[2] Ce qui est propre à chacun d'eux. †

[3] C'est ce qui permettrait aux apôtres de dire : Ce qui était au commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, concernant la parole de vie… nous vous l'annonçons (1 Jean, 1, 1-3). †

comme il y avait plusieurs personnes qui venaient vers lui, les unes après les autres, ils ne pouvaient pas seulement trouver le temps de manger.

2. D'autres fois c'était pour prier. Ainsi il est dit ailleurs (Luc, 6, 12) : En ce temps-là Jésus s'en étant allé sur une montagne pour prier, il y passa toute la nuit en prières ; ce qui fait dire à saint Ambroise qu'il nous apprend par ses exemples à suivre ses préceptes.
3. Dans d'autres circonstances c'était pour nous apprendre à éviter la faveur humaine. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles (Matth., chap. 5, Videns Jesus turbas) saint Chrysostome dit (Hom. 16 in Matth.) : En refusant de s'arrêter dans la ville et sur la place publique pour se retirer sur la montagne et dans la solitude, il nous a appris à ne rien faire avec ostentation et à nous éloigner du tumulte, et surtout quand il faut parler de ce qui est nécessaire.

Mais c'est le contraire. Le prophète dit (Baruch, 3, 38) : On l'a vu sur la terre et il a conversé avec les hommes[1].

***Conclusion.***

Puisque le Christ est venu en ce monde pour manifester la vérité et sauver les pécheurs, et que par lui nous avons accès vers Dieu, il a été convenable qu'il menât ici-bas une vie sociale ; cependant il a mené pendant un temps la vie solitaire pour donner l'exemple de l'une et de l'autre.
Il faut répondre que la vie du Christ a dû être telle qu'elle convînt à la fin de l'Incarnation pour laquelle il est venu dans le monde. Or, il y est venu :

1. Pour manifester la vérité, comme il le dit lui-même (Jean, 18, 37) : C'est pour cela que je suis né et que je suis venu dans le monde, afin de rendre témoignage à la vérité. C'est pourquoi il ne devait pas se cacher, en menant une vie solitaire, mais se produire en public, en prêchant publiquement. D'où il dit à ceux qui voulaient le retenir (Luc, 4, 43) : Il faut que je prêche aux autres villes le royaume de Dieu, parce que c'est pour cela que j'ai été envoyé.
2. Il est venu pour délivrer les hommes du péché, d'après ces paroles de saint Paul (1 Tim., 1, 15) : Jésus-Christ est venu en ce monde sauver les pécheurs. C'est pour cela, comme le dit saint Chrysostome[2], quoique le Christ en restant dans le même lieu ait pu attirer à lui tout le monde pour entendre sa prédication, cependant il ne l'a pas fait, nous apprenant par son exemple à courir et à aller chercher celui qui périt, comme le pasteur court après la brebis perdue, comme le médecin va trouver le malade.
3. Il est venu pour que nous ayons par lui un facile accès près de Dieu, comme le dit encore saint Paul (Rom., chap. 5). C'est pourquoi il a été convenable qu'en conversant familièrement avec les hommes, il leur inspirât la confiance nécessaire pour approcher de lui. D'où l'Évangile dit (Matth., 9, 10) que Jésus étant à table dans une maison, il y vint beaucoup de publicains et de pécheurs qui mangèrent avec lui et ses disciples, ce que saint Jérôme explique en disant que les pécheurs ont vu que le publicain, converti à de meilleurs sentiments, avait enfin trouvé moyen de faire pénitence, et qu'ils ont appris par là à ne pas désespérer de leur salut.

[1] Saint Jean montre l'accomplissement de cotte prophétie par ces paroles : Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. †

[2] (hab. in Cat. aur. D. Th., super illud Luc, chap. 4, Quià et aliis civitatibus). †

## Article 2 : Le Christ a-t-il dû mener ici-bas une vie austère ?

### 40

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait dû mener ici-bas une vie austère. Car le Christ a beaucoup plus prêché la vie parfaite que Jean. Or, Jean a mené une vie austère pour porter les hommes à la perfection par son exemple ; puisque l'Évangile dit (Matth., 3, 4) que Jean avait un vêtement de poils de chameau et une ceinture de cuir autour de ses reins, qu'il vivait de sauterelles et de miel sauvage ; ce que saint Chrysostome explique en disant (Hom. 10 in Matth.) : Qu'il était admirable de voir dans un homme tant de patience et que c'est là ce qui attirait le plus les Juifs à lui. Il semble donc qu'une vie austère aurait à plus forte raison convenu au Christ.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Dans sa vie le Seigneur a donné l'exemple de la perfection pour toutes les choses qui appartiennent par elles-mêmes au salut. Mais l'abstinence du boire et du manger n'appartient pas par elle-même au salut, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 14, 17) : Le royaume de Dieu ne consiste ni dans le boire, ni dans le manger. Et saint Augustin (De quæst. Evang., quest. 11) expliquant ce passage de l'Évangile (Matth., chap. 11) : *Justificata est sapientia à filiis suis*, dit que les saints apôtres ont compris que le royaume de Dieu ne consiste ni dans le boire, ni dans le manger, mais dans cette égalité d'âme qui fait qu'on ne se laisse pas enorgueillir par la fortune, ni abattre par l'indigence. Et ailleurs le même docteur ajoute (De doct. christ., liv. 3, chap. 12) : Dans tout cela ce n'est pas l'usage des choses, mais c'est la passion de celui qui s'en sert qui est coupable. Ainsi ces deux vies sont l'une et l'autre louables et permises ; c'est-à-dire que l'on peut faire abstinence après s'être séparé de la société des hommes, et celui qui est appelé à vivre au milieu d'eux peut mener la vie commune. C'est pour cela que le Seigneur a voulu donner l'exemple de l'une et l'autre. Quant à Jean, comme l'observe saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 38), il n'avait pour se faire connaître que sa vie et sa justice, au lieu que le Christ avait ses miracles pour lui rendre témoignage. Ayant donc laissé Jean se distinguer par le jeûne, il marcha dans une voie contraire et il s'assit à la table des publicains où il but et mangea.

***Objection N°2.***

L'abstinence se rapporte à la continence ; car il est dit (Osée, 4, 10) : ils mangeront et ils ne seront pas rassasiés ; ils s'abandonneront à la fornication et ne cesseront de le faire. Or, le Christ a observé la continence en lui-même et il a proposé aux autres de la garder, quand il dit (Matth., 19, 12) : Il y en a qui se sont faits eunuques pour le royaume des cieux ; qui peut comprendre ceci, le comprenne. Il semble donc que le Christ ait dû mener une vie austère parmi ses disciples.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme les autres hommes obtiennent par l'abstinence la vertu de se contenir, de même le Christ comprimait la chair dans ses disciples par la vertu de sa divinité. C'est pour cela que l'Évangile dit (Matth., chap. 9) : que les pharisiens et les disciples de Jean jeûnaient, mais qu'il n'en était pas de même des disciples du Christ. Ce que Bède explique en disant[1] : que Jean ne but ni vin, ni liqueur forte, parce que l'abstinence augmente le mérite de celui qui n'a sur le corps aucun pouvoir par nature. Mais le Seigneur ayant naturellement le pouvoir de pardonner les péchés, pourquoi aurait-il délaissé ceux qu'il pouvait rendre plus purs que ceux qui font abstinence ?

[1] (chap. 12 in Marc, et Ambros. super illud Luc., chap. 1 : Ne timeas, Maria) †

***Objection N°3.***

Il paraît ridicule qu'on commence à mener une vie très resserrée et qu'ensuite on se relâche ; car on peut faire dire à son désavantage (Luc, 14, 30) : Cet homme a commencé à bâtir et il n'a pu achever. Or, le Christ a commencé à mener la vie la plus austère après son baptême, en demeurant dans le désert et en y jeûnant pendant quarante jours et quarante nuits. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable qu'après une vie aussi sévère il soit retourné à une vie commune.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 11, 19) : Le Fils de l'homme est venu buvant et mangeant.

***Conclusion.***

Puisqu'il a été convenable que le Christ vécût avec les hommes, il est évident qu'il convenait absolument qu'il but et mangeât comme tous les autres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il convenait à la fin de l'Incarnation que le Christ ne menât pas une vie solitaire, mais qu'il vécût avec les autres hommes. Or, il est très convenable que celui qui vit avec d'autres se conforme à leur manière de vivre, d'après ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 9, 22) : Je me suis fait tout à tous. C'est pourquoi il convenait que le Christ bût et mangeât communément comme le font tous les autres hommes. D'où saint Augustin observe (Cont. Faust., liv. 16, chap. 31) qu'on dit que Jean ne buvait, ni ne mangeait, parce qu'il ne faisait pas usage de la même nourriture que les Juifs. Par conséquent si le Seigneur n'en eût pas fait usage, on n'aurait pas dit par rapport à lui qu'il mangeait et buvait.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 13), pour nous apprendre combien le jeûne est grand et de quel secours il est contre le démon, et parce qu'après le baptême il ne faut pas se livrer à la bonne chère, mais à la mortification[1], le Christ lui-même a jeûné, non qu'il en eût besoin, mais pour notre instruction. Cependant il n'a pas jeûné plus de temps que Moïse et Élie pour ne pas rendre incroyable son Incarnation. Selon l'interprétation mystique de saint Grégoire (Hom. 16 in Evang.), à l'exemple du Christ nous jeûnons quarante jours, parce que la vertu du Décalogue est remplie par les quatre livres de l'Évangile ; car le nombre dix répété quatre fois donne quarante. Ou bien parce que dans ce corps mortel nous subsistons d'après les quatre éléments et que c'est en voulant le satisfaire que nous allons contre les préceptes du Seigneur qui nous sont transmis par le Décalogue[2]. — Ou encore d'après saint Augustin (Quæst., liv. 83, quaest. 81) : Toute la science de la sagesse consiste à connaître le Créateur et la créature. Le Créateur est la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Il y a des créatures qui sont invisibles, comme l'âme à laquelle on attribue le nombre ternaire ; car nous devons aimer Dieu de trois manières, de tout notre cœur, de toute notre âme et de tout notre esprit. Il y en a d'autres qui sont visibles, comme le corps, auxquels se rapporte le nombre quaternaire, à cause du chaud, de l'humide, du froid et du sec. Par conséquent, le nombre dix qui embrasse la science de la sagesse tout entière étant multiplié par quatre, c'est-à-dire par le nombre qu'on attribue au corps, il produit le nombre quarante. C'est pourquoi le temps pendant lequel nous gémissons et nous faisons pénitence comprend une période de quarante jours. Néanmoins il était convenable qu'après avoir jeûné et après avoir vécu dans le désert, le Christ revint à la vie commune. Car ceci convient à la vie qui a pour objet de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé et qui est celle que le Christ a prise. Il faut d'abord qu'on se livre à la contemplation et qu'ensuite on paraisse en public pour vivre avec les autres. C'est ce qui fait dire au vénérable Bède (Super Marc., chap. 2 et Ambros., loc. sup. citat.) : Le Christ a jeûné pour que vous ne puissiez pas vous soustraire à ce

[1] Bossuet exprime la même pensée, 13e semaine, élévat. 1. †

[2] Saint Grégoire ajoute une troisième raison que saint Thomas a rapportée précédemment. Voy. 2a 2æ, quest. 147, art. 5, corps de l'article. †

précepte ; il a mangé avec les pécheurs pour qu'en voyant sa grâce vous reconnaissiez sa puissance. [Q41-3]

## Article 3 : Le Christ a-t-il dû mener une vie pauvre en ce monde ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû mener une vie pauvre en ce monde. Car il a dû prendre la vie qui est la plus préférable. Or, la vie la plus préférable est celle qui tient le milieu entre les richesses et la pauvreté. Et le Sage dit (Prov., 30, 8) : Ne me donnez ni la pauvreté, ni les richesses ; accordez-moi seulement ce qui m'est nécessaire pour vivre. Le Christ n'a donc pas dû mener une vie pauvre, mais une vie moyenne.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ceux qui veulent vivre vertueusement doivent éviter l'excès des richesses et la mendicité, selon qu'ils sont des occasions de pécher. Car l'excès des richesses est une occasion de s'enorgueillir ; et la mendicité est une occasion de voler, de mentir ou de se parjurer. Mais parce que le Christ n'était pas capable de pécher, il ne devait pas éviter la mendicité pour la raison qui portait Salomon à la fuir. D'ailleurs toute mendicité n'est pas une occasion de vol et de parjure, et Salomon paraît le dire plus loin ; mais il n'y a que celle qui est contraire à la volonté. On vole et l'on se parjure pour l'éviter. Mais la pauvreté volontaire[1] n'a pas ce danger, et c'est celle-là que le Christ a choisie.

***Objection N°2.***

Les richesses extérieures se rapportent à l'usage du corps, quant à la nourriture et au vêtement. Or, le Christ a mené une vie commune pour la nourriture et le vêtement, selon les habitudes de ceux avec lesquels il vivait. Il semble donc qu'il ait dû aussi pour les richesses et la pauvreté prendre le mode de vie le plus commun, sans tomber dans l'indigence la plus profonde.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On peut mener une vie commune quant à la nourriture et au vêtement non seulement en possédant des richesses, mais encore en recevant des femmes et des riches le nécessaire. C'est ce que le Christ a fait. Car l'Évangile dit (Luc, 8, 2) : Il y avait des femmes qui suivaient le Christ et qui l'assistaient de leurs biens. Car, comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 27 : Erant ibi mulieres), c'était la coutume parmi les Juifs ; et on ne trouvait pas mauvais d'après les mœurs antiques que les femmes se servissent de leurs biens pour nourrir et pour vêtir leurs maîtres. Mais comme les gentils pouvaient s'en scandaliser, saint Paul dit qu'il ne l'a pas fait. Ainsi on pouvait donc mener une vie commune sans avoir les soucis qui empêchent le ministère de la prédication, et cependant sans posséder de richesses[2].

***Objection N°3.***

Le Christ a invité principalement les hommes à imiter son humilité, en disant (Matth., 11, 29) : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. Or, c'est surtout dans les riches que l'humilité est louable. D'où l'Apôtre dit (1 Tim., 6, 17) : Commandez aux riches de ce siècle de ne point s'enorgueillir. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû mener une vie pauvre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[1] Cajétan fait remarquer que par la pauvreté volontaire saint Thomas entend celle qu'on accepte sans peine, mais non la pauvreté dont on a fait vœu, parce que si l'on a regret de son vœu, la pauvreté qu'on s'est engagé à garder devient forcée et involontaire. †

[2] (Voyez sur la mendicité du Christ ce que nous avons dit 2a 2æ, quest. 187, art. 5). †

Dans celui qui est pauvre par nécessité, l'humilité n'est pas très recommandable ; mais dans celui qui est pauvre volontairement[3] la pauvreté elle-même est la marque de la plus grande humilité.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 8, 20) : Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête ; c'est comme si le Christ disait, d'après saint Jérôme (in illud Matth., chap. 8 : Accedens unus scriba) : Pourquoi désirez-vous me suivre à cause des richesses et des profits du siècle, puisque je suis si pauvre que je n'ai pas même une maison et que ce n'est pas sous mon toit que je m'abrite ? Et à l'occasion de ces autres paroles (Matth., 17, 26) : Mais, pour que nous ne les scandalisions pas, saint Jérôme dit : Ces paroles édifient celui qui les entend, quand il apprend que le Seigneur était tellement pauvre qu'il n'avait pas de quoi payer le tribut pour lui et pour l'Apôtre saint Pierre.

***Conclusion.***

Le Christ a mené ici-bas une vie pauvre, soit parce que ce genre de vie convenait au ministère de la prédication, soit pour nous distribuer les richesses spirituelles, soit ensuite pour que sa prédication ne fût pas attribuée à la cupidité.
Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ menât une vie pauvre en ce monde.

1. Parce que c'était convenable à l'office de la prédication pour lequel il dit qu'il est venu (Marc, 1, 38) : Allons dans les bourgs et les cités du voisinage, car c'est pour cela que je suis venu. En effet il faut que ceux qui prêchent la parole de Dieu soient absolument délivrés du souci des choses du siège, pour se livrer totalement à leur ministère ; ce que ne peuvent faire ceux qui possèdent des richesses. D'où le Seigneur envoyant ses apôtres prêcher leur dit (Matth., 10, 9) : Ne possédez ni or, ni argent, et c'est pour cela que les apôtres disent eux-mêmes (Actes, 6, 2) : Il n'est pas raisonnable que nous quittions la parole de Dieu pour le service des tables.
2. Parce que comme il a pris la mort corporelle pour nous donner la vie spirituelle, de même il s'est soumis à la pauvreté du corps pour nous donner les richesses de l'âme, d'après ces paroles de saint Paul (2 Cor., 8, 9) : Vous savez la grâce que vous a fait Notre-Seigneur Jésus-Christ qui s'est rendu pauvre à cause de nous, afin que vous devinssiez riches par sa pauvreté.
3. De peur que s'il eût possédé des richesses, on eût attribué sa prédication à la cupidité. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Sup. Matth., in illud chap. 10 : Nolite possidere aurum), que si les disciples avaient eu des richesses, ils auraient paru prêcher non pour sauver les hommes, mais pour faire fortune ; et on peut appliquer au Christ le même raisonnement.
4. Afin que sa divinité se manifestât avec d'autant plus d'éclat que par sa pauvreté il paraissait plus abject. D'où il est dit (in quod. serm. Ephes. concil., pars. 3, chap. 9) : Il a choisi tout ce qu'il y a de pauvre et de vil, tout ce qu'il y a de médiocre et d'obscur, pour que l'on sût que sa divinité avait transformé le monde. C'est pourquoi il a choisi une mère pauvre, une patrie plus pauvre encore, et qu'il a vécu sans ressources, comme on le voit dans la crèche[2].

[3] Comme l'a été le Christ. †

[2] C'est en effet une des preuves les plus remarquables de la divinité de la religion. †

## Article 4 : Le Christ a-t-il vécu en cette vie selon la loi ?

**40**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas vécu conformément à la loi. Car la loi ordonnait de ne rien faire dans le sabbat, comme Dieu s'est reposé le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites (Gen., chap. 2). Or, il a guéri un homme le jour du sabbat et lui a ordonné de porter son lit. Il semble donc qu'il n'ait pas agi selon la loi.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Seigneur prouve lui-même qu'il n'a pas transgressé la loi de trois manières :

1. Parce que le précepte qui ordonne la sanctification du sabbat n'interdit pas l'œuvre divine, mais l'œuvre humaine. Car quoique Dieu ait cessé le septième jour de créer de nouvelles créatures, cependant il opère toujours pour conserver et gouverner celles qu'il a créées. Les miracles que le Christ faisait étaient des œuvres divines. C'est pour cela qu'il dit (Jean, 5, 17) : Mon Père ne cesse d'agir et j'agis toujours aussi.
2. Il se justifie parce que la loi ne défend pas les œuvres qui sont nécessaires au salut, même au salut corporel. D'où le Seigneur dit (Luc, 13, 15) : Y a-t-il quelqu'un de vous qui ne délie pas son bœuf ou son âne le jour du sabbat et qui ne les tire pas de l'étable pour les mener boire ? Et plus loin (14, 5) : Qui est celui d'entre vous, dont l'âne ou le bœuf soit tombé dans un puits et qui ne l'en retire pas aussitôt le jour du sabbat ? Or, il est évident que les miracles que le Christ faisait appartenaient au salut du corps et de l'âme.
3. Parce que la loi ne défend pas les œuvres qui appartiennent au culte de Dieu. D'où il est dit (Matth., 12, 5) : N'avez-vous pas lu dans la loi qu'aux jours du sabbat les prêtres violent le sabbat dans le temple sans être coupables ? Et ailleurs (Jean, 17, 23) : On circoncit un homme le jour du sabbat. En commandant au paralytique de porter son lit le jour du sabbat, cette action appartenait au culte" de Dieu, c'est-à-dire à la louange de la vertu divine. Ainsi il est évident que le Christ n'a pas transgressé le sabbat, quoique les Juifs le lui aient faussement reproché en disant (Jean, 9, 16) : Cet homme n'est point envoyé de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat.

***Objection N°2.***

Le Christ a fait ce qu'il a enseigné d'après ces paroles de l'Écriture (Actes, 1, 1) : Jésus commença à faire et à enseigner. Or, l'Évangile dit (Matth., 15, 2) : Que tout ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'homme ; ce qui est contraire au précepte de la loi qui disait que l'homme devenait impur par la nourriture qu'il prenait, comme on le voit (Lév., chap. 11). Il semble donc qu'il ne se soit pas conformé à la loi.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ a voulu montrer par ces paroles que l'âme de l'homme ne devient pas immonde par suite de l'usage qu'il fait de certains aliments considérés d'après leur nature, mais seulement d'après leur signification. Et si dans la loi il y avait des aliments qu'on considérait comme immondes, c'était d'après leur signification. D'où saint Augustin dit (Cont. Faust., liv. 6, chap. 7) : Si on nous interroge sur le porc et l'agneau, nous dirons qu'ils sont l'un et l'autre purs par leur nature, parce que toute créature de Dieu est bonne ; mais par rapport à la signification, l'agneau est pur, le porc est immonde.

***Objection N°3.***

Il semble qu'on doive juger de même celui qui fait l'action et celui qui y consent, d'après ces paroles de saint Paul (Rom., 1, 32) : Non seulement ceux qui font l'action, mais encore ceux qui y consentent. Or, le Christ a consenti à l'action de ses disciples qui transgressaient la loi en arrachant des épis le jour du sabbat et il les a excusés (Matth., chap. 12). Il semble donc qu'il n'ait pas vécu selon la loi.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les disciples, quand ils arrachaient des épis le jour du sabbat pour se nourrir, ne transgressaient pas la loi, parce qu'ils étaient pressés par la faim. C'est ainsi que David n'a pas transgressé la loi, quand, par nécessité, il a mangé les pains sacrés qu'il ne lui était pas permis de toucher.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit lui-même (Matth., 5, 17) : Ne pensez pas que je sois venu détruire la loi ou les prophètes. Ce que saint Chrysostome explique en disant (Hom. 16 in Matth.) : Il a accompli la loi, d'abord en ne transgressant aucune des observances légales, ensuite en justifiant par la foi, ce que la loi prise à la lettre ne pouvait pas faire.

***Conclusion.***

Le Christ a vécu en ce monde suivant les préceptes de la loi pour approuver la loi ancienne, la consommer en lui-même en l'observant et enlever aux Juifs l'occasion de calomnier.
Il faut répondre que le Christ s'est conformé en tout aux préceptes de la loi. La preuve en est qu'il a voulu être circoncis ; car la circoncision est un engagement que l'on prend de suivre la loi, d'après ces paroles de saint Paul (Gal., 5, 3) : Je déclare à tout homme qui se fait circoncire qu'il s'oblige à garder toute la loi. Et il a voulu vivre ainsi conformément à la loi :

1. Pour l'approuver.
2. Pour la consommer en lui-même en l'observant et la mener à sa fin, en montrant qu'elle se rapportait à lui.
3. Pour enlever aux Juifs l'occasion de le calomnier.
4. Pour délivrer les hommes de la servitude de cette loi, suivant ces autres paroles du même apôtre (Gal., 4, 4) : Dieu a assujetti son Fils à la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi.

**40**

# QUESTION 41 : DE LA TENTATION DU CHRIST

Question 41 : De la tentation du Christ.....446
Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ fût tenté ?.....446
Article 2 : Le Christ a-t-il dû être tenté dans le désert ?.....448
Article 3 : La tentation du Christ a-t-elle dû avoir lieu après son jeûne ?.....450
Article 4 : L'ordre et le mode de la tentation du Christ ont-ils été convenables ?.....452

Après avoir parlé de la vie du Christ, nous devons nous occuper de sa tentation.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. A-t-il été convenable que le Christ fût tenté ?
2. Du lieu de sa tentation.
3. Du temps.
4. Du mode et de l'ordre.

## Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ fût tenté ?

**41**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne convenait pas que le Christ fût tenté. Car tenter c'est faire une expérience : ce qui n'a lieu qu'à l'égard de ce qu'on ne connaît pas. Or, la vertu du Christ était connue des démons : puisqu'il est dit (Luc, 4, 41) : qu'il ne laissait pas parler les démons, parce qu'ils savaient qu'il est le Christ. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû être tenté.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 9, chap. 21), le Christ s'est fait connaître aux démons autant qu'il l'a voulu, non par ce qui est la vie éternelle[1], mais par des effets temporels de sa vertu, d'après lesquels ils conjecturaient qu'il était le Fils de Dieu. Mais comme d'ailleurs ils voyaient en lui des signes de faiblesse humaine, ils ne savaient pas avec certitude qu'il était le Fils de Dieu, et c'est pour cela qu'ils voulurent le tenter. C'est ce qu'exprime l'Évangile (Matth., chap. 4), quand il dit qu'après que le Seigneur eut faim, le tentateur s'approcha de lui ; parce que, selon la remarque de saint Hilaire (loc. sup. cit.), le démon n'aurait pas osé tenter le Christ, s'il n'eût reconnu en lui, d'après

[1] Il ne lui a pas manifesté son essence divine dont la vue est l'objet de la vie éternelle. †

l'infirmité de la faim, ce qui appartient à l'homme. Ce qui est évident d'après la manière même dont il l'a tenté, puisqu'il dit : Si tu es le Fils de Dieu ; ce que saint Ambroise explique en disant (Luc, chap. 4) : Pourquoi emploie-t-il cette manière de s'exprimer, sinon parce qu'il savait que le Fils de Dieu viendrait, mais il ne pensait pas qu'il était venu à cause de cette infirmité corporelle.

***Objection N°2.***

Le Christ était venu pour détruire l'œuvre du démon, d'après ces paroles (Jean, 3, 8) : Le Fils de Dieu a paru en ce monde pour détruire les œuvres du démon. Or, il n'appartient pas au même individu de détruire les œuvres de quelqu'un et de les souffrir. Par conséquent il paraît inconvenant que le Christ ait souffert d'être tenté par le diable.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ était venu détruire les œuvres du démon, non en agissant par sa puissance, mais plutôt en souffrant de lui et de ses membres tous les affronts, de manière à triompher du diable par la justice et non par la force. C'est ainsi que saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 13) que le diable n'a pas dû être vaincu par la puissance de Dieu, mais par sa justice. C'est pourquoi, à l'égard de la tentation du Christ, il faut considérer ce qu'il a fait par sa volonté propre et ce qu'il a souffert de la part du démon. Ainsi il s'est livré au tentateur par sa volonté propre. D'où il est dit (Matth., chap. 4) : Jésus a été conduit dans le désert par l'Esprit pour être tenté par le diable. Saint Grégoire dit (Hom. 16 in Evang.) que ce passage doit s'entendre de l'Esprit-Saint, de manière que son Esprit l'a conduit là où l'esprit malin l'a trouvé pour le tenter. Il a souffert que le démon l'enlevât sur le faîte du temple, ou sur une montagne très élevée. Il n'est pas étonnant, ajoute le même docteur (ibid.), qu'il lui ait permis de le conduire sur une montagne, puisqu'il a permis à ses membres de le crucifier. On entend qu'il s'est laissé transporter par le démon, non par nécessité, mais, scion l'expression d'Origène (Sup. Luc., hom. 31), il le suivait pour être tenté, comme un athlète qui s'offre de lui-même au combat.

***Objection N°3.***

Il y a trois sortes de tentation, l'une qui vient de la chair, l'autre du monde et la troisième du démon. Or, le Christ n'a été tenté ni par la chair, ni par le monde. Il n'a donc pas dû non plus être tenté par le démon.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit l'Apôtre (Hébr., 4, 15) : Le Christ a voulu être tenté en toutes choses, sauf le péché. La tentation qui vient de l'ennemi peut être sans péché, parce qu'elle est produite uniquement par la suggestion extérieure[1], au lieu que la tentation qui vient de la chair ne peut exister sans péché[2], parce que cette espèce de tentation est produite par la délectation et la concupiscence ; et, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 19, chap. 4), il y a péché quand la chair lutte contre l'esprit. C'est pourquoi le Christ a voulu être tenté par l'ennemi, mais non par la chair.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 4, 1) que Jésus a été conduit par l'Esprit dans le désert pour être tenté par le démon.

[1] La tentation du Christ a été purement extérieure. Saint Grégoire distingue à ce sujet dans toute tentation trois degrés : la suggestion, la délectation et le consentement. Le démon n'a pu aller au delà de la suggestion dans la tentation du Christ. †

[2] Cette lutte de la chair contre l'esprit est un péché, parce qu'elle se fait en dehors de la raison. †

***Conclusion.***

Le Christ a voulu être tenté pour nous servir d'exemple et d'aide contre les tentations et nous apprendre de quelle manière nous pourrions les vaincre.

Il faut répondre que le Christ a voulu être tenté :

1. Pour nous donner un secours contre les tentations. D'où saint Grégoire dit (Hom. 16 in Ev.) : Il n'était pas indigne de notre Rédempteur, qui était venu pour être mis à mort, de se laisser tenter ; car il était juste qu'il vainquît nos tentations par les siennes, comme il était venu vaincre notre mort par la sienne.
2. Pour que nous fussions sur nos gardes, afin que personne, quelque saint qu'il fût, ne se crût tranquille et à l'abri de la tentation. C'est pour cela qu'il a voulu être tenté par le baptême, parce que, comme le dit saint Hilaire (Sup. Matth., can. 3) : Quand nous sommes sanctifiés les efforts du démon redoublent, parce qu'il désire davantage remporter la victoire sur les saints. D'où l'Écriture dit (Ecclésiastique, 2, 1) : Mon fils, lorsque vous entrerez au service de Dieu, demeurez ferme dans la justice et dans la crainte, et préparez votre âme à la tentation.
3. À cause de l'exemple, pour nous apprendre le moyen de triompher des tentations du démon. D'où saint Augustin dit (De Trin., liv. 4, chap. 13) : Que le Christ se laissa tenter par le démon pour être notre médiateur et nous aider à surmonter les tentations, non seulement par son secours, mais encore par son exemple.
4. Pour que nous ayons confiance dans sa miséricorde. D'où saint Paul dit (Héb., 4, 15) : Nous n'avons pas un pontife qui ne puisse compatir à nos infirmités, ayant été tenté en toutes choses, et étant semblable à nous, sauf le péché.

## Article 2 : Le Christ a-t-il dû être tenté dans le désert ?

**41**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû être tenté dans le désert. Car le Christ a voulu être tenté pour nous servir d'exemple, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, un exemple doit être proposé manifestement à ceux qui doivent le suivre. Il n'a donc pas dû être tenté dans le désert.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ nous est donné à tous pour exemple par la foi, d'après ces paroles de saint Paul (Héb., 12, 2) : Nous avons les yeux sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi. Or, la foi, comme le dit l'Apôtre (Rom., 10, 17), vient de l'ouïe, et non de la vue ; le Seigneur dit lui-même (Jean, 20, 29) : Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. C'est pourquoi pour que la tentation du Christ nous servît d'exemple, il n'a pas fallu que les hommes la vissent, mais il a suffi de la leur raconter.

***Objection N°2.***

Saint Chrysostome dit (Sup. Matth., hom. 13) que le démon se presse plus vivement pour tenter quand il voit des solitaires. C'est pourquoi dans le commencement il a tenté la femme, lorsqu'il l'a trouvée sans son mari ; et par là il semble que le Christ en se retirant dans le désert pour être tenté s'est de lui-même exposé à la tentation. Par conséquent puisque sa tentation est l'exemple que nous devons

suivre, il semble que les autres devraient aussi s'exposer aux tentations ; ce qui cependant paraît être dangereux, puisque nous devons plutôt en éviter les occasions.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il y a deux sortes d'occasion de tentation. L'une vient de l'homme, comme quand quelqu'un s'expose prochainement au péché sans en éviter les occasions. Cette occasion de tentation doit être évitée, comme on le voit d'après ces paroles (Gen., 19, 17) : Ne restez pas dans tout le pays qui est autour de Sodome. L'autre occasion de tentation vient du démon, qui porte toujours envie à ceux qui tendent à la perfection, comme le dit saint Ambroise (loc. sup. cit.). On ne doit pas éviter cette occasion de tentation. D'où saint Chrysostome dit (alius auctor sup. Matth., hom. 5, in op. imperf.) que le Christ n'a pas été seul conduit dans le désert par l'Esprit, mais qu'il en est de même de tous les enfants de Dieu qui ont l'Esprit-Saint. Car ils ne se contentent pas de rester oisifs ; mais l'Esprit-Saint les pousse à entreprendre une grande chose, qui consiste à se retirer dans le désert relativement au démon, parce qu'il n'y a pas là d'injustice dans laquelle le diable se délecte. D'ailleurs toute bonne œuvre est déserte quant à la chair et au monde ; parce qu'elle n'est conforme ni à la volonté de la chair, ni à celle du monde. Il n'est pas dangereux de donner au diable cette occasion de tentation ; car c'est plutôt un conseil de l'Esprit-Saint, qui est l'auteur de toute perfection, qu'une attaque du diable jaloux.

***Objection N°3.***

Saint Matthieu raconte (chap. 4) que dans la seconde tentation le diable transporta le Christ dans la cité sainte et le plaça sur le sommet du temple ; ce qui n'avait pas lieu dans le désert. Il n'a donc pas été tenté là seulement.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Il y en a qui prétendent que toutes les tentations ont eu lieu dans le désert. Quelques-uns d'entre eux disent que le Christ a été conduit dans la cité sainte, non pas réellement, mais en imagination ; d'autres veulent que la cité sainte, c'est-à-dire Jérusalem, ait été appelée le désert, parce que Dieu l'avait abandonnée. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à ces hypothèses ; car saint Marc dit à la vérité que le démon l'a tenté dans le désert, mais il ne dit pas qu'il ne l'ait tenté que là.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Marc, 1, 13) : Que Jésus demeura quarante jours et quarante nuits dans le désert et qu'il y fut tenté par Satan.

***Conclusion.***

Il a été convenable que le Christ fut tenté dans le désert, pour délivrer de l'exil l'homme qui avait été chassé du paradis dans un lieu désert.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°2), le Christ s'est soumis au démon par sa volonté propre pour être tenté, comme aussi il s'est volontairement soumis à ses suppôts pour être mis à mort ; autrement le diable n'aurait pas osé venir à lui. Le démon tente plus fortement celui qui est solitaire, parce que, selon la pensée de l'Écriture (Ecclésiaste, 4, 12) : Si quelqu'un a de l'avantage sur l'un, tous les deux lui résistent. D'où il suit que le Christ est allé dans le désert comme dans un champ de bataille, pour y être tenté par le diable. C'est ce qui fait dire à saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 4) que le Christ se retirait à dessein dans le désert pour y provoquer le démon. Car si le démon n'eût pas combattu, ajoute-t-il, le Christ ne l'aurait pas vaincu pour moi. Il ajoute encore d'autres raisons en disant que le Christ a ainsi agi par mystère pour délivrer de l'exil Adam, qui avait été chassé du paradis dans le désert, et aussi pour nous apprendre par son exemple que le démon porte envie à ceux qui tendent à ce qu'il y a de plus parfait.

## Article 3 : La tentation du Christ a-t-elle dû avoir lieu après son jeûne ?

**41**

***Objection N°1.***

Il semble que la tentation du Christ n'ait pas dû avoir lieu après son jeûne. Car nous avons dit (quest. préc., art. 2) qu'il ne lui convenait pas d'avoir une vie austère. Or, c'est un acte d'austérité extrême que de rester quarante jours et quarante nuits sans manger. Car c'est ainsi que l'on entend que le Christ a jeûné pendant quarante jours et quarante nuits ; puisque, comme le dit saint Grégoire (Hom. 16 in Evang.), pendant tout ce temps il n'a pris aucune nourriture. Il ne semble donc pas qu'un pareil jeûne ait dû précéder sa tentation.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Il n'a pas été convenable que la vie du Christ fût austère, pour qu'il se montrât comme ceux auxquels il a prêché. Mais personne ne doit se charger de l'office de la prédication, s'il n'est d'abord pur et d'une vertu parfaite. C'est ainsi qu'il est dit du Christ (Actes, 1, 4) : Qu'il commença à agir et à enseigner. C'est pourquoi, immédiatement après son baptême, le Christ prit un genre de vie austère, pour nous apprendre que c'est après avoir dompté leur chair, que les autres doivent se livrer à l'office de la prédication, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 9, 27) : Je châtie mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé.

***Objection N°2.***

L'Évangile dit (Marc, 1, 13) : qu'il était dans le désert depuis quarante jours et quarante nuits et qu'il était tenté par Satan. Or, il jeûna quarante jours et quarante nuits. Il semble donc qu'il n'ait pas été tenté par le démon après son jeûne, mais pendant qu'il jeûnait.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Dans ce passage de l'Évangile saint Marc peut signifier que le Seigneur a été dans le désert quarante jours et quarante nuits, pendant lesquels il a jeûné. Ces paroles : Il a été tenté par Satan, ne doivent pas s'entendre des quarante jours et des quarante nuits pendant lesquels il a jeûné ; mais du temps qui a suivi, puisque saint Matthieu dit : qu'après avoir jeûné pendant quarante jours et quarante nuits, il eut faim ; et c'est de là que le tentateur a pris occasion de s'approcher de lui. Ce qu'il ajoute, en disant que les anges le servaient, doit s'entendre du temps qui s'est écoulé après la tentation. C'est ce que prouve saint Matthieu, qui dit (4, 11) : Alors le démon le laissa, c'est-à-dire après la tentation, et voici que les anges s'approchèrent et le servirent. Quant à ce que saint Marc intercale, en disant (1, 13), il était avec les bêtes, saint Chrysostome pense (Hom. 13 in Matth.) qu'il a eu pour but de montrer par là quel était ce désert, en faisant voir qu'il était inaccessible aux hommes et rempli de bêtes. — Cependant, d'après l'explication de Bède (chap. 5 in Marc.), le Seigneur a été tenté quarante jours et quarante nuits. Mais ceci ne doit pas s'entendre des tentations visibles que rapportent saint Matthieu et saint Luc, qui ont eu lieu évidemment après le jeûne, mais de certaines autres attaques que le Christ a souffertes de la part du démon pendant qu'il jeûnait[1].

[1] Cajétan fait observer avec raison que ce sentiment du vénérable Bède n'est pas à négliger, parce qu'indépendamment des tentations visibles dont parlent les évangélistes le Christ a pu être souvent tenté sous des formes différentes. †

***Objection N°3.***

On ne voit pas que le Christ ait jeûné plus d'une fois. Mais il est dit qu'il n'a pas été tenté qu'une fois par le démon, puisque d'après saint Luc (4, 13) : Quand le diable eut achevé toutes ses tentations, il se retira de lui pour un temps. Par conséquent comme le jeûne n'a pas précédé la seconde tentation, de même il n'a pas dû précéder la première.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 4, super illud : Et consummatâ, etc.), le démon s'est éloigné du Christ jusqu'à un temps, parce qu'il n'est plus venu ensuite pour le tenter, mais pour le combattre ouvertement, c'est-à-dire au temps de sa passion[1]. Cependant par ces combats il semblait tenter le Christ par rapport à la tristesse et à la haine du prochain, comme dans le désert il le tenta du côté de la gourmandise et du mépris de Dieu par l'idolâtrie.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 4, 2) : Après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits il eut faim, et alors le tentateur s'approcha de lui.

***Conclusion.***

C'est avec raison que le Christ a voulu être tenté, après avoir jeûné, pour notre exemple et notre instruction, afin de nous apprendre à être humbles, quand nous voyons quelque chose de bien en nous.

Il faut répondre que c'est avec raison que le Christ a voulu être tenté après avoir jeûné :

1. À cause de l'exemple ; parce que, comme nous l'avons dit (art. 1), puisqu'il importe à tous de se tenir en garde contre les tentations, en jeûnant avant la tentation qui devait l'assaillir, il nous a appris que c'était par le jeûne qu'il fallait nous armer contre nos propres tentations. C'est pourquoi l'Apôtre compte le jeûne parmi les armes de la justice (2 Cor., chap. 6).
2. Pour nous montrer que le diable vient tenter ceux qui jeûnent aussi bien que les autres qui se livrent à de bonnes œuvres. C'est pour cela que le Christ est tenté après son baptême, comme après son jeûne. D'où saint Chrysostome dit (Sup. Matth., hom. 13) : Pour nous apprendre combien le jeûne est salutaire et de quel secours il est contre le démon et pour nous faire voir qu'après le baptême il ne faut pas s'abandonner au plaisir, mais s'exercer au jeûne ; le Christ a jeûné, sans avoir besoin de le faire, mais pour notre instruction.
3. Parce qu'après le jeûne il a ressenti la faim, ce qui a donné au démon l'audace de l'attaquer, comme nous l'avons dit (art. 1). Toutefois quand il eut faim, comme le dit saint Hilaire (Sup. Matth., can. 3), ce ne fut pas par indigence ou par besoin, mais il abandonna l'homme à sa nature, parce que le diable ne devait pas être vaincu par Dieu, mais par la chair que le Verbe a prise. C'est pour cela, ajoute saint Chrysostome (ut sup.), qu'il ne jeûna pas plus longtemps que Moïse et Élie, dans la crainte qu'on ne cessât de croire que sa chair était véritable.

[1] Ce fut dans ce moment que les efforts du démon durent être les plus grands, parce que, comme le dit Bossuet, c'est aux approches de la mort qu'on est le plus tenté : c'est le temps de la décision, c'est le temps de la faiblesse. †

## Article 4 : L'ordre et le mode de la tentation du Christ ont-ils été convenables ?

**41**

***Objection N°1.***

Il semble que le mode et l'ordre de la tentation n'aient pas été convenables. Car la tentation du démon porte au péché. Or, si le Christ était venu en aide à ceux qui ont faim en changeant les pierres en pain, il n'aurait pas péché ; comme il n'a pas péché en multipliant les pains ; ce qui n'en a pas moins été un miracle qu'il a fait pour secourir la foule qui avait besoin. Il semble donc qu'il n'y ait point eu là de tentation.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Faire usage de ce qui est nécessaire pour vivre, ce n'est pas un péché de gourmandise ; mais il appartient à ce vice que l'homme fasse quelque chose de déréglé, d'après le désir qu'il a d'avoir sa subsistance. Or, c'est une chose déréglée que de vouloir se procurer sa nourriture par un miracle, dès qu'on peut avoir recours à des moyens humains pour l'entretien de son corps. C'est pourquoi le Seigneur a donné miraculeusement aux Israélites la manne dans le désert où on ne pouvait autrement se procurer de quoi vivre, et le Christ a également nourri par miracle la multitude dans un désert où l'on ne pouvait la nourrir autrement. Mais il pouvait satisfaire sa faim autrement que par un miracle, comme on voit que l'a fait Jean-Baptiste (Matth., 3, 4), ou bien en allant dans les lieux les plus voisins. C'est pourquoi le diable pensait que le Christ pécherait si, étant un homme[1] comme les autres, il cherchait à faire des miracles pour apaiser sa faim.

***Objection N°2.***

Celui qui veut persuader une chose joue mal son rôle, s'il persuade le contraire de ce qu'il s'est proposé. Or, le démon, en élevant le Christ au-dessus du pinacle du temple, se proposait de le tenter du côté de l'orgueil et de la vaine gloire. C'est donc à tort qu'il lui a conseillé de se jeter en bas, ce qui est contraire à l'orgueil, ou à la vaine gloire qui cherche toujours à monter.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On cherche souvent dans l'humiliation extérieure la gloire dont on s'enorgueillit au sujet des biens spirituels. D'où saint Augustin dit (De serm. Dom. in mont., liv. 2, chap. 19) : Il est à remarquer que l'orgueil ne se rencontre pas seulement dans l'éclat et la pompe des choses corporelles, mais qu'il peut se cacher sous l'extérieur le plus négligé. C'est pour cela que le démon a conseillé au Christ de se jeter corporellement en bas pour rechercher la gloire spirituelle.

***Objection N°3.***

Il est convenable qu'une tentation ne se rapporte qu'à un seul péché. Or, dans la tentation qui a eu lieu sur la montagne, le démon a conseillé deux péchés, la cupidité et l'idolâtrie. Le mode de cette tentation ne paraît donc pas avoir été convenable.

***Réponse à l'objection N°3 :***

C'est un péché de rechercher les richesses et les honneurs de ce monde, quand on le fait déréglément. C'est ce qui le manifeste principalement, quand pour acquérir ces biens on fait

[1] Car si l'on considère le Christ comme le Seigneur de toutes choses, il est évident qu'il n'aurait pas péché en changeant les pierres en pain, puisqu'il peut user de sa puissance infinie comme bon lui semble. †

quelque chose qui n'est pas honnête. C'est pourquoi le diable ne s'est pas contenté de conseiller le désir des richesses et des honneurs ; mais il a porté le Christ à l'adorer pour les obtenir, ce qui est le plus grand crime et ce qui est contre Dieu. Non seulement il a dit : Si vous m'adorez, mais il a ajouté : Si vous vous prosternez, parce que, comme le dit saint Ambroise (sup. illud Luc, chap. 4, Duxit illum), l'ambition a un danger de servilité ; car pour dominer les autres on sert d'abord soi-même, et on se montre obséquieux pour obtenir des honneurs ; et quand on s'abaisse davantage, c'est alors qu'on veut être plus élevé. De même, dans les tentations précédentes, le démon s'est efforcé d'amener le Christ du désir d'un péché dans un autre. C'est ainsi que du désir de la nourriture il s'est efforcé de le faire tomber dans la vaine gloire en l'engageant à faire des miracles sans motif, et du désir de la vaine gloire il s'est efforcé de l'amener à tenter Dieu en se précipitant du haut du temple.

***Objection N°4.***

Les tentations ont les péchés pour but. Or, il y a sept vices capitaux, comme nous l'avons vu (1a 2æ, quest. 84, art. 4). La tentation ne s'est rapportée qu'à trois, la gourmandise, la vaine gloire et la cupidité. Le mode de la tentation ne paraît donc pas avoir été suffisant.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Selon la remarque de saint Ambroise (Sup. Luc., chap. 4, in illud : Et consummatâ omni, etc.), l'Écriture n'aurait pas dit qu'après avoir achevé toutes ses tentations, le diable s'était éloigné de lui, si les trois tentations précédentes n'embrassaient la matière de tous les péchés ; parce que les causes de ces tentations sont les causes de toutes les convoitises, c'est-à-dire les jouissances de la chair, l'espérance de la gloire, et l'avidité de la puissance[2].

***Objection N°5.***

Après avoir vaincu tous les vices, il reste à l'homme la tentation de l'orgueil ou de la vaine gloire ; parce que l'orgueil tend un piège aux bonnes œuvres pour les faire périr, selon l'expression de saint Augustin (Ep. 211). C'est donc à tort que saint Matthieu met en dernier lieu la tentation de la cupidité sur la montagne, et qu'il met au milieu la tentation de vaine gloire dans le temple, surtout puisque saint Luc suit un ordre contraire.

***Réponse à l'objection N°5 :***

Comme le dit saint Augustin (De cons. Evangel., liv. 2, chap. 16) : On ne sait pas quel a été le premier de ces faits. Lui a-t-on montré d'abord les royaumes de la terre et l'a-t-on élevé ensuite sur le faîte du temple, ou bien est-ce ce dernier fait qui s'est passé le premier[2] ? Peu importe, du reste, pourvu qu'il soit manifeste que tous ces faits se sont passés. Quant aux évangélistes ils paraissent avoir suivi un ordre différent : parce que quelquefois on va de la vaine gloire à la cupidité et que d'autres fois c'est le contraire.

***Objection N°6.***

Saint Jérôme dit (Sup. Matth., sup. illud chap. 4 : Non in solo pane), que le but du Christ a été de vaincre le démon par l'humilité et non par la puissance. Il n'aurait donc pas dû le repousser impérieusement en lui disant avec réprimande : Retire-toi en arrière, Satan.

***Réponse à l'objection N°6 :***

---

[2] C'est ce qu'exprime saint Jean par ces paroles (1 Jean, 2, 16) : Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, et concupiscence des yeux, et orgueil de la vie. †

[2] Cajétan pense qu'il n'y a pas d'incertitude à cet égard, parce que, d'après le texte, on voit que saint Matthieu suit l'ordre des temps, puisqu'il dit : Iterum assumpsit… tunc assumpsit… iterum, tandis que saint Luc n'emploie pas cette manière de dire. †

Quand il a souffert l'injure de la tentation, et lorsque le diable lui a dit : Si vous êtes le Fils de Dieu jetez-vous en bas, le Christ ne fut point troublé et il ne gourmanda pas le tentateur. Mais quand le diable eut revendiqué pour lui les honneurs divins en disant : Je vous donnerai toutes ces choses, si vous vous prosternez pour m'adorer, il s'irrita et le repoussa en disant : Retirez-vous, Satan ; pour nous apprendre par son exemple à supporter les injures qui nous regardent personnellement avec une grande égalité d'âme, mais à ne pas même vouloir entendre les injures faites à Dieu.

***Objection N°7.***

Le récit de l'Évangile parait renfermer une chose fausse, car il ne paraît pas possible que le Christ ait pu se tenir sur le sommet du temple sans être vu par d'autres ; et il n'y a pas de montagne assez haute, pour qu'on puisse voir de là l'univers entier, et pour qu'il ait été possible de faire voir au Christ tous les royaumes du monde. La tentation du Christ n'a donc pas été convenablement décrite.

***Réponse à l'objection N°7 :***

Comme le dit saint Chrysostome (alius auctor, hom. 5, in op. imperf.), le diable élevait le Christ sur le sommet du temple pour le faire voir à tout le monde ; mais lui, sans que le diable le sût, faisait qu'il n'était vu de personne. Quant à ces paroles : Il lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire, elles ne signifient pas qu'il vit les royaumes eux-mêmes, leurs cités, leurs habitants, l'or ou l'argent qu'ils renferment ; mais le diable montrait du doigt au Christ les parties de la terre dans lesquelles chaque royaume ou chaque cité se trouve, et il le lui décrivait par ses discours la gloire et l'état de chacun de ces empires. Ou bien, d'après Origène (Hom. 30 in Luc.), il lui montra comment il régnait lui-même dans le monde par divers vices.

Mais c'est le contraire. Le témoignage de l'Écriture est irréfragable (Matth., chap. 4 et Luc, chap. 4).

***Conclusion.***

La triple tentation du Seigneur dans le désert a été exposée par les évangélistes dans un ordre convenable.

Il faut répondre que la tentation qui vient du démon se fait par manière de suggestion, comme le dit saint Grégoire (Hom. 16 in Evang.). On ne peut pas suggérer quelque chose à tout le monde de la même manière ; mais on suggère à chaque individu quelque chose, d'après les choses qui peuvent l'impressionner. C'est pourquoi le diable ne tente pas immédiatement l'homme spirituel au sujet de péchés graves, mais peu à peu il commence par les plus légers, pour le conduire ensuite aux plus graves. D'où saint Grégoire (Mor., liv. 31, chap. 17), expliquant ce passage (Job, chap. 39) : Il sent de loin le combat, l'exhortation des chefs et le cri de l'armée, dit : C'est avec raison qu'on dit que les chefs exhortent et que l'armée crie ; parce que les premiers vices s'insinuent dans l'âme abusée sous une apparence de raison, mais les fautes innombrables qui suivent, quand ils l'ont pervertie, se précipitent sur elle avec une sorte de clameur bestiale. — C'est aussi ce que le diable a observé dans la tentation du premier homme. En effet, il l'a d'abord excité à manger du fruit défendu, en disant (Gen., 3, 1) : Pourquoi Dieu vous a-t-il ordonné de ne pas manger des fruits de tous les arbres du paradis ? En second lieu, il l'a tenté du côté de la vaine gloire, quand il a dit : Vos yeux seront ouverts. Enfin, en dernier lieu, il l'a tenté du côté de l'orgueil, quand il lui a dit : Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal.

Il a conservé cet ordre dans la tentation du Christ ; car il l'a tenté :

1. À l'égard de ce que les hommes désirent, quelques spirituels qu'ils soient, c'est-à-dire au sujet de la nourriture qui soutient le corps naturellement.

2. Il est arrivé à ce qui est quelquefois une occasion de chuter pour les hommes spirituels, c'est-à-dire à ce qui fait qu'ils agissent quelquefois par ostentation, ce qui appartient à la vaine gloire.
3. Il a poussé la tentation à ce qui n'appartient déjà plus aux hommes spirituels, mais aux hommes charnels, et qui consiste à rechercher les richesses et la gloire du monde jusqu'au mépris de Dieu. C'est pourquoi, dans les deux premières tentations, il a dit : Si vous êtes le Fils de Dieu, tandis qu'il ne s'est pas servi de cette expression dans la troisième, qui ne peut convenir, comme les deux autres, aux hommes spirituels qui sont les enfants de Dieu par adoption.

Le Christ a résisté à ces tentations par les témoignages de la loi, et non par la puissance de sa vertu ; afin d'honorer par-là l'homme davantage et de punir davantage son adversaire, en faisant vaincre l'ennemi du genre humain, non par Dieu, mais par l'homme[1], selon la pensée du pape saint Léon (Serm. 1 Quadrag., chap. 3).

**41**

[1] Voyez sur l'ordre et la nature de ces tentations les Élévations de Bossuet, 25e semaine, élévat. 3 et 4. †

# QUESTION 42 : DE LA DOCTRINE DU CHRIST

Question 42 : De la doctrine du Christ.....456
Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ prêchât aux Juifs et non aux gentils ?.....457
Article 2 : Le Christ a-t-il dû prêcher aux Juifs sans les offenser ?.....459
Article 3 : Le Christ a-t-il dû enseigner toutes choses publiquement ?.....460
Article 4 : Le Christ a-t-il dû laisser sa doctrine par écrit ?.....462

Nous avons maintenant à nous occuper de l'enseignement du Christ.

À ce sujet il y a quatre questions à examiner :

1. Le Christ n'a-t-il dû prêcher qu'aux Juifs ou s'il a dû encore prêcher aux gentils ?[2]
2. A-t-il dû éviter d'offenser les Juifs dans sa prédication ?
3. A-t-il dû prêcher publiquement ou en secret ?[1]
4. A-t-il dû enseigner seulement par parole ou par écrit ?[2]

Nous avons parlé (quest. 39, art. 3) du temps où il a commencé à prêcher, quand il s'est agi de son baptême.

[2] Les prophètes disent dans une foule d'endroits que l'Évangile devait être annoncé d'abord aux Juifs et ensuite aux gentils. C'est pourquoi Paul et Barnabé dirent aux Juifs (Actes, 13, 46-47) : C'est à vous d'abord qu'il fallait annoncer la parole de Dieu ; mais puisque vous la rejetez, et que vous vous jugez indignes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les gentils. Car le Seigneur nous l'a ainsi ordonné : Je t'ai établi pour être la lumière des nations, afin que tu sois le salut jusqu'aux extrémités de la terre. †

[1] Tous les sages de l'antiquité ont eu une doctrine ésotérique, parce qu'ils ne la communiquaient qu'à leurs initiés. C'est de la sorte que les prêtres de Égypte et de l'Orient ont confisqué la vérité à leur profit, et l'ont, pour ainsi dire, enfermée dans leur sanctuaire. Le Christ, au contraire, a annoncé publiquement sa doctrine ; il a voulu qu'elle fût prêchée à tous les hommes sans distinction, et c'est encore une des preuves de sa divinité que tous les apologistes ont fait valoir avec avantage. †

[2] Le Christ n'a rien écrit pour montrer que son œuvre ne reposait pas sur l'écriture, mais sur la parole, et, par conséquent, indépendamment de la tradition écrite, on doit reconnaître dans l'Église une tradition orale. †

## Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ prêchât aux Juifs et non aux gentils ?

**42**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait dû prêcher non seulement aux Juifs, mais encore aux gentils. Car le prophète dit (Is., 49, 6) : C'est parce que vous me serviez pour rétablir les tribus d'Israël et réparer les ruines de Jacob, que je vous ai établis pour être la lumière des nations et le salut que j'envoie jusqu'aux extrémités de la terre. Or, le Christ a éclairé et sauvé les hommes par sa doctrine. Il semble donc que c'eût été bien peu, s'il ne l'eût précisée qu'aux Juifs et non aux gentils.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ a été la lumière et le salut des nations par ses disciples qu'il a envoyés pour prêcher à tous les peuples.

***Objection N°2.***

L'Évangile dit (Matth., 7, 29) : Il les enseignait comme ayant puissance. Or, la puissance de la doctrine se montre surtout dans l'instruction de ceux qui ne savaient absolument rien, comme les gentils. D'où l'apôtre dit (Rom., 15, 20) : J'ai eu soin de prêcher l'Évangile là où le Christ n'avait point encore été annoncé, pour ne pas bâtir sur le fondement d'autrui. Par conséquent, le Christ eût dû prêcher beaucoup plus aux gentils qu'aux Juifs.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Il ne faut pas moins de puissance, mais il en faut même davantage pour faire une chose par les autres que par soi-même[1]. C'est pourquoi la puissance divine s'est surtout montrée dans le Christ en ce qu'il a donné à ses disciples une doctrine si puissante qu'ils ont converti à lui des nations qui n'avaient jamais entendu son nom. Quant à la puissance du Christ lui-même elle se considère par rapport aux miracles par lesquels il confirmait sa doctrine, par rapport à son efficacité persuasive, par rapport à l'autorité de sa parole, parce qu'il parlait comme ayant une puissance supérieure à la loi, quand il disait : Et moi je vous dis, enfin par rapport à la droiture de sa vertu qu'il manifestait dans sa conduite, en vivant sans péché.

***Objection N°3.***

L'instruction d'un grand nombre est plus utile que celle d'un seul, par, le Christ a instruit quelques gentils, comme la Samaritaine (Jean, chap. 4) et la Cananéenne (Matth., chap. 15). Il semble donc que le Christ eût dû plutôt prêcher à la multitude des nations.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le Christ n'a pas dû dès le commencement instruire indifféremment tous les gentils de sa doctrine, mais qu'il a dû d'abord faire connaître sa doctrine aux Juifs qui étaient, pour ainsi dire, le premier-né d'entre les peuples ; de même il n'a pas dû repousser absolument les gentils, de peur que l'espérance du salut ne leur fût enlevée. C'est pour ce motif qu'il a reçu en particulier quelques gentils à cause de l'excellence de leur foi et de leur dévotion.

[1] C'est encore une des preuves les plus frappantes de sa divinité, qu'il n'ait rien fait pour son œuvre pendant sa vie, et qu'il ait néanmoins prononcé sur la croix le fameux consummatum est, que les événements ont parfaitement justifié. †

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Matth., 15, 24) : Je n'ai été envoyé qu'aux brebis de la maison d'Israël qui sont perdues. Or, l'Apôtre écrie (Rom., 15, 10) : Comment prêcheront-ils s'ils ne sont envoyés ? Le Christ n'a donc dû prêcher qu'aux Juifs.

***Conclusion.***

Il a été convenable que le Christ ne prêchât d'abord le salut qu'aux Juifs, soit par les apôtres, soit par lui-même, afin de montrer que les promesses faites autrefois aux Juifs avaient été accomplies par son avènement.

Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ ne prêchât d'abord qu'aux Juifs par lui-même et par ses apôtres.

1. Pour montrer que son avènement était l'accomplissement des promesses faites autrefois aux Juifs et non aux gentils. C'est ce qui fait dire à saint Paul (Rom., 15, 8) : Je déclare que Jésus-Christ a exercé son ministère à l'égard du peuple circoncis, c'est- à-dire qu'il a été l'apôtre et le prédicateur des Juifs, pour montrer que Dieu est vrai et accomplir les promesses faites à nos pères.
2. Pour faire voir que son avènement vient de Dieu. Car ce qui vient de Dieu est ordonné, comme le dit encore saint Paul (Rom., 13, 1). Or, l'ordre légitime exigeait que la doctrine du Christ fût d'abord proposée aux Juifs, qui étaient les plus rapprochés de Dieu par la foi et le culte de l'unité de Dieu, et qu'elle fût transmise par eux aux gentils ; comme dans la hiérarchie céleste la lumière divine est transmise par les anges supérieurs aux inférieurs. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles de l'Évangile (Matth., chap. 15) : Je n'ai été envoyé qu'aux brebis d'Israël qui périssaient, saint Jérôme observe que par là il ne dit pas qu'il n'a pas été envoyé aux nations, mais qu'il a été d'abord envoyé vers Israël. D'où le prophète dit (Is., 66, 19) : J'enverrai aux nations ceux des Juifs qui auront été sauvés, et ils leur annonceront ma gloire.
3. Pour enlever aux Juifs l'occasion de le calomnier. C'est pourquoi sur ces paroles de l'Évangile (Matth., 10, 5) : N'allez pas vers les gentils, saint Jérôme dit : Il fallait d'abord que l'arrivée du Christ fût annoncée aux Juifs, pour qu'ils ne puissent pas légitimement s'excuser en disant, qu'ils ont repoussé le Seigneur, parce qu'il a envoyé ses apôtres aux gentils et aux Samaritains.
4. Parce que le Christ a mérité par la victoire de la croix la puissance et l'empire sur les nations. D'où il dit lui-même (Apoc., 2, 26) : Celui qui aura vaincu, je lui donnerai la puissance sur les nations… comme je l'ai reçue de mon Père. Et saint Paul dit de lui (Phil., 2, 8) que parce qu'il s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix Dieu l'a élevé, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse et que toute langue le bénisse. C'est pourquoi il n'a pas voulu que sa doctrine fût prêchée aux nations avant sa passion, mais après il a dit à ses disciples (Matth., 28, 16) : Allez, enseignez toutes les nations. C'est pour ce motif qu'à la veille de sa passion, des gentils ayant voulu le voir il leur dit (Jean, 12, 24) : Si le grain de froment ne meurt après qu'on l'a jeté en terre, il demeure seul ; mais quand il est mort, il porte beaucoup de fruit, et, selon la pensée de saint Augustin (Tract. 51 in Joan.), il se disait le grain que l'infidélité des Juifs devait faire périr et que la foi de tous les peuples devait multiplier.

## Article 2 : Le Christ a-t-il dû prêcher aux Juifs sans les offenser ?

**42**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait dû prêcher aux Juifs sans les offenser. Car, comme le dit saint Augustin (Lib. de Agon. christ., chap. 11), le Fils de Dieu s'est montré en Jésus-Christ pour nous servir d'exemple. Or, nous devons éviter d'offenser non seulement les fidèles, mais encore les infidèles, d'après ; ces paroles de l'Apôtre (1 Cor., 10, 32) : Ne donnez aucun sujet de scandale ni aux Juifs, ni aux gentils, ni à l'Église de Dieu. Il semble donc que le Christ ait dû aussi éviter d'offenser les Juifs par sa doctrine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

On ne doit scandaliser personne, c'est-à-dire qu'on ne doit être pour personne par ses paroles ou ses actions une occasion de ruine ; mais quand c'est la vérité qui scandalise, on doit supporter le scandale plutôt que d'abandonner la vérité[1], comme le dit saint Grégoire (Hom. 7 in Ezech.).

***Objection N°2.***

Aucun sage ne doit faire une chose qui puisse compromettre l'effet de son œuvre. Or, en troublant les Juifs par sa doctrine, le Christ en empêchait les effets. Car il est dit (Luc, 11, 53) : que quand le Seigneur eut repris les pharisiens et les scribes, ils se mirent à le presser vivement et à l'accabler par une multitude de questions, lui tendant des pièges et cherchant à tirer de sa bouche de quoi l'accuser. Il ne semble donc pas convenable qu'il les ait blessés par sa doctrine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

En reprenant publiquement les scribes et les pharisiens, le Christ n'a pas empêché sa doctrine de porter ses fruits, mais il l'a plutôt favorisée ; parce que le peuple, qui reconnaissait leurs vices, était moins éloigné du Christ à cause des paroles des scribes et des pharisiens qui étaient toujours opposés à sa doctrine.

***Objection N°3.***

L'Apôtre dit (1 Tim., 5, 1) : Ne reprenez pas durement celui qui est avancé en âge, mais exploitez-le comme s'il était votre père. Or, les prêtres et les princes des Juifs étaient les anciens de la nation. Il semble donc que le Christ n'ait pas dû leur faire de dures réprimandes.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce passage de l'apôtre doit s'entendre des vieillards qui sont tels non seulement par l'âge ou l'autorité, mais encore par la vertu, d'après ces paroles de la loi (Nom, 11, 16) : Assemblez-moi soixante et dix hommes d'entre les anciens d'Israël que vous saurez être du nombre des anciens du peuple. Mais si les vieillards font de leur autorité un instrument de malice, en péchant publiquement, on doit les reprendre ouvertement et vivement, comme l'a fait Daniel (Dan., 13, 52) : Homme vieilli dans le mal, etc.

Mais c'est le contraire. Le prophète avait annoncé (Is., 8, 14), que le Christ serait pour les deux maisons d'Israël une pierre d'achoppement et de scandale.

[1] Voyez ce que nous avons dit du scandale (2a 2æ, quest. 43, art. 7). †

***Conclusion.***

Puisque les scribes et les pharisiens et les princes des Juifs étaient opposés au salut général de tous les hommes, le Christ a dû, sans craindre de les offenser, enseigner la vérité publiquement et s'élever contre leur conduite.

Il faut répondre que le salut de la multitude doit être préféré à la paix de quelques individus en particulier. C'est pourquoi quand il y a des hommes qui par leur perversité empêchent le salut de la multitude, celui qui prêche ou qui enseigne ne doit pas craindre de les offenser pour pourvoir au salut de la multitude. Or, les scribes, les pharisiens et les princes des Juifs étaient un grand obstacle au salut du peuple ; soit parce qu'ils étaient les ennemis de la doctrine du Christ qui était le seul moyen par lequel on pouvait être sauvé ; soit parce qu'ils corrompaient la vie du peuple par leurs mœurs déréglées. C'est pourquoi le Seigneur, sans craindre de les offenser, enseignait publiquement la vérité qu'ils haïssaient et leur reprochait leurs vices. Aussi les disciples ayant dit au Seigneur (Matth., 15, 12) : Savez-vous bien que les pharisiens ayant entendu cette parole, s'en sont scandalisés ? il leur répondit : Laissez-les : ce sont des aveugles qui conduisent des aveugles ; si un aveugle sert de guide à un autre, ils tombent tous les deux dans la même fosse.

## Article 3 : Le Christ a-t-il dû enseigner toutes choses publiquement ?

**42**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû enseigner toutes choses publiquement. Car nous voyons qu'il a dit à ses disciples beaucoup de choses à part, comme on le voit dans le sermon de la cène. D'où il dit lui-même (Matth., 10, 27) : Ce que vous avez entendu à l'oreille sera prêché sur les toits. Il n'a donc pas tout enseigné publiquement.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Hilaire (Sup. Matth., can. 10) en expliquant ce passage, nous ne voyons pas que le Seigneur ait eu la coutume de prêcher la nuit et d'exposer sa doctrine dans les ténèbres, mais il s'exprime ainsi parce que tous ses discours sont ténèbres pour les hommes charnels et que sa parole est obscure, comme la nuit, pour les incrédules. C'est pourquoi il veut que ce qu'il dit soit rendu avec la liberté de la foi et de ceux qui la confessent. — Ou bien, d'après saint Jérôme (in hunc loc.), il parle par manière de comparaison ; parce qu'il instruisait ses disciples dans la Judée, qui était une contrée très-resserrée relativement au monde entier, dans lequel sa doctrine devait être prêchée par les apôtres.

***Objection N°2.***

On ne doit exposer les profondeurs de la sagesse qu'aux parfaits, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 2, 6) : Nous prêchons la sagesse aux parfaits. Or, la doctrine du Christ renfermait la sagesse la plus profonde. Elle ne devait donc pas être communiquée à la multitude qui est imparfaite.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Seigneur n'a pas manifesté par sa doctrine tous les secrets de sa sagesse, non seulement à la foule, mais même à ses disciples auxquels il a dit (Jean, 16, 12) : J'ai encore beaucoup d'autres choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. Cependant tout ce qu'il a jugé cligne de transmettre aux autres à l'égard de sa sagesse, il ne le leur a pas proposé en secret, mais en public, quoiqu'il ne fût pas compris de tout le monde. D'où saint Augustin observe (Sup. Joan., tract. 113) : que

quand le Seigneur dit : J'ai parlé publiquement au monde ; on doit entendre cette parole comme s'il avait dit : un grand nombre m'a entendu. Ce qu'il disait n'était cependant pas manifeste, parce qu'ils ne le comprenaient pas.

***Objection N°3.***

Il revient au même de garder le silence sur une vérité et de l'exprimer par des paroles obscures. Or, le Christ cachait à la foule la vérité qu'il lui prêchait, en lui parlant en termes obscurs, puisqu'il ne s'exprimait qu'en paraboles (Matth., 13, 34). Il pouvait donc pour la même raison garder le silence à son égard.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Seigneur parlait à la foule en paraboles, comme nous l'avons dit (dans le corps de cet article.) : parce qu'elle n'était ni digne, ni capable de recevoir la vérité nue qu'il exposait à ses disciples. Quant à ce que dit l'évangéliste, qu'il ne leur parlait pas sans paraboles, on doit l'entendre, d'après saint Chrysostome (Hom. 48 in Matth.), du discours dont il s'agit en cet endroit ; car ailleurs il a dit à la foule beaucoup de choses sans paraboles. — Ou bien, d'après saint Augustin (Lib. de quæst. Evang., quest. 15), l'évangéliste parle ainsi, non parce qu'il n'a rien dit dans un sens propre, mais parce qu'il n'a presque rien expliqué sans faire usage de quelque parabole, quoiqu'il y ait eu des choses prises dans leur sens propre.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 18, 20) : Je n'ai point parlé en secret.

***Conclusion.***

La doctrine du Christ n'a pas été tenue secrète par envie de la part du maître, ni à cause du petit nombre de ceux auxquels il la proposait, mais seulement quant à la manière d'enseigner certaines choses que la multitude n'était pas capable de saisir.
Il faut répondre que la doctrine de quelqu'un peut être secrète de trois manières :

1. Par rapport à l'intention du maître qui se propose de ne pas manifester sa doctrine à beaucoup de monde, mais plutôt de la cacher. Ce qui a lieu pour un double motif : quelquefois par envie de la part du maître qui veut l'emporter par sa science et qui ne veut pas pour ce motif la communiquer aux autres. C'est ce qui n'a pas eu lieu dans le Christ, auquel l'Écriture fait dire (Sag., 7, 13) : J'ai appris la sagesse sans déguisement, j'en fais part aux autres sans envie, et je ne cache point les richesses qu'elle renferme. D'autres fois on le fait à cause de l'immoralité des choses que l'on enseigne. Car, comme le dit saint Augustin (Tract. 96 sup. Joan.), il y a des horreurs que la pudeur de l'homme ne peut pas supporter. Ainsi il est dit de la doctrine des hérétiques (Prov., 9, 17) : que les eaux dérobées sont plus douces. Mais la doctrine du Christ n'a rien d'erroné, ni d'immoral. C'est pourquoi le Seigneur dit (Marc, 4, 21) : Fait-on apporter une lampe, c'est-à-dire la doctrine vraie et pure, pour la mettre sous le boisseau ?
2. Une doctrine est occulte parce qu'elle est proposée à peu de monde. Le Christ n'a rien enseigné en secret de cette manière, parce qu'il a proposé sa doctrine ou à la foule entière ou à tous ses disciples en général. D'où saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 113) : Parle-t-il en secret celui qui parle devant les hommes ; surtout s'il dit à quelques-uns ce que par eux il veut faire connaître à une multitude d'autres ?
3. Une doctrine est occulte quant à la manière de l'enseigner. Il y avait des choses que le Christ disait à la foule d'une manière qui était ainsi cachée ; se servant de paraboles pour annoncer les mystères spirituels qu'elle n'était ni capable, ni digne de comprendre. Toutefois il était encore mieux pour elle d'entendre ainsi la doctrine spirituelle sous le voile des paraboles

que d'en être absolument privée. Mais le Seigneur exposait la vérité simple et nue de ces paraboles à ses disciples pour qu'ils la transmissent à d'autres qui seraient capables d'en profiter, suivant ces paroles de saint Paul (2 Tim., 2, 2) : Ce que vous avez appris de moi devant un grand nombre de témoins, donnez-le en dépôt à des hommes fidèles qui seront eux-mêmes capables d'en instruire d'autres. C'est ce que signifie le passage de la loi (Nom., chap. 4), où il est ordonné aux enfants d'Aaron d'envelopper les vases du sanctuaire, pour que les lévites les portent.

## Article 4 : Le Christ a-t-il dû laisser sa doctrine par écrit ?

**42**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ ait dû laisser sa doctrine par écrit. Car l'écriture a été inventée pour transmettre la doctrine à la mémoire des générations à venir. Or, la science du Christ devait durer éternellement, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 21, 33) : Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. Il semble donc que le Christ ait dû transmettre par écrit sa doctrine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Augustin (eod. liv. chap. ult. ad fin.), le Christ est à ses disciples ce que la tête est aux membres du corps. C'est pourquoi puisqu'ils ont écrit ce qu'il leur a montré et ce qu'il leur a dit[1], on ne doit pas dire qu'il n'a pas écrit, les membres ayant écrit sous la dictée du chef ; car tout ce qu'il a voulu nous apprendre de ses actions et de ses paroles, il leur a commandé de l'écrire, comme à ses propres mains.

***Objection N°2.***

La loi ancienne a été préalablement la figure du Christ, d'après ces paroles de saint Paul (Hébr., 10, 1) : La loi avait l'ombre des biens à venir. Or, cette loi a été écrite par Dieu, d'après ces paroles (Ex., 24, 22) : Je vous donnerai deux tables de pierre, la loi et les préceptes que j'ai écrits. Il semble donc que le Christ ait dû écrire sa doctrine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La loi ancienne ayant été donnée sous des figures sensibles, il est convenable qu'elle ait été écrite par des signes sensibles. Au contraire la doctrine du Christ, qui est la loi spirituelle de vie, n'a pas dû être écrite avec de l'encre, mais avec l'esprit, du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur les cœurs, comme sur des tables de chair, ainsi que le dit l'Apôtre (2 Cor., 3, 3).

***Objection N°3.***

C'était au Christ, qui était venu éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et les ombres de la mort (Luc, 1, 79), qu'il appartenait d'écarter toutes les occasions d'erreur et d'ouvrir la voie de la foi. Or, il l'aurait fait en écrivant sa doctrine. Car saint Augustin dit (De consens. Evang., liv. 1, chap. 7) : Il y en a qui s'étonnent que le Christ n'ait rien écrit, et qu'on soit obligé de croire à d'autres qui ont écrit sur lui. C'est la question que se font surtout les païens, qui n'osent pas accuser ou blasphémer le Christ, qui lui reconnaissent une très grande sagesse, mais qui ne voient en lui qu'un homme ; prétendant que ses disciples ont accordé à leur maître plus qu'il n'était en le disant Fils de Dieu et Verbe de Dieu par lequel tout a été fait. Puis il ajoute : qu'ils paraissent prêts à croire de lui ce qu'il en aurait écrit

[1] Ce qu'il leur a dit d'écrire ; car leurs écrits ne renferment pas toute la doctrine qu'ils avaient eux-mêmes prêchée aux fidèles (Voir 1 Cor., 11, 14 ; 1 Tim., 6, 20 ; 2 Tim., 2, 2, et Jean, ad fin. ). †

lui-même, mais qu'ils ne veulent pas admettre ce qu'il a plu à d'autres d'en dire. Il semble donc que le Christ ait dû transmettre sa doctrine par écrit.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ceux qui n'ont pas voulu croire au récit des apôtres sur le Christ, n'auraient pas cru davantage aux écrits du Christ lui-même dont ils attribuaient les miracles à la magie[1].

Mais c'est le contraire. Car dans le canon des saintes Écritures il n'y a pas de livres qui aient été écrits par le Christ.

***Conclusion.***

Il a été convenable que le Christ n'écrive pas lui-même sa doctrine, soit à cause de l'excellence du maître, soit à cause de celle de la doctrine.
Il faut répondre qu'il a été convenable que le Christ n'écrivît pas sa doctrine.

1. À cause de sa dignité ; car un maître d'un ordre supérieur doit enseigner de la manière la plus excellente. C'est pourquoi il convenait au Christ, comme au premier des maîtres, d'imprimer sa doctrine dans l'âme de ses auditeurs. C'est ce qui fait dire (Matth., 7, 29) : qu'il les enseignait comme ayant puissance. C'est ainsi que chez les gentils, Pythagore et Socrate, qui ont été les maîtres les plus remarquables, n'ont rien voulu écrire. Car on n'écrit que pour imprimer sa doctrine dans le cœur de ses disciples, sans avoir d'autre but.
2. À cause de l'excellence de la doctrine du Christ qu'aucun livre ne peut contenir, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 21, 25) : Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses, et si on les rapportait toutes en détail, je ne crois pas que le monde même pût contenir les livres qu'on en écrirait. Saint Augustin observe à cet égard (Tract. ult. in Joan.) que ce n'est pas le défaut d'espace qui empêcherait le monde de les contenir, mais c'est parce que ceux qui les liraient ne pourraient les comprendre. Et si le Christ eût écrit sa doctrine, les hommes n'en auraient pas eu une idée plus haute que celle que l'Écriture leur en aurait donnée.
3. Pour que la doctrine découlât de lui sur tous les hommes d'après un certain ordre. Ainsi il a enseigné lui-même immédiatement tous ses disciples qui ont ensuite instruit les autres par leur parole et leurs écrits ; au lieu que s'il eût écrit, sa doctrine serait immédiatement parvenue à tout le monde. D'où il est dit de la sagesse de Dieu (Prov., 9, 3) qu'elle a envoyé ses servantes pour appeler les autres sur les lieux les plus élevés.

Cependant on doit se rappeler, comme le dit saint Augustin (De consens. Evang., liv. 1, chap. 9 et l0), qu'il y a des gentils qui ont cru que le Christ avait composé des livres qui renfermaient les arts magiques par lesquels il faisait ses miracles, ce que la doctrine catholique condamne. Aussi, ajoute le même docteur, ceux qui disent qu'ils ont lu ces livres du Christ, n'ont cependant rien fait de semblable aux merveilles dont ils prétendent que ces livres renferment le secret. Dieu a permis qu'ils se trompassent au point de dire que ces mêmes livres avaient été adressés à Pierre et à Paul, parce que dans beaucoup d'endroits ils les ont vus peints avec le Christ. Ils ont été évidemment trompés par cette peinture, puisque pendant tout le temps que le Christ a été sur la terre avec ses disciples, saint Paul n'était pas l'un d'eux.

**42**

[1] Sur la tradition et l'écriture, consultez Bellarmin, De verbo scripto et tradito ; Mœhler, De la symbolique et de l'unité de l'Église ; de Maistre, Du principe générateur. †

# QUESTION 43 : DES MIRACLES FAITS PAR LE CHRIST EN GÉNÉRAL

Question 43 : Des miracles faits par le Christ en général.....464
Article 1 : Le Christ a-t-il dû faire des miracles ?.....465
Article 2 : Le Christ a-t-il fait ses miracles par la vertu divine ?.....466
Article 3 : Est-ce aux noces de Cana que le Christ a commencé à faire des miracles ?.....468
Article 4 : Les miracles faits par le Christ ont-ils suffisamment montrés sa divinité ?.....469

Nous devons considérer les miracles faits par le Christ. — Nous les examinerons :

1. En général.
2. Nous traiterons en particulier de chaque genre de miracles.
3. Nous nous occuperons spécialement de sa transfiguration.

Sur la première de ces considérations il y a quatre questions à faire :

1. Le Christ a-t-il dû faire des miracles ?[1]
2. Les a-t-il faits par sa vertu divine ?
3. En quel temps a-t-il commencé à faire des miracles ?[2]
4. A-t-il suffisamment montré par ses miracles sa divinité ?[3]

[1] Les prophètes avaient annoncé que le Christ ferait des miracles (Is., 35, 4-6) : Dieu lui-même viendra, et il vous sauvera. Alors les yeux des aveugles verront, et les oreilles des sourds seront ouvertes. Alors le boiteux bondira comme un cerf, et la langue des muets sera déliée. Le Christ donne constamment ses miracles comme une preuve de sa mission (Matth., 11, 4-5) : Allez rapporter à Jean ce que vous avez entendu et vu : Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés. †

[2] Cet article est une réfutation de l'erreur des pharisiens, qui attribuaient au démon les miracles du Christ, et de celle des hérétiques, qui prétendaient qu'il faisait usage des arts magiques. †

[3] Tous les apologistes de la religion chrétienne s'appuient sur les miracles du Christ pour démontrer sa divinité. Consultez à ce sujet Bergier, Traité de la religion, ou les excellentes dissertations de M. de la Luzerne. †

## Article 1 : Le Christ a-t-il dû faire des miracles ?

**43**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas dû faire des miracles. Car ses actes ont dû être d'accord avec ses paroles. Or, il dit lui-même (Matth., 12, 39) : Cette race méchante et adultère demande un prodige ; il ne lui en sera point donné d'autre que celui du prophète Jonas. Il n'a donc pas dû faire des miracles.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Par ces paroles : Il ne leur sera pas donné d'autre signe que celui du prophète Jonas, on doit entendre, comme le dit saint Chrysostome (Hom. 44 in Matth.), qu'ils n'obtinrent pas un signe tel qu'ils le demandèrent, c'est-à-dire un signe du ciel, mais elles ne veulent pas dire qu'il ne leur en ait donné aucun autre ; ou bien elles signifient qu'il faisait des prodiges, non pour ceux qu'il savait durs comme la pierre, mais pour en gagner d'autres. C'est pour cela qu'il ne donnait pas de signes à ces derniers, mais qu'il en accordait aux autres.

***Objection N°2.***

Comme le Christ doit venir dans son second avènement avec une grande vertu et une grande majesté, selon l'expression de l'Évangile (Matth., 24, 30), de même dans son premier avènement il est venu dans la faiblesse, d'après ces paroles du prophète (Is., 53, 3) : C'est un homme de douleurs qui connaît l'infirmité. Or, il appartient à la force plutôt qu'à la faiblesse de faire des miracles. Il n'a donc pas été convenable que le Christ en fît à son premier avènement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Quoique le Christ soit venu dans l'infirmité de la chair, ce qui s'est manifesté par ses souffrances, il est venu aussi avec la puissance de Dieu, et c'est ce qu'il devait manifester par ses miracles.

***Objection N°3.***

Le Christ est venu pour sauver les hommes par la foi, d'après ces paroles de l'Apôtre (Héb., 2, 2) : Jetant les yeux sur Jésus l'auteur et le consommateur de la foi. Or, les miracles diminuent le mérite de la foi ; d'où saint Jean dit (Jean, 4, 48) : Si vous ne voyez des miracles et des prodiges, vous ne croyez point. Il ne semble donc pas que le Christ ait dû faire des miracles.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Les miracles diminuent le mérite de la foi, selon qu'ils montrent la dureté de ceux qui ne veulent croire les choses que les saintes Écritures renferment qu'autant qu'elles sont démontrées par des prodiges. Cependant il vaut mieux pour eux d'être convertis à la foi par des miracles que de rester absolument dans l'incrédulité. Car il est dit (1 Cor., 14, 22) : que les signes ou les prodiges sont pour les infidèles, afin qu'ils se convertissent à la foi.

Mais c'est le contraire. Les adversaires du Christ disaient entre eux (Jean, 11, 47) : Que ferons-nous ? car cet homme fait beaucoup de miracles.

***Conclusion.***

Puisqu'il fallait manifester aux hommes que Dieu était dans le Christ, non par la grâce d'adoption, mais par celle d'union, et que sa doctrine vient de Dieu, il a été convenable qu'il fît des miracles sur la terre.

Il faut répondre que la Divinité accorde à l'homme de faire des miracles pour deux motifs.

1. Principalement pour confirmer la vérité que l'on enseigne. Car les choses qui sont de foi surpassent la raison humaine ; on ne peut les prouver par des raisonnements, mais il faut les prouver par l'argument de la puissance divine[1] ; de manière que quand on fait des œuvres que Dieu seul peut faire, on croie que les choses que l'on dit viennent de Dieu ; comme quand on apporte des lettrés marqués du sceau d'un roi, on croit que ce qu'elles renferment est émané de la volonté du roi lui-même.
2. Pour montrer la présence de Dieu dans l'homme par la grâce de l'Esprit-Saint, afin que l'homme faisant les œuvres de Dieu, on croie que Dieu habite en lui par la grâce. C'est ce qui fait dire à saint Paul (Gal., 3, 5) : Celui qui vous communique l'Esprit-Saint fait des miracles parmi vous. Or, il fallait manifester aux hommes ces deux choses à l'égard du Christ ; c'est que Dieu était en lui non par la grâce d'adoption, mais par celle d'union, et que sa doctrine surnaturelle venait de Dieu. C'est pourquoi il a été très convenable qu'il fît des miracles. D'où il dit lui-même (Jean, 10, 38) : Si vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres, et ailleurs (Jean, 5, 36) : Les œuvres que mon Père m'a donné pouvoir de faire, ce sont elles qui rendent témoignage de moi.

## Article 2 : Le Christ a-t-il fait ses miracles par la vertu divine ?

**43**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas fait ses miracles par la vertu divine. Car la vertu divine est toute-puissante. Or, il semble qu'il n'ait pas été tout-puissant en faisant ses miracles ; puisqu'il est dit (Marc, 6, 5) : Qu'il ne pouvait dans son pays faire aucun prodige. Il semble donc qu'il n'ait pas fait ses miracles par sa vertu divine.

***Réponse à l'objection N°1 :***

S'il est dit : Que le Christ ne pouvait faire dans son pays aucun miracle, ces paroles ne doivent pas se rapporter à sa puissance absolue, mais à ce qui peut être fait avec convenance. Car il n'était pas convenable que le Christ fît des miracles parmi des incrédules. Aussi l'écrivain sacré ajoute : Qu'il était dans l'étonnement à cause de leur incrédulité. C'est ainsi qu'il est dit (Gen., 18, 17) : Pourrai-je cacher à Abraham ce que je dois faire ? (19, 22) : Je ne pourrai rien faire jusqu'à ce que vous soyez entré dans ce lieu.

***Objection N°2.***

Il n'appartient pas à Dieu de prier. Or, quelquefois le Christ priait en faisant des miracles, comme on le voit dans la résurrection de Lazare (Jean, chap. 11) et dans la multiplication des pains (Matth., chap. 14). Il semble donc qu'il n'ait pas fait de miracles par sa vertu divine.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Chrysostome (Sup. illud Matth., chap. 14, Acceptis quinque panibus, hom. 50), il fallait croire du Christ qu'il vient de son Père et qu'il lui est égal. C'est pourquoi, pour montrer l'un et l'autre, tantôt il fait ses miracles par sa puissance, tantôt en priant : pour les moindres choses il regarde au ciel, comme dans la multiplication des pains ; mais pour les plus grandes que Dieu seul peut faire, il agit de lui-même avec autorité, comme quand il pardonne les péchés et qu'il ressuscite les morts. Quant à ce que dit saint Jean (chap. 11) que dans la résurrection de Lazare il leva les yeux vers le ciel, il ne le fit

[1] On les prouve par des preuves extrinsèques, et non par des arguments intrinsèques. †

pas par nécessité, mais pour nous donner l'exemple : d'où il dit : J'ai prié à cause du peuple qui m'environne, afin qu'il croie que vous m'avez envoyé.

***Objection N°3.***

Ce qui est produit par la vertu divine ne peut être produit par la vertu d'aucune créature. Or, les choses que le Christ faisait pouvaient être produites par la vertu d'une créature. C'est pourquoi les pharisiens lui disaient qu'il chassait les démons au nom de Belzébul, le prince des démons (Luc, 11, 15). Il semble donc que le Christ n'ait pas fait ces miracles par sa vertu divine.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ chassait les démons d'une autre manière que les démons les chassent par leur vertu. En effet, les démons sont chassés du corps des hommes par la vertu des démons supérieurs, de manière cependant qu'ils continuent à exercer leur empire sur l'âme. Car le diable n'agit pas contre son propre royaume. Au contraire le Christ chassait les démons non seulement du corps, mais surtout de l'âme. C'est pourquoi il repoussa le blasphème des pharisiens qui prétendaient qu'il chassait les démons par la vertu des démons :

1. Parce que Satan n'est pas divisé contre lui-même.
2. Par l'exemple des autres qui chassaient les démons par l'esprit de Dieu.
3. Parce qu'il n'aurait pu chasser le démon, s'il ne l'eût vaincu par la vertu divine.
4. Parce qu'il n'y avait aucun rapport entre ses œuvres et celles de Satan, ni entre leurs effets.
5. Puisque Satan désirait disperser ceux que le Christ réunissait.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 14, 10) : Mon Père qui demeure en moi fait lui-même les œuvres que je fais.

***Conclusion.***

Tous les miracles que le Christ a faits ont été produits par sa vertu divine, puisqu'ils étaient de vrais miracles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 110, art. 4), les vrais miracles ne peuvent être produits que par la vertu divine ; parce que Dieu seul peut changer l'ordre de la nature ; ce qui appartient à l'essence du miracle. D'où le pape saint Léon dit (Epist. 28 ad Flav., chap. 4) : que dans le Christ il y a deux natures, l'une divine qui brille par les miracles, l'autre humaine qui succombe sous les injures. — Toutefois l'une d'elles agit en communication avec l'autre, c'est-à-dire en tant que la nature humaine est l'instrument de l'action divine, et que l'action humaine tire sa vertu de la nature divine[1], comme nous l'avons vu (quest. 13, art. 3). [Q44-3] ; [Q44-3b]

[1] Le Christ était Dieu, et c'est comme Dieu qu'il faisait ses miracles, d'après cette décision du cinquième concile général, tenu à Constantinople (sess. 8, chap. 3) : Si quis dicit… non unum esse Christum Dei verbum incarnatum et hominem factum, atque ejusdem miracula et passiones quas spontè passus est in carne : talis anathema sit. †

## Article 3 : Est-ce aux noces de Cana que le Christ a commencé à faire des miracles ?

**43**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas commencé à faire des miracles aux noces de Cana, en changeant l'eau en vin. Car on lit dans le livre de l'enfance du Sauveur[2] que le Christ a fait beaucoup de miracles dans son enfance. Or, il a fait le miracle du changement de l'eau en vin à l'âge de trente ou de trente-et-un ans. Il semble donc qu'il n'ait pas commencé alors à faire des miracles.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Chrysostome, d'après ces paroles de saint Jean-Baptiste : *Ut manifestetur in Israel* (hom. 16), il est évident que les miracles que le Christ a faits dans son enfance sont des mensonges et des fictions. Car si le Christ eût fait des miracles dès son enfance, Jean ne l'aurait pas ignoré, et le reste de la multitude n'aurait pas eu besoin de maître pour le manifester.

***Objection N°2.***

Le Christ faisait des miracles selon la vertu divine. Or, la vertu divine existait en lui dès le commencement de sa conception ; car dès lors il fut Dieu et homme. Il semble donc qu'il ait fait des miracles dès le commencement.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La vertu de Dieu opérait dans le Christ, selon qu'il était nécessaire au salut des hommes, pour lequel il s'était incarné. C'est pourquoi il a fait des miracles par sa vertu divine, de manière à ne pas porter préjudice à la foi qu'on avait dans la vérité de sa chair.

***Objection N°3.***

Le Christ a commencé à réunir ses disciples après son baptême et sa tentation, comme on le voit (Matth., chap. 4 et Jean, chap. 1). Or, ses disciples se sont joints à lui surtout à cause de ses miracles ; c'est ainsi qu'il est dit (Luc, chap. 5) qu'il appela Pierre, frappé d'étonnement par le miracle qu'il avait fait dans la pêche des poissons. Il semble donc qu'il ait fait d'autres miracles avant celui qu'il a fait aux noces de Cana.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Ce qui fait l'éloge des disciples du Christ, c'est de l'avoir suivi, sans l'avoir vu faire aucun miracle, comme le dit saint Grégoire (Hom. 5 in Evang.). Et saint Chrysostome dit (Hom. 22 in Joan.). Il fut surtout nécessaire de faire des prodiges, quand ses disciples furent réunis, dévoués et attentifs à ce qu'il faisait. Aussi quand saint Jean dit (Jean, 2, 11) : Ses disciples crurent en lui, ces paroles ne signifient pas qu'ils commencèrent à croire, mais qu'ils crurent plus vivement et plus parfaitement. Ou bien il appelle disciples ceux qui devaient l'être, comme le dit saint Augustin (De consensu Evang., liv. 2, chap. 17).

Mais c'est le contraire. Saint Jean dit (Jean, 2, 14) : Tel fut le premier des miracles que fit Jésus à Cana de Galilée[2].

---

[2] Cet ouvrage est apocryphe, et il est cité dans le décret du pape Gélase (Decret., dist. 15, chap. Sancta romana). †

[2] Quelques interprètes pensent que ce miracle ne fut pas le premier que fît le Christ, mais qu'il fût le premier de ceux qu'il fît à Cana dans la Galilée. Le sens contraire adopté par saint Thomas est le plus universellement reçu. †

***Conclusion.***

Puisque les miracles que le Christ a faits avaient pour but de confirmer sa doctrine et de prouver sa divinité, il n'a dû les faire que dans l'âge mûr, après qu'il eut prêché, comme il l'a fait aux noces de Cana.

Il faut répondre que le Christ a fait des miracles pour confirmer sa doctrine et pour montrer la vertu divine qui était en lui. Sous le premier rapport, il n'a pas dû faire des miracles avant de commencer à enseigner, et il n'a pas dû commencer à enseigner avant l'âge mûr, comme nous l'avons dit (quest. 39, art. 3) en traitant de son baptême. Sous le second rapport, il a dû montrer sa divinité par des miracles, de manière à laisser croire la vérité de son humanité. C'est pourquoi, comme le dit saint Chrysostome (Sup. Joan., hom. 20), il a été convenable qu'il n'ait pas commencé à faire des miracles dans le premier âge ; car on aurait pensé que son incarnation était un fantôme, et les Juifs l'auraient crucifié avant le temps convenable.

## Article 4 : Les miracles faits par le Christ ont-ils suffisamment montrés sa divinité ?

**43**

***Objection N°1.***

Il semble que les miracles que le Christ a faits n'aient pas été suffisants pour montrer sa divinité. Car il est propre au Christ d'être Dieu et homme. Or, les miracles que le Christ a faits ont été produits aussi par d'autres. Il semble donc qu'ils n'aient pas été suffisants pour montrer sa divinité.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Cette objection a été faite par les gentils, et saint Augustin la rapporte (Epist. ad Volus. 137) ; Il n'a rien paru en lui, dit-on, qui soit proportionné à une si grande majesté ; puisque les démons chassés, les malades guéris, les morts ressuscités, sont peu de chose pour un Dieu, surtout quand on considère que d'autres en ont fait autant. Et il répond : Nous demeurons d'accord que les prophètes ont fait de semblables miracles ; mais Moïse et les autres prophètes ont tous prophétisé Jésus-Christ et lui ont rendu la plus grande gloire. C'est pourquoi s'il a voulu faire les mêmes miracles qu'eux, c'est parce qu'il aurait été absurde qu'il ne fît pas par lui-même ce qu'il avait fait par eux. Mais il en a dû faire aussi qui lui fussent particuliers, comme sa naissance d'une vierge, sa résurrection, son ascension. Si on trouve que cela est peu de chose pour Dieu, je ne sais ce qu'on peut désirer de plus. Fallait-il qu'après s'être fait homme il créât un autre monde, pour nous convaincre que c'était par lui que le monde actuel avait été fait ? Ne voit-on pas qu'un monde ni plus grand, ni aussi grand que celui-ci ne se pouvait faire dans celui-ci ? Et s'il en avait fait un moindre, ne dirait-on pas encore que ce serait peu de chose pour Dieu ? — Toutefois ce que les autres ont fait, le Christ l'a fait d'une manière plus excellente. D'où le même docteur dit[1] que dans les œuvres du Christ il n'y en a pas qui paraissent plus grandes que la résurrection des morts. Nous savons à la vérité que les prophètes ont fait de pareils prodiges. Mais le Christ a aussi fait des choses qu'aucun autre n'a faites. Il est vrai qu'on nous répond que les autres en ont fait qu'il n'a pas faites. Mais on ne voit pas qu'aucun des anciens ait guéri avec autant de puissance une multitude aussi considérable de vices, d'infirmités et de maladies. Car, pour ne pas parler de tous les individus qu'il a guéris par ses ordres à mesure qu'il les rencontrait, saint Marc dit que partout où il entrait dans les bourgs, les villes ou les cités, on apportait des malades sur les places publiques et qu'ils demandaient à toucher les franges de son vêtement, et que tous ceux qui les touchaient étaient sauvés. C'est ce qu'aucun autre n'a fait en eux.

[1] (Tract. 91, sup. illud Joan, chap. 15 : *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, etc.*) †

Car il est à remarquer qu'il dit en eux, et non parmi eux, ou en leur présence, mais en eux, parce qu'il les a guéris. Cependant nul autre n'a jamais fait en eux de pareilles œuvres ; parce que tout autre homme a fait quelqu'une de ces œuvres par l'effet de sa coopération, au lieu qu'il les a produites sans avoir besoin de leur secours.

***Objection N°2.***

Il n'y a rien de plus grand que la vertu divine. Or, il y en a qui ont fait des miracles plus grands que le Christ. Car il est dit (Jean, 14, 12) : Celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais, et il en fera de plus grandes. Il semble donc que les miracles que le Christ a faits n'aient pas été suffisants pour montrer sa divinité.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Saint Augustin (Tract. 71, ad fin.) expliquant ce passage de saint Jean dit : Quelles sont ces œuvres plus grandes que doivent faire ceux qui croient en lui ? Est-ce que par hasard leur ombre guérissait les malades à leur passage ? Car c'est une plus grande chose de guérir par son ombre que par son vêtement. Mais quand le Christ parlait ainsi, il recommandait les effets et les œuvres de ses paroles. En effet, quand il a dit : Mon Père qui demeure en moi a fait ces œuvres, de quelles œuvres parlait-il alors, sinon des paroles qu'il proférait ? Le fruit de ses paroles était la foi. Aussi quand ses disciples prêchèrent, ils n'amenèrent pas à la foi un nombre aussi peu considérable qu'ils étaient, mais des nations entières (quæ seq. hab. tract. 72). Ce riche qui lui avait demandé conseil pour arriver à la vie éternelle ne n'en est-il pas allé ensuite plein de tristesse ? Et cependant ce qu'un seul homme n'a pas fait, après l'avoir entendu, une multitude d'individus l'ont fait, lorsqu'il a parlé par ses disciples. Voilà comment il a opéré de plus grands prodiges, lorsqu'il a été prêché par ceux qui croient que lorsqu'il a parlé à ceux qui l'écoutaient. Néanmoins il y a encore une chose qui étonne, c'est qu'il ait fait ses plus grandes choses par les apôtres. Mais ce n'est pas seulement d'eux qu'il a parlé, quand il dit : Celui qui croit en moi fera lui-même les œuvres que je fais. Écoutez donc et comprenez : celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais. Je les ferai d'abord et ensuite il les fera ; parce que je ferai qu'il les fasse. Quelles œuvres ? sinon celles qui consistent à faire d'un impie un homme juste ? Ce que le Christ à la vérité opère dans les hommes, mais ce qu'il ne fait pas sans eux. Je considère cette œuvre comme beaucoup plus grande que la création du ciel et de la terre. Car le ciel et la terre passeront, tandis que le salut et la justification des prédestinés demeurera. Or, dans le ciel les anges sont les œuvres du Christ. Mais celui qui coopère avec le Christ pour sa justification ne fait-il pas quelque chose de plus grand que ces œuvres ? Que celui qui le peut juger si c'est une plus grande chose de créer les justes que de justifier les impies. Assurément si de part et d'autre la puissance est égale, cette dernière action suppose une miséricorde plus grande. D'ailleurs nous ne sommes pas obligés de croire qu'il s'agit de toutes les œuvres du Christ, quand il dit : Il fera des choses encore plus grandes que celles-là. Car il n'a sans doute voulu parler que de celles qu'il faisait alors. Or, il prononçait alors des paroles de foi. Et certainement c'est une chose moindre de prêcher les paroles de la justice, ce qu'il a fait sans nous, que de justifier les impies, ce qu'il fait en nous de manière que nous le fassions aussi.

***Objection N°3.***

Le particulier ne suffit pas pour prouver l'universel. Or, chacun des miracles du Christ a été une œuvre particulière. Aucun d'eux n'a donc pu manifester suffisamment la divinité du Christ, à laquelle il appartient d'avoir une puissance universelle sur toutes choses.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Quand une œuvre particulière est propre à un agent, alors elle prouve toute sa vertu ; ainsi le raisonnement étant le propre de l'homme, un individu montre qu'il est homme par là même qu'il raisonne sur une proposition particulière. De même puisqu'il n'appartient qu'à Dieu de faire des miracles par sa propre vertu, le Christ a suffisamment démontré qu'il était Dieu par un miracle quelconque qu'il a fait par sa vertu propre.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 5, 36) : Les œuvres que mon Père m'a donné le pouvoir de faire rendent témoignage de moi.

***Conclusion.***

Puisque les miracles du Christ surpassaient les forces humaines et étaient produits par sa vertu propre, ils prouvaient parfaitement sa divinité.

Il faut répondre que les miracles que le Christ a faits étaient suffisants pour manifester sa divinité de trois manières :

1. D'après l'espèce même des œuvres qui surpassaient toute la puissance d'une vertu créée ; c'est pour cela qu'elles ne pouvaient être produites que par la vertu divine. C'est ce qui faisait dire à l'aveugle, après qu'il eut recouvré la vue (Jean, 9, 32) : Depuis le commencement du monde, on n'a jamais ouï dire que personne ait ouvert les yeux à un aveugle-né ; si cet homme n'était de Dieu, il ne pourrait rien faire de semblable.
2. À cause de la manière dont il faisait ses miracles, parce qu'il les faisait par sa propre puissance, sans avoir besoin de prier, comme les autres. D'où il est dit (Luc, 6, 19) : qu'une vertu sortait de lui et guérissait tout le monde. Ce qui montre, comme le dit saint Cyrille (Thes., liv. 12, chap. 14), qu'il ne recevait pas sa puissance d'un autre ; mais qu'étant Dieu par nature, il montrait sa propre vertu en guérissant les infirmes, et pour cela il faisait des miracles innombrables. Aussi, à l'occasion de ces paroles : Il chassait les esprits par sa parole (Matth., 8, 16), saint Chrysostome dit (Hom. 28 in Matth.) : Remarquez combien grande est la multitude des hommes guéris que les évangélistes indiquent, sans raconter chacune des guérisons, mais embrassant dans un seul mot un océan indicible de miracles. Par là il montrait qu'il avait une vertu égale à Dieu son Père, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 5, 19) : Tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi. Et plus loin : Comme le Père ressuscite les morts et leur rend la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il lui plaît.
3. D'après la doctrine par laquelle il se disait Dieu, qui, si elle n'était pas véritable, ne pourrait être confirmée par des miracles faits par la vertu divine. C'est pourquoi il est dit (Marc, 1, 27) : Quelle est cette nouvelle doctrine ? Il commande même avec empire aux esprits impurs, et ils lui obéissent[1]. [Q44-2] ; [Q44-3]

**43**

[1] Saint Thomas passe rapidement sur cette question, que les théologiens ont dû depuis examiner avec plus de détails, pour répondre à toutes les subtilités modernes, mais il donne néanmoins les trois raisons fondamentales sur lesquelles peut reposer cette thèse. †

# QUESTION 44 : DE CHAQUE ESPÈCE DE MIRACLES QUE LE CHRIST A OPÉRÉS

Question 44 : De chaque espèce de miracles que le Christ a opérés.....472
Article 1 : Les miracles faits par le Christ à l'égard des substances spirituelles ont-ils été convenables ?.....473
Article 2 : Est-il convenable que le Christ ait fait des miracles à l'égard des corps célestes ?…475
Article 3 : Est-il convenable que le Christ ait fait des miracles à l'égard des hommes ?.....478
Article 4 : Est-il convenable que le Christ ait fait des miracles à l'égard des créatures irraisonnables ?.....482

Après avoir parlé des miracles du Christ en général, nous devons nous occuper de chacune de leurs espèces en particulier.

Nous nous occuperons :

1. Des miracles qu'il a faits à l'égard des substances spirituelles.[1]
2. Des miracles qu'il a faits à l'égard des corps célestes.[2]
3. Des miracles qu'il a faits à l'égard des hommes.[3]
4. Des miracles qu'il a faits à l'égard des créatures irraisonnables.

[1] Cet article a pour objet de montrer qu'il était convenable que le Christ chassât les démons ; ce qui se trouve en opposition avec les incrédules et les protestants modernes qui prétendent qu'il n'y a jamais eu d'obsédés ni de possédés, et que le Christ et les apôtres n'ont parlé des démoniaques que pour condescendre à l'erreur du vulgaire. †

[2] Dans cette question, saint Thomas passe en revue successivement tous les êtres, pour montrer qu'ils étaient tous soumis au Christ, et qu'il pouvait agir sur eux avec une puissance absolue. †

[3] C'était surtout ce genre de miracles qui avait été annoncé par les prophètes (Is., 35, 5-6) : Alors les yeux des aveugles verront, et les oreilles des sourds seront ouvertes. Alors le boiteux bondira comme un cerf, et la langue des muets sera déliée. †

## Article 1 : Les miracles faits par le Christ à l'égard des substances spirituelles ont-ils été convenables ?

**44**

***Objection N°1.***

Il semble que les miracles que le Christ a faits à l'égard des substances spirituelles n'aient pas été convenables. Car parmi les substances spirituelles les anges l'emportent sur les démons ; parce que, comme l'observe saint Augustin (De Trin., liv. 3, chap. 6) : L'esprit raisonnable qui est prévaricateur et pécheur est régi par l'esprit de vie raisonnable qui est pieux et juste. Or, on ne voit pas que le Christ ait fait des miracles à l'égard des bons anges. Il n'eût donc pas dû en faire non plus à l'égard des mauvais.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme les hommes doivent être délivrés de la puissance des démons par le Christ, ils devaient être par lui associés aux anges, d'après ces paroles de l'Apôtre (Col., 1, 20) : Il a pacifié par le sang qu'il a répandu sur la croix ce qui est au ciel et sur la terre. C'est pourquoi il n'était pas convenable qu'il fît à l'égard des anges d'autres miracles que de les faire apparaître pour se montrer aux hommes, ce qui a eu lieu dans sa naissance, dans sa résurrection et son ascension.

***Objection N°2.***

Les miracles du Christ avaient pour but de manifester sa divinité. Or, la divinité du Christ ne devait pas être manifestée aux démons, parce que cette connaissance aurait empêché le mystère de sa passion, d'après ces paroles de saint Paul (1 Cor., 2, 8) : S'ils eussent connu le Seigneur de la gloire ils ne l'auraient pas crucifié. Il n'a donc pas dû faire des miracles à l'égard des démons.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 9, chap. 21) : Le Christ ne s'est manifesté aux démons qu'autant qu'il l'a voulu, et il ne l'a voulu qu'autant qu'il l'a fallu. D'ailleurs il ne s'est pas montré à eux comme aux saints anges par ce qui constitue la vie éternelle[1], mais par des effets temporels de sa puissance. D'abord en voyant que le Christ avait faim après avoir jeûné, ils ont pensé qu'il n'était pas le Fils de Dieu. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles : Si vous êtes le Fils de Dieu (Luc, chap. 4), saint Ambroise dit : Que signifie cette manière de s'exprimer, sinon qu'il savait que le Fils de Dieu viendrait, mais qu'il n'a pas pensé qu'il était venu à la vue de ses infirmités corporelles ? Mais ensuite, après avoir été témoin de ses miracles, il a commencé à conjecturer d'après certains soupçons qu'il était le Fils de Dieu. C'est pour ce motif que sur ces paroles (Marc, chap. 1) : Je sais que vous êtes le saint de Dieu, saint Chrysostome dit[2] : qu'il n'avait pas une connaissance certaine et ferme de l'avènement de Dieu, mais qu'il savait qu'il était le Christ promis dans la loi. C'est ce qui fait dire (Luc, 4, 41) : Qu'ils savaient qu'il était le Christ. Mais en confessant qu'il était le Fils de Dieu, ils parlaient plutôt d'après des soupçons qu'avec certitude. D'où le vénérable Bède observe (Sup. Luc., chap. 14) : Que les démons confessaient le Fils de Dieu, comme on dit plus loin : Qu'ils savaient qu'il était le Christ, parce que le diable l'ayant vu fatigué par le jeûne, il crut qu'il était un homme véritable, mais parce qu'en le tentant il ne put pas le vaincre, il se douta qu'il était le Fils de Dieu. Par la puissance de ses miracles il comprit ou plutôt il soupçonna aussi ce qu'il était. C'est pourquoi il a conseillé aux Juifs de le crucifier, non parce qu'il a pensé que le Christ n'était pas le Fils de

[1] Ce qui constitue la vie éternelle, c'est la lumière surnaturelle de la grâce. Le Christ ne s'est pas manifesté de la sorte aux démons, et c'est pour ce motif qu'ils n'ont pas été absolument certains de sa divinité. Ils n'ont pu que le conjecturer d'après ses paroles et ses miracles, et c'est ce qui nous explique comment ils l'ont crucifié. †

[2] (hab. in Catenâ D. Thomæ et in lib. Quæst. Vet. et Nov. Testam., quest. 66, int. op. August.) †

Dieu, mais parce qu'il n'a pas prévu que sa mort serait sa propre ruine. Car c'est de ce mystère, caché dès le commencement des sièges, que l'Apôtre dit : qu'aucun des princes de ce siècle ne l'a connu ; parce que s'ils l'eussent connu, ils n'auraient jamais sacrifié le Seigneur de la gloire.

***Objection N°3.***

Les miracles du Christ avaient pour but la gloire de Dieu : d'où il est dit (Matth., 9, 8) : que la foule voyant un paralytique guéri par le Christ, fut saisie de crainte et qu'elle rendît gloire à Dieu de ce qu'il avait donné une telle puissance aux hommes. Or, il n'appartient pas aux démons de glorifier Dieu ; parce que sa louange n'est pas bien placée dans la bouche des pécheurs, comme le dit l'Écriture (Ecclésiastique, 15, 9). Aussi les évangélistes rapportent (Marc, chap. 1, Luc, chap. 4) : que le Christ ne laissait pas les démons dire les choses qui se rapportaient à sa gloire. Il semble donc qu'il n'ait pas été convenable qu'il fît des miracles à leur égard.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ en chassant les démons n'a fait de miracles que dans l'intérêt des hommes, pour qu'ils le glorifiassent. C'est pourquoi il les a empêchés de dire ce qui se rapportait à sa louange.

1. Pour l'exemple, parce que, comme le dit saint Athanase[1], il leur fermait la bouche, quoiqu'ils eussent dit vrai, pour nous habituer à ne pas nous occuper d'eux, quand même ils paraîtraient dire la vérité. Car il ne nous est pas permis, puisque nous avons la parole de Dieu entre les mains, de nous instruire près du démon. D'ailleurs, c'est dangereux parce que les démons mêlent souvent le mensonge à la vérité.
2. Parce que, comme le dit saint Chrysostome (hab. in Catenâ aureâ), il ne fallait pas leur laisser prendre la gloire de la charge apostolique, et il ne convenait pas que le mystère du Christ fût publié par une langue souillée, parce que sa louange est déplacée dans la bouche des pécheurs.
3. Parce que, comme le dit Bède (loc. sup. cit. et Theophyl., in hunc. loc.), il ne voulait pas par là exciter l'envie des Juifs. Aussi recommande-t-il à ses apôtres eux-mêmes de ne pas parler de lui, de peur qu'en faisant connaître sa divinité, l'œuvre de sa passion ne soit différée.

***Objection N°4.***

Les miracles faits par le Christ ont pour but le salut des hommes. Or, il y a des démons qui ont été chassés du corps des hommes quelquefois au détriment corporel de ces derniers. Ainsi il est dit (Marc, 9, 2) : que le démon ayant jeté un grand cri et ayant agité l'enfant où il était par de violentes convulsions, sortit, et que l'enfant devint comme mort ; de sorte que plusieurs disaient qu'il l'était réellement. D'autres fois ce fut avec perte pour leurs biens, comme quand à la demande des démons, il les envoya dans les pourceaux qu'ils précipitèrent dans la mer. C'est pourquoi les habitants de ce pays le prièrent de s'écarter des limites de leur contrée, comme on le voit (Matth., chap. 8). Il semble donc qu'il ait à tort fait ces prodiges.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Le Christ était venu tout particulièrement enseigner et faire des miracles dans l'intérêt des hommes, surtout par rapport au salut de leur âme. C'est pourquoi il a permis aux démons qu'il chassait de faire aux hommes quelque tort dans leur corps et dans leurs biens, pour le salut de leur âme, c'est-à-dire pour leur instruction. D'où saint Chrysostome dit (Sup. Matth., hom. 29) : que le Christ a permis aux démons d'entrer dans des pourceaux, sans qu'il se soit laissé persuader par eux ; mais il l'a fait :

[1] (implic. in Epist. de synod. Arim. et Seleuc. et Chrysost., conc, II) †

1. Pour nous montrer l'étendue du tort que causent les démons qui tendent des embûches aux hommes.
2. Pour nous apprendre à tous qu'ils n'osent rien faire, même contre des porcs, sans son consentement.
3. Pour nous faire voir qu'ils auraient fait plus de mal à ces hommes qu'aux porcs, si la providence divine n'était pas venue à leur secours.

C'est encore pour les mêmes motifs qu'il a permis que l'enfant qu'il délivrait des démons, fût sur l'heure plus gravement affligé ; mais il l'a délivré aussitôt de cette affliction. Par là il nous montre aussi, comme le dit Bède (id. sub Greg., Hom. 2 in Evang.), que souvent quand nous nous efforçons de revenir à Dieu après avoir péché, notre ancien ennemi nous tend de nouveaux pièges et nous attaque plus vivement. Il le fait soit pour nous rendre la vertu odieuse, soit pour venger l'injure que nous lui avons faite, en le bannissant. Celui qui était guéri est devenu comme mort, selon la remarque de saint Jérôme (in hunc locum), parce que c'est de ceux qui sont guéris qu'il est dit (Col., 3, 3) : Vous êtes mort et votre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ.

Mais c'est le contraire. Car c'était prédit par ces paroles du prophète (Zach., 13, 2) : Je ferai disparaître de la terre l'esprit impur.

***Conclusion.***

Il a été convenable que le Christ délivrât, par la vertu de sa divinité, tous ceux qui étaient obsédés par le démon.

Il faut répondre que les miracles que le Christ a faits sont des preuves de la foi qu'il enseignait. Or, il devait se faire que par la vertu de sa divinité il bannît la puissance des démons des hommes qui devaient croire en lui, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 12, 31) : C'est maintenant que le prince de ce monde va être chassé dehors[1]. C'est pourquoi il a été convenable que parmi ses autres miracles il délivrât ceux qui étaient obsédés du démon.

## Article 2 : Est-il convenable que le Christ ait fait des miracles à l'égard des corps célestes ?

**44**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas convenable que le Christ ait fait des miracles à l'égard des corps célestes. Car, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), il n'appartient pas à la divine providence de corrompre la nature, mais de la sauver. Or, les corps célestes sont incorruptibles et inaltérables d'après leur nature, comme on le voit (De cælo, liv. 1, text. 20). Il n'a donc pas été convenable que le Christ produisît aucun changement dans l'ordre des corps célestes.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme il est naturel que les corps inférieurs soient mus par les corps célestes qui leur sont supérieurs selon l'ordre de la nature ; de même il est naturel à chaque créature d'être transformée par Dieu selon sa volonté. D'où saint Augustin dit[2] : Dieu, le créateur et l'auteur de toutes les

[1] Il y a une foule de passages dans l'Évangile, où il s'agit des merveilles que le Christ opérait sur le démon. Perrone les indique dans la thèse qu'il soutient à ce sujet contre les rationalistes (Tractatus de Deo creatore, part. 1, chap. 5, prop. 1). †

[2] (Cont. Faust., liv. 26, chap. 3, et hab. in gloss. ord., Rom., chap. 11, sup. illud : Contra naturam insertus es, etc.) †

natures, ne fait rien contre nature ; parce que ce qu'il fait, c'est là ce qui constitue la nature de chaque chose. Ainsi la nature des corps célestes n'est pas altérée, quand Dieu change leur cours ; mais elle le serait, si elle était modifiée par une autre cause.

***Objection N°2.***

Le mouvement des corps célestes marque la marche des temps, d'après ces paroles de la Genèse (1, 14) : Qu'il y ait des corps lumineux dans le firmament du ciel et qu'ils servent de signes pour marquer les temps, les jours et les années. En troublant la marche des corps célestes, on change donc aussi la distinction et l'ordre des temps. Cependant on ne voit pas que ces changements aient été aperçus par les astronomes, qui observent les astres et calculent les mois, selon l'expression du prophète (Is., 47, 13). Il semble donc que le Christ n'ait pas produit de changement à l'égard du mouvement des corps célestes.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le miracle produit par le Christ n'a pas bouleversé l'ordre des temps. Car, d'après quelques auteurs, ces ténèbres ou l'obscurcissement du soleil qui arriva dans la passion du Christ, sont provenus de ce que le soleil a retiré ses rayons, sans qu'il y ait eu pour cela aucun changement dans le mouvement des corps célestes qui sont la mesure du temps. D'où saint Jérôme dit (Sup. Matth., chap. 27 : A sextâ autem horâ) : L'astre le plus éclatant paraît avoir retiré alors ses rayons pour ne pas voir le Seigneur en croix, ou pour que les impies qui le blasphémaient ne jouissent pas de sa lumière. Mais ce mouvement de rétraction ne doit pas s'entendre, comme si le soleil avait en son pouvoir la faculté d'émettre ses rayons ou de les retirer ; car il ne les émet pas d'après son élection, mais d'après sa nature, selon la pensée de saint Denis (De div. nom., chap. 4). En disant que le soleil a retiré ses rayons, on entend donc par là que la vertu divine a été cause que ses rayons ne sont pas parvenus jusqu'à terre. Origène dit que cela s'est fait par l'interposition des nuages, et il s'exprime ainsi (Sup. Matth., tract. 35) : Il est convenable d'admettre qu'alors une foule de nuées très étendues et très épaisses se sont rassemblées sur Jérusalem et sur la Judée, et qu'il en est résulté de profondes ténèbres depuis la sixième heure jusqu'à la neuvième. Car je pense, ajoute-t-il, que ce signe, comme tous les autres qui ont eu lieu dans la passion, tels que le déchirement du voile du temple, le tremblement de terre, etc., ne s'est passé qu'à Jérusalem. Ou bien on peut étendre ce prodige à la terre de Judée, parce qu'il est dit : Que les ténèbres se répandirent sur toute la terre, ce qui s'entend de la terre de Judée[1]. C'est ainsi qu'Abdias dit à Élie (3 Rois, chap. 18) : Vive le Seigneur votre Dieu, parce qu'il n'y a pas de nation, ou de royaume, où mon maître ne vous ait envoyé chercher, indiquant par là qu'il l'avait cherché dans les nations qui sont autour de la Judée. — Mais à cet égard on doit plutôt s'en rapporter à saint Denis[2], qui a vu de ses propres yeux que ce prodige était arrivé par l'interposition de la lune entre nous et le soleil. Car il dit (Epist. ad Polyc., 7) qu'étant en Égypte, il a vu à son grand étonnement la lune s'interposer entre le soleil et la terre, et à ce sujet il distingue quatre miracles. Le premier c'est qu'une éclipse naturelle de soleil n'arrive jamais que par l'interposition de la lune, ce qui n'a lieu que dans le temps de la conjonction de ces deux astres. La lune était alors en opposition, puisqu'elle était à son quinzième jour, parce que c'était alors la pâque des Juifs. D'où saint Denis remarque que ce n'était pas le temps de la conjonction. Le second miracle c'est qu'à l'heure de sexte, on vit la lune avec le soleil au milieu du ciel, et que le soir elle reparut à sa place, c'est-à-dire à l'orient à l'opposé du soleil. D'où il ajoute : Nous l'avons vue de nouveau à la neuvième heure, c'est-à-dire au moment où les ténèbres cessèrent, elle s'éloigna du soleil, et de cet astre vint surnaturellement se remettre en

[1] Quelle que soit l'opinion à laquelle on s'arrête, le fait ne peut être mis en doute, parce qu'il est rapporté par tous les évangélistes, qui le racontent à leurs contemporains, et qui n'auraient pu s'exposer à recevoir ainsi le démenti le plus formel. †

[2] Au Moyen Âge, les écrits de saint Denis l'Aréopagite étaient considérés comme authentiques, et l'on croyait qu'il avait été le contemporain de Notre-Seigneur et des apôtres. Quoique quelques critiques modernes aient essayé de soutenir cette opinion, elle nous paraît peu probable. On peut voir à ce sujet les dissertations de Noël Alexandre et du P. Honoré de Sainte-Marie, qui sont ses plus illustrés défenseurs. †

face c'est-à-dire de manière qu'elle lui fût diamétralement opposée. Par conséquent il est évident que le cours ordinaire des temps n'a pas été troublé, parce que la vertu divine a été cause que la lune s'est approchée surnaturellement du soleil dans un temps où ce phénomène ne devait pas avoir lieu, et qu'ensuite elle s'en est écartée pour revenir à sa place dans le temps convenable. Le troisième miracle c'est qu'une éclipse naturelle commence toujours par la partie occidentale du soleil et parvient jusqu'à la partie orientale ; et il en est ainsi parce que la lune selon son mouvement propre, d'après lequel elle se meut d'occident en orient, est plus rapide que le soleil dans son propre mouvement. C'est pourquoi la lune qui vient d'occident atteint le soleil et passe sous lui en se dirigeant vers l'orient. Mais alors la lune était passée au-delà du soleil, et elle en était éloignée d'un demi-cercle puisqu'elle était en opposition. C'est pour cela qu'il fallut qu'elle revînt vers l'orient du côté du soleil et qu'elle l'atteignît dans sa partie orientale, en allant ensuite vers l'occident. C'est ce qui fait dire à saint Denis : Nous avons vu l'éclipse commencer à l'orient, s'étendre jusqu'à l'extrémité du disque du soleil, parce que le soleil a été totalement éclipsé, et rétrograder ensuite. Le quatrième miracle a consisté en ce que dans une éclipse naturelle le soleil commence à réapparaître par l'endroit qui a été d'abord obscurci, parce que la lune en arrivant sous le soleil le dépasse vers l'orient par son mouvement naturel, et commence ainsi à abandonner la partie occidentale qu'elle avait tout d'abord occupée. Mais dans ce cas la lune étant revenue par miracle de l'orient vers l'occident, elle n'est pas allée au-delà du soleil en suivant son premier mouvement ; mais une fois parvenue à l'extrémité du disque du soleil elle est retournée vers l'orient, et par conséquent la partie du soleil qu'elle a abandonné la première, c'est celle qu'elle a occupé la dernière. Ainsi l'éclipsé a commencé par la partie orientale, et c'est dans la partie occidentale que la lumière a commencé à reparaître. C'est ce qui fait dire au même Père : Nous avons vu la décroissance et la réapparition de la lumière, non dans la même partie du soleil, mais dans un sens tout à fait opposé. — Saint Chrysostome ajoute un cinquième miracle en disant (Sup. Matth., hom. 89) que les ténèbres ont duré trois heures, tandis qu'une éclipse de soleil passe en un moment ; car elle ne dure pas longtemps[1], comme le savent les observateurs. Ce qui suppose que la lune est restée immobile sous le soleil ; à moins que l'on ne dise que le temps que les ténèbres ont duré se compte depuis l'instant où le soleil a commencé à s'obscurcir jusqu'à celui où il a complètement recouvré sa clarté. Mais, selon la remarque d'Origène (Sup. Matth., loc. sup. cit.), les enfants du siècle font une objection à ce sujet en disant : Comment se fait-il que chez les Grecs ou chez les barbares aucun écrivain n'ait rapporté cet événement merveilleux ? Il dit qu'un nommé Phlégon[2] en a parlé dans ses Chroniques et qu'il place ce fait sous le principat de Tibère ; mais il n'a pas remarqué que c'était alors pleine lune. Il a donc pu se faire que tous les astronomes qui existèrent alors n'aient pas songé à observer cette éclipse, parce que ce n'était pas le temps de les observer, et qu'ils aient attribué cette obscurité à quelque chose qui se serait passé dans l'air. Mais en Égypte, où l'on voit moins de nuages à cause de la sérénité du ciel, saint Denis en fut frappé ainsi que ses compagnons, et ils observèrent les phénomènes que nous avons décrits plus haut.

***Objection N°3.***

Il convenait au Christ de faire des miracles pendant sa vie, lorsqu'il prêchait, plutôt qu'à sa mort : soit parce que, selon la pensée de l'Apôtre (2 Cor., 13, 4) : Bien qu'il ait été crucifié selon la faiblesse de la chair, il était néanmoins plein de vie par sa vertu divine, d'après laquelle il faisait des miracles ; soit parce que ses miracles avaient pour but d'établir sa doctrine. Cependant on ne voit pas que le Christ ait fait des miracles à l'égard des corps célestes pendant sa vie, et même quand les pharisiens

[1] Du moins elle n'est pas longtemps centrale. †

[2] Ce silence des auteurs anciens a ce sujet nous porterait à admettre, avec Bergier, le sentiment d'Origène, qui attribuait à un nuage les ténèbres qui se répandirent alors sur la terre. †

lui demandèrent des signes dans le ciel, il refusa de leur en donner, comme on le voit (Matth, chap. 12 et 16). Il semble donc qu'il n'ait pas dû en faire aucun de ce genre à sa mort.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ devait montrer sa divinité par des miracles principalement au moment où on voyait le mieux en lui l'infirmité de la nature humaine. C'est pour cette raison qu'à sa naissance on a vu une nouvelle étoile au ciel. D'où saint Maxime dit (Serm. Nativ. 4) : Si vous méprisez la crèche, élevez un peu les yeux et regardez au ciel une étoile nouvelle qui apprend au monde la naissance du Seigneur. Mais dans la passion le Christ a paru encore plus faible dans son humanité. C'est pourquoi il a fallu qu'il fît de plus grands miracles à l'égard des principaux astres qui éclairent le monde. Et, comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 89), c'est le signe qu'il promettait de donner à ceux qui lui en demandaient, lorsqu'il disait : Cette génération dépravée et adultère demande un signe, elle n'en aura pas un autre que le signe du prophète Jonas, indiquant par là sa croix et sa résurrection. Car il était bien plus étonnant que ce prodige se fît pendant qu'il était sur la croix que lorsqu'il marchait librement sur la terre.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Luc, 23, 44) que toute la terre f ut couverte de ténèbres jusqu'à la neuvième heure et que le soleil fut obscurci.

***Conclusion.***

Il a été convenable que le Christ fît des miracles, non seulement à l'égard des créatures inférieures, mais encore à l'égard des corps célestes, pour mieux prouver sa divinité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4), les miracles du Christ devaient être tels qu'ils démontrassent suffisamment sa divinité. Or, elle ne se démontre pas aussi évidemment par les transformations des corps inférieurs, qui peuvent être produites par d'autres causes, que par le changement du cours des corps célestes que Dieu seul a réglés d'une manière immuable. C'est ce qui fait dire à saint Denis (Epist. 7 ad Polycarp.), i] faut savoir qu'on ne peut produire un changement dans l'ordre et le mouvement des corps célestes, qu'autant que ce changement a pour cause celui qui a tout fait et qui change tout par sa parole. C'est pourquoi il a été convenable que le Christ fît des miracles à l'égard des corps célestes.

## Article 3 : Est-il convenable que le Christ ait fait des miracles à l'égard des hommes ?

**44**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas opéré convenablement les miracles qu'il a faits à l'égard des hommes. Car dans l'homme l'âme vaut mieux que le corps. Or, le Christ a fait beaucoup de miracles à l'égard des corps, et l'on ne voit pas qu'il en ait fait un seul à l'égard des âmes. En effet il n'a point converti d'incrédules à la foi par sa vertu, mais il l'a fait en les avertissant, et en leur montrait ses miracles extérieurs ; on ne voit pas non plus qu'il ait rendu sages les insensés. Il semble donc qu'il n'ait pas convenablement opéré les miracles qu'il a faits à l'égard des hommes.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les moyens se distinguent de la fin elle-même. Or, les miracles du Christ avaient pour fin le salut de l'âme raisonnable qui consiste dans les lumières de la sagesse et dans la justification de l'homme. La première de ces deux choses présuppose la seconde, parce que, comme le dit le Sage (Sag., 1, 4) : Le Seigneur n'entrera pas dans une âme qui veut le mal, et n'habitera pas dans un corps

soumis au péché. Or, il ne convient de justifier les hommes qu'autant qu'ils le veulent ; car autrement ce serait contraire à la nature de la justice qui demande la droiture de la volonté, et ce serait aussi contraire à l'essence de la nature humaine qui doit être amenée au bien par le libre arbitre et non par contrainte. Le Christ a donc justifié intérieurement les hommes par sa vertu divine, mais il ne l'a pas fait malgré eux : cet effet ne rentre pas parmi les miracles, mais il est le but pour lequel les miracles se font. De même il a répandu sa sagesse sur ses disciples par sa vertu divine. C'est pourquoi il leur dit (Luc, 21, 15) : Je vous donnerai moi-même des paroles et une sagesse à laquelle tous vos ennemis ne pourront résister, ni rien opposer. Quant à l'illumination intérieure, ce prodige n'est pas compté parmi les miracles visibles, mais seulement quant à l'acte extérieur, en ce sens qu'on voyait des hommes qui avaient été ignorants et simples parler avec sagesse et fermeté[1]. C'est pourquoi il est dit (Actes, 4, 13) : que les Juifs voyant la fermeté de Pierre et de Jean, sachant d'ailleurs c'étaient des hommes sans lettres et du commun du peuple, ils furent frappés d'étonnement. Quoique ces effets spirituels se distinguent des miracles visibles, ils sont néanmoins des témoignages de la doctrine et de la vertu du Christ, d'après ce passage de saint Paul (Héb., 2, 4) : Dieu appuyait leur témoignage par des miracles, des prodiges, par les différents effets de sa puissance et par les grâces du Saint-Esprit qu'il a partagées comme il lui a plu. — Cependant le Christ a fait quelques miracles à l'égard des âmes des hommes, surtout en agissant sur leurs puissances inférieures. D'où saint Jérôme dit[2] : L'éclat et la majesté de sa divinité cachée qui brillait sur son visage d'homme pouvait attirer à lui dès le premier aspect ceux qui le voyaient. Et à l'occasion de ces paroles (Matth., 21, 12) : Et il chassa tous ceux qui vendaient et achetaient dans le temple, le même docteur ajoute : Parmi tous les prodiges que le Seigneur a faits, rien ne me parait plus étonnant que de voir qu'un seul homme qui paraissait méprisable à cette époque, ait pu avec un simple fouet chasser une aussi grande multitude. C'est qu'il s'échappait de ses yeux des traits de feu et de lumière et que la majesté de la divinité brillait sur son visage. Origène dit (Sup. Joan., tom. 2) qu'il y eut là un plus grand miracle que quand l'eau fut changée en vin ; parce que dans ce que dernier cas il ne s'agissait que d'une matière inanimée, au lieu que dans l'autre il fallait dompter le génie de plusieurs milliers d'hommes. Sur ces paroles (Jean, 18, 6) : Ils reculèrent, et tombèrent à terre, saint Augustin dit (Tract. 112 in Joan.) : Une seule parole a frappé, repoussé et renversé, sans avoir besoin du fer, une foule immense que la haine rendait furieuse et qui était redoutable par ses armes. Car Dieu se cachait sous la chair. C'est dans le même sens qu'il faut entendre ces paroles de saint Luc (4, 30), qui dit que Jésus s'en allait passant au milieu d'eux. D'où saint Augustin remarque (hom. 47) qu'en se tenant au milieu de ceux qui lui tendaient des embûches sans se laisser prendre, il montrait par là sa divinité. Il en est de même de ces paroles de saint Jean (Jean, 8, 59) : Jésus se cacha et sortit du temple, que Théophylacte interprète en disant : Il ne se cacha palans un coin du temple, comme s'il eût eu peur ou qu'il se fût dérobé derrière un mur ou une colonne ; mais par sa puissance divine il se rendit invisible à ceux qui lui tendaient des embûches, et il sortit en passant au milieu d'eux. D'après tous ces faits, il est évident que le Christ, quand il l'a voulu, a agi sur les âmes des hommes par sa vertu divine, non seulement en les justifiant et en leur communiquant la sagesse[3], mais encore en les attirant extérieurement ou en les frappant de terreur ou de stupéfaction : ce qui appartient aux miracles eux-mêmes.

***Objection N°2.***

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2), le Christ faisait des miracles par la vertu divine, dont le propre est d'opérer subitement et parfaitement sans le secours de quoi que ce soit. Or, le Christ n'a pas

---

1 Le don des langues, le don de prophétie, et en général toutes les grâces gratuitement données, peuvent être de véritables miracles. C'est pourquoi on tire avec raison du changement subitement opéré dans les apôtres par l'Esprit-Saint une preuve de la divinité de la religion. †

2 (sup. illud : Cum transiret, vidit hominem, etc., Matth., chap. 9) †

3 Ce qui appartient à la fin des miracles. †

toujours guéri subitement les hommes quant au corps ; car il est dit (Marc, 8, 23) : qu'ayant pris un aveugle par la main, il le mena hors du bourg, il lui mit de sa salive sur les yeux, et lui ayant imposé les mains, il lui demanda s'il voyait quelque chose. Cet homme regardant lui dit : Je vois marcher des hommes qui me paraissent comme des arbres. Jésus lui mit une seconde fois les mains sur les yeux ; alors il commença à voir, et la vue lui fut tellement rendue, qu'il voyait clairement toutes choses. Ainsi il est évident qu'il ne l'a pas guéri subitement, mais il l'a d'abord guéri imparfaitement et au moyen de sa salive. Il semble donc qu'il n'ait pas convenablement fait ses miracles à l'égard des hommes.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Le Christ était venu sauver le monde non seulement par sa vertu divine, mais par le mystère de son Incarnation. C'est pourquoi souvent en guérissant les malades, il n'usait pas seulement de sa puissance divine en les guérissant par un ordre, mais il le faisait en employant encore quelque chose qui appartenait à son humanité. C'est pourquoi à l'occasion de ces paroles (Luc, chap. 4) : Il guérissait tout le monde en imposant à chacun les mains, saint Cyrille dit[3], que quoiqu'il eût pu comme Dieu dissiper toutes les maladies d'un seul mot, néanmoins il touche les malades pour montrer que sa chair a l'efficacité nécessaire pour les guérir. Et sur ces paroles de saint Marc (8, 23) : Mit de la salive sur ses yeux, et lui ayant imposé les mains, etc., saint Chrysostome dit (id. hab. Victor Antioch. in hunc loc.) : Il met de la salive sur les yeux de l'aveugle et il lui impose les mains pour montrer que la parole de Dieu jointe à l'action produit les miracles ; car la main est le signe de l'opération, et la salive celui de la parole qui sort de la bouche. A l'occasion de ce passage de saint Jean (Jean, 9, 6) : Fit de la boue avec la salive, et oignit cette boue des yeux de l'aveugle, saint Augustin dit (Tract. 44 in Joan.) : Il fait de la boue avec sa salive, parce que le Verbe s'est fait chair. Ou bien encore il le fait pour indiquer que c'était lui qui avait formé l'homme du limon de la terre, d'après la remarque de saint Chrysostome (Hom. 55 in Joan.). — Mais il est à remarquer, à l'égard des miracles du Christ, qu'il faisait communément les œuvres les plus parfaites. C'est pourquoi au sujet de ces paroles (Jean, chap. 2) : Omnis homo primum bonum virium ponit, saint Chrysostome dit (Hom. 21 in Joan.) : Tels sont les miracles du Christ qu'ils sont plus beaux et plus utiles que les œuvres produites par la nature. De même il rendait aux infirmes une santé parfaite instantanément. D'où saint Jérôme dit (sup. illud : *Cum venisset Jesus*) : La santé que le Seigneur donne revient tout entière subitement. Le contraire eut lieu en particulier pour cet aveugle à cause de son défaut de foi, comme le dit saint Chrysostome (Hom. 9 in Matth.), ou bien, selon la pensée de Bède (chap. 34 in Marc.), celui que d'un mot il pouvait à l'instant complètement guérir, il le guérit peu à peu, pour montrer la grandeur de l'aveuglement des hommes qui reviennent difficilement et comme par degrés à la lumière, et pour nous faire voir qu'il aide par sa grâce chacun des progrès que l'on fait dans la perfection[4].

***Objection N°3.***

Il n'est pas nécessaire que l'on enlève simultanément des choses qui ne résultent pas l'une de l'autre. Or, la maladie du corps ne résulte pas toujours du péché, comme on le voit par ces paroles du Seigneur (Jean, 9, 3) : Ce n'est point à cause de ses péchés, ni des péchés de ses parents qu'il est né aveugle. Il n'était donc pas nécessaire qu'il remît les péchés aux hommes qui cherchent leur guérison corporelle, comme on voit qu'il l'a fait à l'égard du paralytique (Matth., chap. 9), surtout parce que la guérison corporelle étant moindre que la rémission des péchés, il ne semble pas que ce soit une preuve suffisante pour démontrer qu'on peut les remettre.

***Réponse à l'objection N°3 :***

[3] (liv. 4 in Joan., sup. illud Jean, chap. 4 : Nisi manducaveritis carnem, etc., et hab. in Cat. Div. Th. sup. Luc.) †

[4] Toutes les actions du Christ avaient une signification mystique, indépendamment du fait matériel qui en était l'occasion. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand on lit l'Évangile. †

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2), le Christ faisait des miracles par la vertu divine. Or, les œuvres de Dieu sont parfaites, comme on le voit (Deut., 32, 4). Mais, comme il n'y a de parfait que ce qui atteint sa fin, et que la fin de la guérison extérieure produite par le Christ était la guérison de l'âme, il s'ensuit qu'il ne convenait pas au Christ de guérir le corps de quelqu'un sans guérir son âme. C'est pourquoi sur ces paroles (Jean, 7, 23) : J'ai rendu un homme sain tout entier le jour du sabbat, saint Augustin dit (Tract. 30 in Joan.) que cet homme a été guéri pour être sain dans son corps, et il a cru pour être saint dans son âme. Le Seigneur dit tout particulièrement au paralytique : Vos péchés vous sont remis, parce que, comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 9 : *Quid est facilius dicere*), il nous donne à entendre par là que le plus souvent nos infirmités corporelles nous viennent de nos péchés ; et c'est pour cela que les péchés sont remis d'abord, afin que les causes de l'infirmité ayant disparu, la santé soit rétablie. C'est pour ce motif que le Seigneur ajoute (Jean, 5, 14) : Ne péchez plus, de peur qu'il ne vous arrive quelque chose de pire. Saint Chrysostome remarque (Hom. 37 in Joan.) que nous apprenons par là que sa maladie était provenue de ses péchés. D'ailleurs, comme l'observe le même docteur (Hom. 30 sup. Matth.), quoique le pardon du péché l'emporte autant sur la guérison du corps que l'âme l'emporte sur le corps lui-même, cependant, parce que ce n'est pas une chose qui se voie, le Seigneur fait l'action moindre, mais qui est plus manifeste, pour démontrer celle qui est plus grande et qui ne frappe pas les sens.

***Objection N°4.***

Les miracles du Christ ont été faits pour confirmer sa doctrine et prouver sa divinité, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4). Or, personne ne doit empêcher la fin de son œuvre. Il semble donc que le Christ ait eu tort de commander à quelques-uns de ceux qu'il avait guéris miraculeusement de ne le dire à personne, comme on le voit (Matth., chap. 9 et Marc, chap. 8), surtout puisqu'il a commandé à d'autres de publier les miracles qu'il avait faits en leur faveur. C'est ainsi qu'il a dit à celui qu'il avait délivré des démons (Marc, 5, 19) : Allez chez vous trouver vos proches et annoncez-leur tout ce que le Seigneur a fait pour vous.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Sur ces paroles de l'Évangile (Matth., chap. 9, *Videte ne quis sciat*), saint Chrysostome dit (Hom. 13 in Matth.) : Ce que le Seigneur dit à l'un dans cette circonstance n'est point contraire à ce qu'il dit à un autre : Allez et annoncez la gloire de Dieu ; car il nous apprend à empêcher de nous louer ceux qui le font pour nous-mêmes ; au lieu que quand leur glorification se rapporte à Dieu, nous ne devons pas les en empêcher, mais nous devons plutôt leur enjoindre de le faire.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Marc, 7, 37) : Il a bien fait toutes choses, il a fait entendre les sourds et parler les muets.

***Conclusion.***

Pour montrer qu'il était le Dieu et le Sauveur des hommes, il a été convenable qu'il fasse des miracles à leur égard.

Il faut répondre que les moyens doivent être proportionnés à la fin. Or, le Christ était venu en ce monde et il enseignait pour sauver les hommes, d'après ces paroles de saint Jean (Jean, 3, 17) : Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais afin que le monde soit sauvé par lui. C'est pourquoi il a été convenable que le Christ, en guérissant tout particulièrement les hommes par ses miracles, montrât qu'il était le Sauveur universel et spirituel du genre humain[1].

[1] En guérissant les hommes de leurs infirmités corporelles, le Christ leur prouvait, de la meilleure manière, qu'il pouvait aussi guérir leurs infirmités spirituelles. †

## Article 4 : Est-il convenable que le Christ ait fait des miracles à l'égard des créatures irraisonnables ?

**44**

***Objection N°1.***

Il semble que le Christ n'ait pas convenablement fait ses miracles à l'égard des créatures irraisonnables. Car les animaux sont plus nobles que les plantes. Or, le Christ a fait un miracle à l'égard des plantes, comme quant à sa parole le figuier s'est desséché, ainsi que le rapporte l'Évangile (Matth., chap. 21). Il semble donc qu'il aurait dû faire aussi des miracles à l'égard des animaux.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Les animaux se rapprochent de l'homme par rapport au genre ; c'est pour cela qu'ils ont été créés le même jour que lui. Comme le Christ avait fait beaucoup de miracles à l'égard des corps humains, il n'était pas nécessaire qu'il en fît à l'égard des corps des animaux ; surtout quand on considère que pour la nature sensible et corporelle, les hommes sont semblables aux autres animaux, et principalement aux animaux terrestres. Quant aux poissons, puisqu'ils vivent dans l'eau, ils diffèrent beaucoup plus de la nature des hommes. Aussi ont-ils été créés dans un autre jour. Le Christ a fait un miracle à leur égard dans la pêche miraculeuse, comme on le voit (Luc, chap. 5 et Jean, chap. 21) : et sujet du poisson que saint Pierre a pris et dans lequel il a trouvé une pièce de monnaie (Matth., chap. 17). Pour les porcs qui ont été précipités dans la mer, ce ne fut pas l'œuvre d'un miracle divin, mais une œuvre des démons produite d'après la permission de Dieu.

***Objection N°2.***

La peine n'est infligée justement que pour une faute. Or, ce n'était pas la faute du figuier, si le Christ n'a point trouvé de fruit sur ses branches, quand ce n'était pas la saison d'en porter. Il semble donc qu'il l'ait desséché à tort.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 68) : quand le Seigneur opère quelque chose de semblable dans les plantes ou les animaux, on ne doit pas chercher si le figuier a été justement desséché, puisque ce n'était pas le temps des fruits ; car il y a de la folie à faire une pareille question, parce que ces choses ne sont susceptibles ni de faute, ni de peine ; mais on doit considérer le miracle et admirer celui qui en est l'auteur. D'ailleurs le créateur ne fait pas injure au propriétaire, s'il se sert de la créature à son gré pour le salut des autres ; mais nous trouvons plutôt en cela une preuve de sa bonté, selon la pensée de saint Hilaire (Sup. Matth., can. 21). Car quand il a voulu nous donner un exemple du salut qu'il était venu apporter, il a exercé la puissance de sa vertu sur les corps des hommes ; mais dès qu'il a voulu nous montrer quelle serait sa sévérité contre les rebelles, il nous a donné l'image des châtiments futurs en faisant périr un arbre. Et il a desséché un figuier, qui est un arbre très humide, comme le dit saint Chrysostome (loc. cit.), pour rendre son miracle plus éclatant.

***Objection N°3.***

L'air et l'eau sont au milieu du ciel et de la terre. Or, le Christ a fait des miracles dans le ciel, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), et il en a fait aussi sur la terre, quand il l'a ébranlée au moment de sa passion. Il semble donc qu'il aurait dû en faire aussi dans l'air et dans l'eau ; par exemple il aurait dû séparer la mer, comme Moïse, ou un fleuve, comme Josué et Élie, ou faire entendre des

tonnerres dans l'air, comme cela est arrivé sur le mont Sinaï à la promulgation de la loi, et comme l'a fait Élie (3 Rois, chap. 18).

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ a fait dans l'eau et dans l'air les miracles qui convenaient à sa mission ; ainsi nous voyons (Matth., 8, 26) qu'il a commandé aux vents et à la mer et qu'il s'est fait un grand calme. Mais il ne convenait pas à celui qui était venu tout rétablir dans un état de paix et de tranquillité d'exciter du trouble dans l'air ou de diviser les eaux. D'où saint Paul dit (Héb., 12, 18) : Considérez donc que vous ne vous êtes pas maintenant approchés d'une montagne sensible, d'un feu brûlant, d'un tourbillon, d'un nuage obscur et d'une tempête. À sa passion cependant, le voile s'est déchiré, pour montrer que les mystères de la loi étaient à découvert ; les tombeaux s'ouvrirent, pour faire voir que par sa mort il allait donner la vie aux morts ; la terre trembla et les pierres se fendirent, pour prouver que les cœurs des hommes qui avaient la dureté de la pierre seraient amollis par sa passion, et que tout le monde entier devait être amélioré par la vertu de ses souffrances.

***Objection N°4.***

Les miracles appartiennent à l'œuvre du gouvernement du monde par la providence divine. Or, cette œuvre présuppose la création. Il ne semble donc pas convenable que le Christ ait fait usage de la création dans ses miracles, comme lorsqu'il a multiplié les pains. Par conséquent ses miracles ne paraissent pas avoir été convenablement opérés à l'égard des créatures irraisonnables.

***Réponse à l'objection N°4 :***

La multiplication des pains ne s'est pas faite à la manière d'une création, mais en y ajoutant une matière étrangère qui a été changée en pains. D'où saint Augustin dit (Sup. Joan., tract. 24) : Comme avec quelques grains il multiplie les épis, ainsi il a multiplié les cinq pains entre ses mains. Or, il est évident que les grains se multiplient en se changeant en épis.

Mais c'est le contraire. Le Christ est la sagesse de Dieu dont il est dit (Sag., 8, 1) : Qu'elle dispose tout avec douceur.

***Conclusion.***

Il a fallu que le Christ fît des miracles, non seulement sur les hommes, mais encore à l'égard des créatures irraisonnables, pour mieux montrer sa divinité à laquelle tout est soumis.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les miracles du Christ avaient pour but de faire connaître en lui la vertu de la divinité pour le salut du genre humain. Or, il appartient à la vertu de la divinité que toute créature lui soit soumise. C'est pourquoi il a fallu qu'il fît des miracles à l'égard de tous les genres de créatures, non seulement à l'égard des hommes, mais encore à l'égard des créatures irraisonnables.

**44**

# QUESTION 45 : DE LA TRANSFIGURATION DU CHRIST

Question 45 : De la Transfiguration du Christ.....484
Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ se transfigura ?.....485
Article 2 : La clarté du Christ dans la Transfiguration a-t-elle été la clarté de la gloire ?.....486
Article 3 : Était-il convenable qu'il y eut la des témoins de la Transfiguration ?.....488
Article 4 : Est-il convenable qu'on ait entendu la voix du Père rendre témoignage dans la Transfiguration ?.....490

Après avoir parlé des miracles du Christ en particulier, nous devons nous occuper de sa Transfiguration.

À ce sujet il y a quatre questions à examiner :

1. A-t-il été convenable que le Christ se transfigurât ?[1]
2. La clarté de la Transfiguration a-t-elle été une clarté glorieuse ?[2]
3. Des témoins de la Transfiguration.
4. Du témoignage de la voix du Père.

[1] Saint Paul a montré la convenance de la Transfiguration par ce rapprochement qu'il établit entre le Christ et Moïse (2 Cor., 3, 7-8) : Si le ministère de la mort, gravé en lettres sur des pierres, a été tellement entouré de gloire, que les enfants d'Israël ne pouvaient fixer la face de Moïse, à cause de l'éclat de son visage, qui devait pourtant s'évanouir, combien le ministère de l'esprit ne sera-t-il pas plus glorieux ? †

[2] L'Église suppose que la clarté de la gloire a été celle de la Transfiguration, puisque dans l'office de cette fête elle se sert de ces paroles : Christus Jesus splendor Patris et figura substantiæ ejus, portans omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens, in monte excelso gloriosus apparere hodie dignatus est. Cette question a donné lieu à l'erreur de Barlaam, qui prétendait que la lumière qui avait paru sur le mont Thabor était celle d'un spectre, et qu'elle n'était pas la splendeur de la nature divine. †

## Article 1 : A-t-il été convenable que le Christ se transfigura ?

**45**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il n'ait pas été convenable que le Christ se transfigurât car il ne convient pas à un corps véritable de prendre des figures diverses, cela ne convient qu'à un corps fantastique. Le corps du Christ n'ayant pas été fantastique, mais véritable, comme nous l'avons vu (quest. 5, art. 1), il semble donc qu'il n'ait pas dû être transfiguré.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Comme le dit saint Jérôme (in illud Matth., chap. 17 : *Et transfiguratus est*), on ne doit pas croire que le Christ ait perdu dans sa Transfiguration son ancienne forme et son visage, ou qu'il ait perdu son corps véritable et pris un corps spirituel ou aérien ; mais l'évangéliste nous montre comment il s'est transformé, en disant : Sa face a resplendi comme le soleil, et ses vêtements sont devenus blancs comme la neige. Quand le visage devient resplendissant et les vêtements éclatants, la substance n'est pas détruite, mais la gloire est changée.

***Objection N°2.***

La figure appartient à la quatrième espèce de qualité ; au lieu que la clarté est comprise dans la troisième, puisqu'elle est une qualité sensible. On ne doit donc pas donner le nom de Transfiguration à la clarté que le Christ a prise.

***Réponse à l'objection N°2 :***

La figure se considère par rapport à l'extrémité du corps ; car la figure est ce qui est compris dans certains termes ou dans certaines limites. C'est pourquoi toutes les choses qui se considèrent par rapport à l'extrémité d'un corps paraissent appartenir d'une certaine manière à la figure. Ainsi on considère la couleur, aussi bien que la clarté d'un corps qui n'est pas transparent comme appartenant à sa surface. C'est pourquoi on donne à la clarté que le Seigneur a prise le nom de Transfiguration[1].

***Objection N°3.***

Un corps glorieux a quatre qualités, comme nous le verrons (Supplem., quest. 82 et suiv.) : l'impassibilité, l'agilité, la subtilité et la clarté. Il n'a donc pas dû être transfiguré plutôt sous le rapport de la clarté que sous celui des autres qualités.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Parmi les quatre qualités désignées, la clarté est la seule qui appartienne à la personne considérée en elle-même ; au lieu que les trois autres qualités ne désignent qu'un de ses actes, ou un de ses mouvements, ou une des choses qu'elle subit. Le Christ a donc montré certains indices qui se rapportent à ces trois qualités : par exemple, il a témoigné son agilité, lorsqu'il a marché sur les eaux de la mer ; sa subtilité, quand il est sorti miraculeusement du sein de la Vierge ; son impassibilité, quand il s'est échappé sans le moindre mal des mains des Juifs qui voulaient le précipiter ou le lapider. Cependant on ne dit pas pour toutes ces choses qu'il a été transfiguré, mais on le dit seulement à cause de la clarté, qui appartient à l'aspect de la personne elle-même.

Mais c'est le contraire. L'Évangile dit (Matth., 17, 2) : que Jésus a été transfiguré devant trois de ses disciples.

[1] Comme ayant appartenu à la figure de son corps. †

***Conclusion.***

Il a été convenable que le Christ montrât par sa Transfiguration la gloire de sa résurrection et celle des autres.

Il faut répondre que le Seigneur, ayant annoncé à l'avance sa passion à ses disciples, les avait engagés à marcher à sa suite dans le chemin de la souffrance. Or, pour qu'on marche droit dans une voie, il faut que l'on connaisse à l'avance la fin vers laquelle on tend ; comme un archer ne peut bien lancer une flèche qu'autant qu'il a vu auparavant le but qu'il doit atteindre. D'où saint Thomas dit (Jean, 14, 5) : Nous ne savons, Seigneur, où vous allez, et comment pourrions-nous en savoir ta voie ? C'est surtout nécessaire, quand la voie est difficile et pénible et le chemin laborieux, tandis que la fin est agréable. Or, le Christ est parvenu par sa passion à obtenir non seulement la gloire de l'âme qu'il a eue dès le commencement de sa conception, mais encore celle du corps, d'après ces paroles de l'Évangile (Luc, 24, 26) : Ne fallait-il pas que le Christ souffrît toutes ces choses et qu'il entrât ainsi dans la gloire ? C'est à cette gloire qu'il conduit ceux qui suivent les vestiges de sa passion, d'après ces paroles (Actes, 14, 21) : Il faut que nous entrions dans le royaume des cieux par une foule de tribulations. C'est pourquoi il a été convenable qu'il montrât à ses disciples sa clarté glorieuse, comme il l'a fait dans sa Transfiguration, puisque c'est dans cette clarté qu'il transfigurera tous les siens, d'après ce passage de saint Paul (Phil., 3, 21) : Il transformera notre corps vil et abject, afin de le rendre conforme à son corps glorieux. D'où le vénérable Rôde dit (Sup. Marc., chap. 37) : Dans sa miséricordieuse prévoyance, il leur a donné à jouir pendant un temps très court de la contemplation de la joie qui dure toujours, pour leur faire supporter plus courageusement l'adversité.

## Article 2 : La clarté du Christ dans la Transfiguration a-t-elle été la clarté de la gloire ?

**45**

***Objection N°1.***

Il semble que cette clarté n'ait pas été la clarté de la gloire. Car une glose dit (Bedæ sup. illud Matth., chap. 17, Transfiguratus est coram eis) qu'il n'a pas montré l'immortalité dans un corps mortel, mais une clarté semblable à l'immortalité future. Or, la clarté de la gloire est la clarté de l'immortalité. La clarté que le Christ a montrée à ses disciples n'a donc pas été celle-là.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage ne montre pas que la clarté du Christ n'ait pas été la clarté de la gloire, mais seulement qu'elle n'a pas été la clarté d'un corps glorieux, parce que le corps du Christ n'était pas encore immortel ; car comme il est arrivé par la volonté de Dieu que dans le Christ la gloire de l'âme ne rejaillissait pas sur le corps ; de même il a pu se faire de la même manière qu'elle rejaillît quant à la qualité de la clarté, mais non quant à celle de l'impassibilité.

***Objection N°2.***

Sur ces paroles (Luc, 9, 27) : Il y en a qui ne mourront pas qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu, la glose dit (interl.) : c'est-à-dire la glorification du corps dans la représentation imaginaire de la béatitude future. Or, l'image d'une chose n'est pas la chose elle-même. Cette clarté n'a donc pas été celle de la béatitude.

***Réponse à l'objection N°2 :***

On dit que cette clarté a été imaginaire, non parce qu'elle était la véritable clarté de la gloire, mais parce qu'elle était une image qui représente cette perfection de la gloire, d'après laquelle le corps sera glorieux.

***Objection N°3.***

La clarté de la gloire n'existe que dans le corps humain. Or, cette clarté de la Transfiguration a apparu non seulement dans le corps du Christ, mais encore dans ses vêtements, et dans une nuée lumineuse qui a couvert ses disciples. Il semble donc que cette clarté n'ait pas été celle de la gloire.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme la clarté qui était dans le corps du Christ représentait sa clarté future[1] ; de même la clarté de ses vêtements désignait la clarté future des saints qui sera surpassée par celle du Christ, comme l'éclat de la neige est surpassé par la splendeur du soleil. D'où saint Grégoire dit (Mor., liv. 32, chap. 7) : que les vêtements du Christ sont devenus resplendissants, parce que dans les clartés célestes tous les saints s'attacheront à lui étant tout éclatant de la lumière de la justice. Car les vêtements désignent les justes qui lui seront unis, d'après ces paroles du prophète (Is., 49, 18) : Vous en serez vêtus comme d'un ornement. L'éclat de la nuée indique la gloire de l'Esprit-Saint ou la vertu du Père, comme le dit Origène (Hom. 3 in Matth.), par laquelle les saints seront protégés dans la gloire future. On pourrait dire aussi avec raison qu'elle signifie la clarté du monde renouvelé qui sera la tente des saints : c'est pourquoi saint Pierre se disposant à dresser là des tentes, une nuée lumineuse couvrit les disciples.

Mais c'est le contraire. Sur ces paroles (Matth., 17, 2) : Il fut transfiguré devant eux, saint Jérôme dit : Il s'est montré aux apôtres tel qu'il doit être au jour du jugement. Et sur celles-ci (Matth., 16, 28) : Avant qu'ils ne voient le Fils de l'homme, saint Chrysostome dit (Hom. 57 in Matth.) : que voulant montrer ce qu'est la gloire dans laquelle il doit venir ensuite, il la leur a révélée dans la vie présente autant qu'il leur était possible de l'apprendre, pour les consoler de la mort du Seigneur.

***Conclusion.***

La clarté que le Christ a montrée dans sa Transfiguration a été essentiellement celle de la gloire, quoiqu'elle ait existé d'une autre manière, puisqu'elle a existé à la façon d'une passion qui passe.

Il faut répondre que cette clarté que le Christ a prise dans sa Transfiguration, a été la clarté de la gloire quant à l'essence, mais non quant au mode d'être. Car la clarté du corps glorieux découle de la clarté de l'âme, comme le dit saint Augustin (Epist. ad Diosc. 118). De même la clarté du corps du Christ dans la Transfiguration est découlée de sa divinité, d'après le sentiment de saint Jean Damascène (potest colligi ex ejus lib. Sent., in chap. De transfig. Christi), et de la gloire de son âme. Car si, dès le commencement de la conception du Christ, la gloire de son âme ne rejaillissait pas sur son corps, c'était par l'effet de la volonté divine, pour qu'il remplît dans son corps passible les mystères de notre rédemption, comme nous l'avons vu (quest. 14, art. 1, Réponse N°2). Mais le Christ n'a pas perdu pour cela le pouvoir qu'il avait de faire rejaillir la gloire de son âme sur son corps. Et c'est ce qu'il a fait par rapport à la clarté de la gloire dans la Transfiguration, mais d'une autre manière que dans son corps glorifié. Car la clarté rejaillit de l'âme sur un corps glorifié, comme une qualité permanente qui affecte le corps ; c'est pourquoi ce n'est pas un miracle qu'un corps glorieux brille extérieurement[2] ; au lieu que dans la Transfiguration, la clarté est découlée de la divinité et de l'âme du Christ sur son corps, non à la manière d'une qualité immanente et qui affecte le corps, mais plutôt à la manière d'une passion qui passe, comme quand l'air est illuminé par le soleil. C'est pourquoi cet éclat s'est alors manifesté

[1] Saint Thomas donne de ce fait une explication mystique, parce qu'il est évident que l'objection, prise dans son sens propre, n'est pas sérieuse, puisqu'il est tout naturel qu'un corps qui est éclatant répande sa splendeur sur tout ce qui l'entoure. †

[2] C'est un effet qui résulte de sa nature. †

miraculeusement dans le corps du Christ, comme son agilité quand il a marché sur les eaux de la mer. D'où saint Denis dit (Epist. 4 ad Caïum) : Le Christ opérait surnaturellement ce qui est de l'homme, comme le prouve sa conception surnaturelle d'une vierge, et la consistance de l'eau qui supportait la pesanteur de son corps. On ne doit donc pas dire avec Hugues de Saint-Victor[1], que le Christ a fait paraître en lui les quatre qualités des corps glorieux : la clarté, dans sa Transfiguration ; l'agilité, en marchant sur la mer ; la subtilité, en sortant du sein de la Vierge sans l'ouvrir ; l'impassibilité dans la cène, quand il donna son corps à manger sans le partager ; parce que le mot qualité indique quelque chose d'immanent dans les corps glorieux, tandis que le Christ a eu par miracle ce qui appartient à ces propriétés. Et il en est de même à l'égard de l'âme au sujet de la vision par laquelle saint Paul a vu Dieu dans son ravissement, ainsi que nous l'avons dit (2a 2æ, quest. 175, art. 3, Réponse N°2).

## Article 3 : Était-il convenable qu'il y eut la des témoins de la Transfiguration ?

**45**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas convenable qu'il y ait eu là des témoins de la Transfiguration. Car on ne peut bien rendre témoignage que des choses que l'on connaît. Or, à l'époque de la Transfiguration du Christ il n'y avait encore aucun homme qui sût par expérience ce que serait la gloire future ; c'était une chose qui n'était connue que des anges. Les témoins de la Transfiguration ont donc dû être des anges plutôt que des hommes.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Le Christ par sa Transfiguration a manifesté à ses disciples la gloire du corps qui n'appartient qu'aux hommes. C'est pourquoi il a été convenable qu'il ne prît pas des anges, mais des hommes pour témoins.

***Objection N°2.***

Pour des témoins de la vérité il ne faut pas de fiction, mais la réalité- Or, Moïse et Élie n'ont pas été là présents véritablement, ils n'y ont été qu'en imagination ; car il y a une glose qui dit[2] : Il faut savoir que ce ne sont pas les corps, mais les âmes de Moïse et d'Élie qui parurent là, mais que ces corps ont été formés dans une créature subalterne. On peut aussi croire que cela s'est fait par le ministère des anges, de manière que les anges aient joué le rôle de ces personnages. Il ne semble donc pas que ces témoins aient été convenables.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Cette glose est tirée d'un livre intitulé : *De mirabilibus sacræ Scripturæ*, qui n'est pas un ouvrage authentique, mais qu'on attribue faussement à saint Augustin. C'est pourquoi on ne doit pas s'y arrêter. Car saint Jérôme dit expressément (Sup. Matth., in chap. 22 : Et apparuerunt illis Moyses) : Il faut remarquer qu'il ne voulut pas donner des signes dans le ciel aux scribes et aux pharisiens qui lui en demandaient ; mais ici pour augmenter la foi de ses apôtres il leur donne un signe dans le ciel : Élie descend de là où il était monté et Moïse sort des enfers. Ce que l'on ne doit pas entendre comme si l'âme de Moïse eût repris son corps, mais ce qui signifie que son âme a apparu au moyen d'un corps qu'elle avait pris, comme apparaissent les anges. Quant à Élie il a apparu dans son propre corps qu'il n'a

[1] (id hab. Innocent. III, liv. 4 de Myst. missæ, chap. 12) †

[2] Collig. ex liv. 3 de mirab. sanct. Script., chap. 9 et 40, inter op. August. sup. illud Luc, chap. 9 : Erant autem Moyses et Elias, etc. †

pas apporté du ciel empyrée, mais des régions supérieures où il avait été enlevé sur un char de feu (4 Rois, 2, 11).

***Objection N°3.***

Il est dit (Actes, 10, 43) : que tous les prophètes rendent témoignage au Christ. Moïse et Élie n'ont donc pas dû seuls paraître là comme témoins, mais encore tous les prophètes.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Comme le dit saint Chrysostome (Sup. Matth., hom. 57), Moïse et Élie sont appelés comme témoins pour plusieurs raisons. La première, c'est que la foule disant qu'il était Élie, ou Jérémie, ou l'un des prophètes, il prend avec lui les chefs des prophètes, pour qu'on voie par là du moins la différence qu'il y a entre les serviteurs et le maître. La seconde, c'est que Moïse a donné la loi et qu'Élie a été plein de zèle pour la gloire de Dieu ; de sorte que par là même qu'on les voit paraître simultanément avec le Christ, c'en est fait des calomnies des Juifs qui accusaient le Christ comme un transgresseur de la loi et comme un blasphémateur qui usurpe à son profit la gloire divine. La troisième, c'est pour montrer qu'il a puissance de vie et de mort et qu'il est le juge des vivants et des morts, puisqu'il a avec lui Moïse qui était déjà mort et Élie qui était encore vivant. La quatrième, c'est que, comme le dit saint Luc, ils s'entretenaient avec lui de sa fin qui devait avoir lieu à Jérusalem, c'est-à-dire de sa passion et de sa mort. C'est pourquoi pour affermir le courage de ses disciples à cet égard, il fait paraître ceux qui se sont exposés à la mort pour Dieu ; car Moïse s'est présenté à Pharaon au péril de sa vie, et Élie au roi Achab. La cinquième, c'est qu'il voulait que ses disciples imitassent la douceur de Moïse et le zèle d'Élie. Saint Hilaire en ajoute une sixième en disant que c'était (can. 17 in Matth.) pour montrer qu'il a été annoncé par la loi que Moïse a donnée et par les prophètes parmi lesquels Élie a été au premier rang.

***Objection N°4.***

La gloire du Christ est promise à tous les fidèles qu'il a voulu enflammer d'ardeur pour elle par sa Transfiguration. Il n'aurait donc pas dû ne prendre que Pierre, Jacques et Jean pour les témoins de sa Transfiguration, mais encore tous ses disciples.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Les grands mystères ne doivent pas être exposés à tout le monde immédiatement, mais ils doivent arriver à la connaissance des autres dans le temps convenable par l'intermédiaire de ceux qui sont les plus élevés[1]. C'est pourquoi, selon la remarque de saint Chrysostome (loc. cit.), il a pris avec lui les trois principaux de ses apôtres. Car Pierre l'emporte par l'amour qu'il eut pour le Christ et aussi par le pouvoir qui lui fut confié ; Jean par le privilège de l'amour que le Christ avait pour lui à cause de sa virginité et aussi par la prérogative de sa doctrine évangélique, et enfin Jacques par la gloire du martyre. Cependant il ne voulut pas qu'ils annonçassent aux autres ce qu'ils avaient vu avant sa résurrection, de peur, comme le dit saint Jérôme (Sup. Matth., chap. 17, *Nemini dixeritis*, etc.), que ce prodige ne fût incroyable en raison de sa grandeur, et que la croix venant à la suite d'une si grande gloire ne fût un scandale pour les esprits grossiers : ou de peur que le peuple ne s'opposât absolument à sa mort (hoc hab. Remig. in Cat. D. Thom.), et aussi pour qu'ils fussent les témoins des choses spirituelles, lorsqu'ils seraient remplis de l'Esprit-Saint (hoc hab. Hilar., loc. sup. cit.).

L'autorité de l'Écriture démontre le contraire (Matth., chap. 17, Marc, chap. 9 et Luc, chap. 9).

***Conclusion.***

[1] Ce principe général sert de base à toute la tradition catholique et à l'enseignement de l'Église, dont les membres inférieurs apprennent de ceux qui sont au-dessus d'eux ce qu'ils doivent croire et pratiquer. †

Il a été convenable de choisir pour témoins de la Transfiguration des saints qui ont vécu avant le Christ, comme Moïse et Élie, et des saints qui ont vécu après, comme Pierre, Jacques et Jean, afin de montrer qu'ils seraient tous glorifiés par la gloire du Christ.
Il faut répondre que le Christ a voulu être transfiguré pour montrer sa gloire aux hommes et pour les porter à la désirer, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, le Christ conduit à la gloire de la béatitude éternelle non seulement les hommes qui ont existé après lui, mais encore ceux qui ont existé auparavant. C'est pourquoi, quand il allait à sa passion, la foule qui le précédait aussi bien que celle qui le suivait criait : Hosanna ; lui demandant en quelque sorte le salut (Matth., chap. 21). C'est aussi pour cela qu'il a été convenable que parmi ceux qui l'ont précédé il y eût des témoins, comme Moïse et Élie, et qu'il y en eût aussi parmi ceux qui l'ont suivi, comme Pierre, Jacques et Jean, afin que cette parole fût attestée par la déposition de deux ou trois témoins[1].

## Article 4 : Est-il convenable qu'on ait entendu la voix du Père rendre témoignage dans la Transfiguration ?

**45**

***Objection N°1.***

Il semble qu'il ne soit pas convenable qu'on ait entendu le témoignage de la voix du Père disant (Matth., 17, 5) : Celui-ci est mon Fils bien-aimé. Car, comme le dit Job (33, 14) : Dieu ne parle qu'une fois et il ne répète pas deux fois la même chose. Or, dans le baptême la voix du Père avait déjà rendu ce même témoignage. Il n'a donc pas été convenable qu'elle le rendît une seconde fois dans la Transfiguration.

***Réponse à l'objection N°1 :***

Ce passage de Job doit se rapporter à la parole éternelle de Dieu par laquelle Dieu le Père a produit son Verbe unique qui lui est coéternel. D'ailleurs on peut dire que quoique Dieu ait prononcé matériellement les mêmes paroles, cependant il ne les a pas prononcées dans le même but, mais pour montrer les différentes manières dont les hommes peuvent participer à la ressemblance de la filiation éternelle.

***Objection N°2.***

Dans le baptême, au moment où l'on a entendu la voix du Père on a vu l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe, ce qui n'a pas eu lieu dans la Transfiguration. Ce témoignage de la voix du Père ne paraît donc pas avoir été convenable.

***Réponse à l'objection N°2 :***

Comme dans le baptême où l'on a manifesté le mystère de la régénération première, l'Esprit-Saint s'est manifesté sous la forme d'une colombe et le Père s'est fait connaître par la parole ; de même, dans la Transfiguration qui est le sacrement de la seconde régénération, on a vu apparaître la Trinité entière ; le Père dans la voix, le Fils dans l'homme et l'Esprit-Saint dans la nuée éclatante : parce que, comme dans le baptême Dieu donne l'innocence qui est désignée par la simplicité de la colombe ; de même dans la résurrection il donnera à ses élus la clarté de la gloire et la délivrance de tout mal, ce que désigne la nuée éclatante[2].

---

[1] D'après le droit divin et le droit humain, le témoignage de deux ou de trois témoins suffît (Voir 2a 2æ, quest. 70, art. 2). †

[2] C'est le sens adopté par l'Église, qui nous fait dire dans l'office de la Transfiguration (in collecta) : Deus qui in unigeniti tui gloriosâ Transfiguratione adoptionem filiorum perfectam voce delapsâ in nube lucidâ mirabiliter præsignasti. †

***Objection N°3.***

Le Christ a commencé à enseigner après son baptême, cependant la voix du Père n'avait pas alors engagé les hommes à l'écouter. Elle n'aurait donc pas dû le faire non plus dans la Transfiguration.

***Réponse à l'objection N°3 :***

Le Christ était venu nous donner la grâce actuelle, et nous promettre la gloire par sa parole. C'est pourquoi il a été convenable que dans la Transfiguration il prit des hommes pour l'écouter, tandis qu'il n'en était pas de même dans le baptême.

***Objection N°4.***

On ne doit pas dire à quelqu'un des choses qu'il ne peut porter, d'après ces paroles de l'Évangile (Jean, 16, 12) : J'ai encore beaucoup d'autres choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter présentement. Or, les disciples ne pouvaient porter la voix du Père, puisqu'il est dit (Matth., 17, 6) que les disciples l'ayant entendu, ils tombèrent le visage contre terre, saisis d'une grande crainte. La voix du Père n'aurait donc pas dû s'adresser à eux.

***Réponse à l'objection N°4 :***

Il a été convenable que les disciples fussent saisis de crainte et renversés par la voix du Père, pour montrer que l'excellence de cette gloire que l'on voyait alors surpasse tous les sens et toutes les facultés des mortels, d'après ces paroles du Seigneur (Ex., 33, 20) : Aucun homme ne me verra sans mourir. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme[1] que la fragilité humaine ne peut supporter la vue d'une gloire aussi grande. Mais le Christ guérit les hommes de cette fragilité[2] en les faisant arriver à la gloire ; c'est ce que signifient ces paroles qu'il leur dit : Levez-vous, ne craignez pas.

L'autorité des Évangiles est là pour établir le contraire (Matth., chap. 17 et Marc, chap. 9)[3].

***Conclusion.***

Comme dans le baptême du Christ, de même dans la Transfiguration il était convenable qu'on entendît la voix du Père rendre témoignage, pour indiquer que l'adoption des enfants de Dieu, qui est imparfaite par la grâce du baptême, devient parfaite par la gloire de la résurrection.
Il faut répondre que l'adoption des enfants de Dieu résulte de la conformité de leur ressemblance avec le Fils naturel de Dieu. Cette ressemblance est produite de deux manières :

1. Par la grâce que l'on a ici-bas et qui produit une conformité imparfaite.
2. Par la gloire du ciel qui sera la conformité parfaite, d'après ces paroles de saint Jean (1 Jean, 3, 2) : Nous sommes maintenant les enfants de Dieu, mais ce que nous serons un jour n'apparaît pas encore : car nous savons que quand il apparaîtra dans sa gloire nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est. Par conséquent, comme on obtient la grâce par le baptême, et que dans la Transfiguration on a vu à travers la clarté de la gloire future, il s'ensuit qu'il a été convenable que dans ces deux circonstances le Père manifestât par son témoignage la filiation naturelle du Christ, parce qu'il est le seul, avec le Fils et le Saint-Esprit, qui connaisse parfaitement cette génération parfaite.

**45**

[1] Sup. Matth., chap. 17 : Audientes discipuli ceciderunt, etc. †

[2] C'est la pensée que l'Apôtre exprime dans une foule d'endroits : C'est par lui que nous avons accès les uns et les autres dans un même esprit auprès du Père (Eph., 2, 18) ; En qui nous avons la liberté de nous approcher de Dieu avec confiance, par la foi en lui (ibid., 3, 12) ; Qui voulait conduire à la gloire un grand nombre de fils (Héb., 2, 10). †

[3] On peut ajouter le témoignage de saint Pierre lui-même, qui s'exprime ainsi (2 Pierre, 1, 18) : Et nous avons entendu nous-mêmes cette voix qui venait du ciel, lorsque nous étions avec lui sur la sainte montagne. †

Copyleft. Traduction de l’abbé Claude-Joseph Drioux et de JesusMarie.com qui autorise toute personne à copier et à rediffuser par tous moyens cette traduction française. *La Somme Théologique de Saint Thomas latin-français en regard avec des notes théologiques, historiques et philologiques*, par l’abbé Drioux, chanoine honoraire de Langres, docteur en théologie, à Paris, Librairie Ecclésiastique et Classique d’Eugène Belin, 52, rue de Vaugirard. 1853-1856, 15 vol. in-8°. Ouvrage honoré des encouragements du père Lacordaire o.p. Si par erreur, malgré nos vérifications, il s’était glissé dans ce fichier des phrases non issues de la traduction de l’abbé Drioux ou de la nouvelle traduction effectuée par JesusMarie.com, et relevant du droit d’auteur, merci de nous en informer immédiatement, avec l’email figurant sur la page d’accueil de JesusMarie.com, pour que nous puissions les retirer. JesusMarie.com accorde la plus grande importance au respect de la propriété littéraire et au respect de la loi en général.